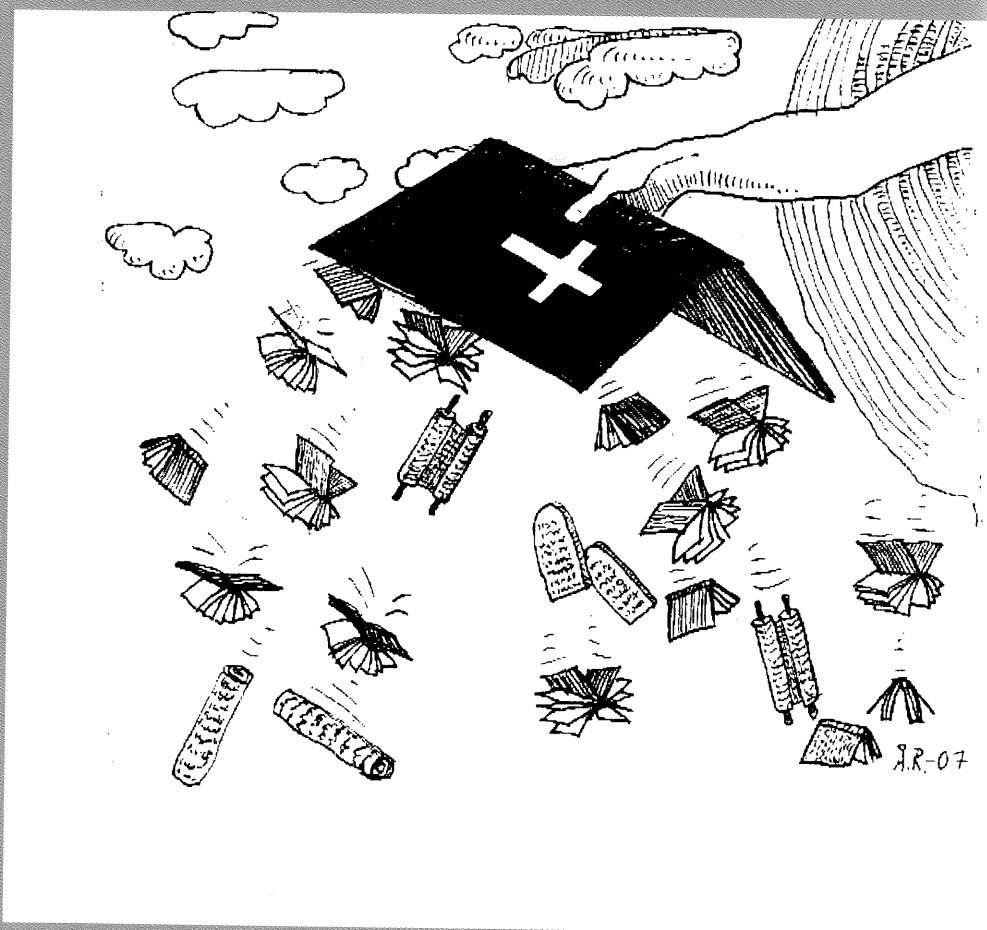


# RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for  
Religionslærer-  
foreningen i Norge

ÅRGANG 19 • 2007 • NR 4



## Tolkning av hellige tekster

# LEDER

## Tekster i religionene

Tolkning av hellige tekster er valgt som tema til dette nummeret som en del av vårt lille "etterutdanningsprogram" for å møte kravene i den nye læreplanen i Religion og etikk. Når dette temaet belyses i en viss bredde, er det fordi teksttolkningen er avhengig av den religiøse konteksten som tekstene befinner seg i, altså den stilling tekstene har i den enkelte religionen. Det nytter altså ikke bare å stille med abstrakte ideer om hvordan det skal tolkes. At Koranen har en annen stilling enn Bibelen i kristendommen, turde være barnelærdom for en religions- og krl-lærer.

Når vi har flere artikler som belyser tolkning av bibelske tekster, kommer det av at Bibelen spiller en vesentlig rolle i kulturarven, fortellingene herfra er mer eller mindre godt kjent av folk flest. Refleksjon omkring hva de betyr og kan bety, og ikke minst: ikke bety, bør kalle på bred interesse. Stikkordet her er trolig konsistens. For hvis det ikke forekommer en viss systematikk i tolkningen, blir man et offer for skiftende vektlegging av skiftende skriftsteder i det uendelige. Og forståelse av tenkning rundt tolkning må derfor selvsagt også gjelde lærere som underviser i udi materien, uansett hva de måtte tenke innerst inne...

Poenget med konsistens i tolkningen har også den viktige konsekvens at eleven kan komme på sporet av noe genuint religiøst, nemlig i takt med det som en kristen afrikaner ifølge andaktsboka skal ha uttrykt: "det er nå rart med denne boka (Bibelen) at det ikke er jeg som leser den, men den som leser meg". Med andre ord: Innen religionene er gud nummer en og mennesket nummer to. En kan anta at poenget gjelder flere hellige bøker enn nevnte. Bakgrunnen for at det trekkes fram, er våre elevers forhold til tolkning som gjerne betyr at alle har sin egen tolkning, og dermed basta. Teksten får bety det jeg vil den skal bety, ellers får det være det samme. Denne sangen lyder også i andre fag der det dreier seg om teksttolkning, ikke helt i utakt med tidens rådende geister ("resepsjonsorienterte lese måter"), men i våre sammenhenger får vi prøve en systematisk tilnærming. Men samtidig bør ikke barnet hives ut med badevannet: Hvordan skal tekstene forstås i vår tid? Her er det kanskje noe å lære av elevene?

Artiklene denne gangen: Ingen nevnt, ingen glemt – bortsett fra den ene som ikke passer helt inn i temasammenhengen, nemlig Hildegunn Valen Kleives artikkel om muslimske jenter i distriktsnorge. Den blir et apropos til den nye debatten som kommer om krl-faget. Forutsetningen for en god debatt er dokumentasjon om hvordan faget som det er faktisk virker.

God jul! God lesning!

bm

### Foreningsnytt

Studietur til Egypt og Libanon høsten 2008.

Studietur til Egypt og Libanon planlegges i uke 40 og 41. Hovedvekten vil legges på å bli kjent med den koptiske kirke, men også religionsformer og uttrykk fra oldtiden blir viktige innslag på turen som har Rannfrid Telle som faglig leder og Clemens Saers fra styret i Religionslærerforeningen som koordinator. Se under:

<http://www.religion.no/forening/kurs.html> i januar-februar 2008 for mer detaljert informasjon.

Vi regner med en pris på ca. 16 000 kr. for 13-14 dager. Deltagerantallet vil være begrenset til ca. 30. Først til mølla prinsippet vil bli brukt.

2

RELIGION OG LIVSSYNN  
Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
[www.religion.no](http://www.religion.no)  
Nr. 4 - 2007 - 19 årgang

*Redaksjonskomiteen:*  
Bjørn Myhre (ansv.)  
Harald Skottene

*Redaksjonsråd:*  
Heid Leganger-Krogstad  
Otto Krogseth  
Dagfinn Rian  
Svein Olav Thorbjørnsen  
Svein Åge Christoffersen

*Illustrasjon:*  
Åsmund Risnes

*Formgivning:*  
John Jones

Det planlegges 4 nr. for 2008

Tidsfrist for nr. 1 2008  
15. februar

*Layout:*  
Danders Grafiske

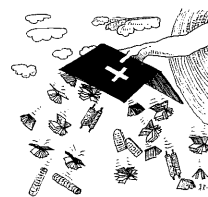
*Trykk:*  
Unikom AS, Fredrikstad

Opplag dette nr. 800

*Redaksjonens adresse:*  
Religionslærerforeningen  
v/Bjørn Myhre  
Berg Videregående Skole  
John Colletts allé 106  
0870 Oslo

e-post:  
[bjorn.myhre@berg.vgs.no](mailto:bjorn.myhre@berg.vgs.no)  
[harald.skottene@grefsen.vgs.no](mailto:harald.skottene@grefsen.vgs.no)

ISSN 0802-8214



# Innhold

## TEMA:

*Dagfinn Rian:*

**Tekst og tolkning i jødedommen ..... 4**

*Nora S. Eggen:*

**Tilnærminger til Koranen**

**Om tolkning i islamsk tradisjon ..... 11**

*Knut A. Jacobsen:*

**Hellige landskap som teksters kontekst**

**i hinduismens tradisjoner ..... 17**

*Magne Klubben:*

**Folkelig bibellesning i Brasil ..... 23**

*Reidar Hvalvik:*

**Bibelens fortellinger og Den store bibelfortellingen 29**

*Trond Skard Dokka:*

**Trekk fra Bibelens tolkningshistorie ..... 35**

*Beate Indrebø Hovland:*

**Bibelbruk i nåtidig etisk debatt ..... 45**

## Metodikk

*Hildegunn Valen:*

**Muslimske jenter, utdanning**

**og KRL-faget i Distrikts-Norge ..... 50**

## BOKMELDING

*Geir Winje:*

**Hyllest til gudinnen ..... 58**

**Tema i neste nummer:**

**Ny læreplan – nye læremidler i Religion og etikk.**

**Gå også inn på Religionsforeningens WEB-side:**

**[www.religion.no](http://www.religion.no)**

**Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet: Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)**

3

## TEMA

Dagfinn Rian:

# Tekst og tolkning i jødedommen

Jødedommens hellige skrifter kan fra ett synspunkt sett nesten helt fra begynnelsen karakteriseres som skrifttolkning. I jødedommen består det ikke noe skarpt skille mellom kanonisk og ikke-kanonisk religiøst normativ litteratur. Det er mer snakk om grader av inspirasjon eller normativitet, slik at Mosebøkene (Toraen i engere forstand) er viktigst. Videre kommer profetene (de eldre og de yngre, altså de skriftene som i kristen tradisjon kalles de historiske og de profetiske bøker), dernest skriftene, og så den muntlige tradisjon slik denne er nedfelt i den talmudiske litteratur.

Den talmudiske litteratur i vid forstand omfatter selve *Talmud* med *Misjna* og *Gemara*, videre Misjnas "supplement", *Tosefta*, samt stoff fra de tidlige fortolkerne (*tannaitene*) som ikke fins i Misjna, kalt *baraita*. Til den rabbinske litteratur fra oldtiden hører dessuten den såkalte *midrasj-litteraturen*.<sup>1</sup>

Nå er skriftutleggelse noe som ikke startet først etter at Den hebraiske bibel (*Tanakh*) forelå som ferdig tekst og kanon. Bibelen gir selv en rekke eksempler på teksttolkning. F. eks. kan Krønikebøkene oppfattes som en utleggelse eller nyskriving av Samuels- og Kongebøkene, som forelå på et tidligere stadium. Og i Daniels bok finner vi en helt eksplisitt referanse, idet Dan 9,2 forteller at Daniel gransket i bøkene "og la merke til hvor lenge Jerusalem etter Herrens ord til profeten Jeremia skulle ligge i ruiner; det var sytti år".

Referansen gjelder Jer 25,11ff, jf. 29,10.

En videre anvendelse av bibelsk materiale finner vi også i de såkalte apokryfiske bøker. Det første skriftet vi kjenner som uttrykkelig viser tilbake til Toraen og profetene, er Siraks bok (Jesu, Siraks sønns visdom), der kap. 44–50 gir en tolkning av bibelhistorien i en tekst som er kjent som "Lovprisningen av fedrene" (*Laus patrum*). På tilsvarende vis nyskriver den *pseudepigrafiske* Jubileerboken 1. og 2. Mosebok, og det endog under påberopelse av selv å være et åpenbart skrift.<sup>2</sup>

Vi ser altså hvordan skrifttolkning har fulgt og vært en del av jødedommens hellige skrifter så å si fra første stund.

### Bibeloversettelser og bibelutgaver

En egen form for bibeltolkning foreligger i bibeloversettelser og bibelutgaver. En oversettelse vil alltid inneholder momenter av tolkning, uansett hvor nær grunnteksten den ønsker å ligge. Slik er det for eksempel med den greske jødiske oversettelsen av Tanakh (*Septuaginta*), og slik er det i enda større grad med *targumene*.<sup>3</sup> Targumer er fra først av muntlige oversettelser av bibelteksten til aramaisk. De ble senere skrevet ned og inneholder i tillegg til selve teksten ofte tolkende tillegg og forklaringer.

Også i moderne tid er det kommet en rekke jødiske oversettelser av Tanakh. Den jødiske opplysningsfilosofen Moses Mendelssohn (1729–86) og hans medarbeidere skapte en

bibeloversettelse i den hensikt å lære jøder høytysk som en del av emansipasjonen. Samtidig utgav de kommentarer som stundom omfatter tradisjonelle tolkninger dersom dette anses nødvendig for å beskytte visse tradisjonelle jødiske verdier.

Mest kjent av de moderne oversettelsene er nok den som ble utgitt av filosofene Martin Buber (1878–1965) og Franz Rosenzweig (1886–1929). Her var en flytende moderne tysk stil kombinert med tradisjonell jødisk eksegesi. Hensikten var å gi Skriften ny verdi for et etter hvert sekularisert jødisk samfunn.

Ganske annerledes er den utgaven som er utgitt av det amerikanske Jewish Publication Society (1917, 1965, 1985), som er mer vitenskapelig-filologisk orientert. Etter hvert er det også kommet en god del mer folkelige oversettelser med klar tilknytning til en ortodoks jødisk tolkningstradisjon. Det er sagt at her er intet puristisk "Skriften alene" (Fishbane 2005, s. 691). En dansk oversettelse av De fem *Mosebøger*, som er besørget av Københavns tidligere overrabbiner Bent Melchior, er et godt eksempel på en slik tradisjonsbundet oversettelse. Melchior sier i forordet at når det har vært tvil om tolkningen av en tekst, har han stort sett fulgt den lærde bibelkommentator Rashi, som levde i det ellefte århundre. Oversettelsen står altså i en jødisk tolkningstradisjon som oppfattes som normativ og er som sådan en genuint jødisk oversettelse. Alt dette er stoff av betydelig interesse for den som vil skrive den jødiske bibeltolknings historie i det 20. århundre.

Et godt eksempel på denne nære sammenheng mellom bibeltekst og tolkning i jødisk tradisjon er de såkalte *rabbinerbiblene* fra det 16. til det 19. århundre. En rabbinerbibel inneholder for det første den hebraiske teksten til Tanakh. Denne teksten, som opprinnelig bare var skrevet med konsonanter, ble forsynt med vokaltegn, aksenter og noter som ble ut-

arbeidet av jødiske lærde (de såkalte *massoretene*) i Palestina og Babylonia i sjetten til niende århundre. Dette innebar at uttale- og resitasjonstradisjonen ble skriftfestet og fastlagt, noe som i seg selv er en del av bibel-tolkningens historie. Under teksten trykte man *targumene* (aramaiske oversettelser), og på begge sider av teksten trykte man kommentarer av jødiske lærde fra middelalderen, først og fremst av Rasji, Ibn Esra og David Kimchi. Rabbinerbiblene var stort sett utgitt av jøder eller av jøder som hadde konvertert til kristendommen. Den mest kjente og innflytelsesrike ble utgitt av Jacob ben Chayim i Venezia 1524–25. Den hebraiske teksten som forelå her, den såkalte *textus receptus*, som stort sett bygde på relativt sene middelhåndskrifter, skulle komme til å dominere hebraiske bibelutgaver også til vitenskapelig bruk til langt ut i det 20. århundre.

### Dødehavstekstene<sup>6</sup>

Det eldste kjente eksemplet på en egentlig bibelkommentar, er *Habakkuk-kommentaren* (1QpHab) blant Dødehavstekstene. Dette er et dokument som siterer bibelteksten bit for bit og lar dette følges av en aktualiserende tolkning, som er basert på det prinsipp at profetteksten ikke primært handler om profetens, men om kommentatorens og hans leseres samtid. Denne typen tolkning kalles en *pesjer*. Det gis flere eksempler på slike bibeltolkninger blant Dødehavstekstene.

De første årene forskerne arbeidet med Dødehavstekstene var de særlig interessert i tolkningen av bibeltekster som inneholdt endetids- og messias-forventninger, selv om slike tekster bare utgjorde en liten andel av det samlede tekstmaterialet. Etter hvert har man vist større interesse for tekster som dreier seg om halakhiske spørsmål, dvs. tekster om hvordan man skal leve og ordne seg i livet. De eksegetiske dokumentene blant Dødehavstekstene, dvs. dokumenter som skiller tydelig mellom bibeltekst og tolkning, dreier seg altså kort sagt om endetid og livsførsel.

For øvrig omfatter Dødehavstekstene også kategorier vi alt har nevnt, så som bibeloversettelser. Det er funnet fragmenter av targumer til 3. Mosebok og et noe større materiale til Jobs bok. Tolkende og omarbeidede gjenfortellinger av bibeltekst, såkalt "Reworked Bible", fins for eksempel til Mosebøkene. Til disse tekstene kan vi også regne den kjente Tempelrullen (11Q19), som ligger svært nær 5. Mosebok. Større grad av endring i forhold til bibelteksten, stundom med nyskriving av bibelske episoder og med tydelig vekt på forfatterens standpunkter, finner vi i kategorien "Rewritten Bible". Til den hører den pseudepigrafiske Jubileerboken, som er nevnt ovenfor.

### Midrasj

Begge de to utgavene av Talmud, den babilonske og den palestinske (Jerusalem-talmuden), inneholder lange avsnitt med skrifttolkning (*midrasj*), men disse er ikke organisert som fortløpende kommentarer til bibelbøker eller avsnitt av dem. Man taler om halakhiske og aggadiske midrasjer. *Halakha* betyr livsførsel og er blitt det tekniske uttrykket for jødedommens religiøse lovgivning. *Aggada* betyr fortelling. En halakhisk midrasj fortolker bibelsk lovstoff (i vid betydning av ordet), mens en aggadisk midrasj søker å utvinne moralske og teologiske prinsipper fra en fortellende tekst.

Det oppstod først halakhiske midrasjer til de fire siste Mosebøkene. Noe senere kom aggadiske midrasjer, som ofte innebærer utvidelser av bibelske fortellinger, gjerne utbrodert med et omfattende folkloristisk materiale. Blant dem er f. eks. *Midrash Rabba* (*Genesis Rabba*; *Bereshit Rabba*) til 1. Mosebok. Den omformer på en måte 1. Mosebok fra å være en genealogi og familiehistorie for Abraham og hans etterkommere til å bli en bok om historiens lover og regler for Israels frelse. Fedrehistoriens hendelser blir forvarsler og tegn for senere generasjoner. Midrasjene foreligger som selvstendige

skrifter i tillegg til Talmud og annen rabbinisk litteratur. Men en del midrasjisk materiale er altså innarbeidet i Talmud.<sup>7</sup> Det fins dessuten midrasj-samlinger med en homiletisk tilnærming, dvs. homilier (eller: prekener) i tilknytning til skriftlesningen på sabbaten. Det fins en rekke slike samlinger, kjent som *Tanchuma* eller *Pesikta*. Noen av dem har en tilblivelseshistorie over flere hundre år og kan være slutført først i det niende århundre.

### PaRDeS

Jødisk skrifttolkning er både i fortid og nåtid preget av mange forskjellige metoder og tilnærminger. Disse ble i middelalderen forsøkt systematisert under akronymet PaRDeS ("paradis"), som står for *pesjat* (bokstavelig tolkning), *remez* (implisert mening), *derasj* (homiletisk tolkning) og *sod* (mystisk, allegorisk mening). Grensene mellom disse tilnærmingene kan være flytende, og bruken av de fire begrepene kan variere. Noen har tenkt seg at denne firedeelingen er påvirket av den kristne tanken om den firefoldige skriftutleggelse (*quadrige*).<sup>8</sup> Det kan hende, men de to systemene er på ingen måte identiske.

Vanligst er *pesjat* og *derasj*, som er forståelig for de fleste, mens *remez* og *sod* utgjør esoteriske, kabbalistiske tolkninger som det gjerne advares imot fordi de kan forvirre den uskolerte og føre til feiltolkninger og kjetteri. *Pesjat* er en presumptivt objektiv metode for å finne den bokstavelige meningen i et utsagn ved hjelp av språklig analyse, mens *derasj* er en subjektiv metode som vil gjøre teksten relevant for fortolkerens samtid.

Allerede Hillel (1. århundre) utformet sju hermeneutiske prinsipper, som rabbi Ishmael (2. århundre) videreutviklet til tretten, og rabbi Elieser (2. århundre) til 32. Rabbi Ishmael dannet skole. Hans tilnærming var didaktisk og bokstavelig, idet han mente at Toraen er skrevet i et dagligdags språk og derfor ikke hadde noen skjult mening. I fortsettelsen og

helt frem til opplysningstiden er det to hovedtilnærminger til bibelteksten som dominerer, den bokstavelige (*pesjat*) og den homiletiske (*derasj*).

### Middelalderen

I det åttende århundre oppstod det en egen retning innen jødedommen, som var influert av islamsk skrifttolkning. Det var *kareerne* (karaittene), som betonte en grammatisk og bokstavelig tolkning av bibelteksten. De forkastet den muntlige Tora (dvs. Talmud) fordi de anså den som menneskeskapt.<sup>9</sup> De fikk tilsvaret av filosofen Saadia Gaon (882–942), som satte seg fore å vise at de gamle rabbinernes midrasjer og halakhiske utsagn var basert på en bokstavelig forståelse av bibelteksten. Også han var opptatt av grammatikk og ordforråd, og oversatte Tanakh til arabisk – en oversettelse som rett nok i store deler er temmelig parafraserende. Han skrev dessuten en rekke kommentarer der han vektlegger Skriftens bokstavelige mening. Som unntak aksepterte han bare tekster som motsa den alminnelige fornuft og erfaring, eller som sto i motsetning til andre bibeltekster. Antropomorfistiske utsagn om Gud måtte forstås som en tilpasning til menneskelige talemåter. Som filosof oppfattet han fornuften som en erkjennelseskilde ved siden av Toraen og la derfor vekt på å harmonisere Bibel og filosofi. Med Saadias innsats gikk jødisk bibel-tolkning over fra homiletisk orientering til å vektlegge en direkte og tekstnær utleggelse av Skriften.

Flere av middelalderens store bibeltolkere skulle få varig innflytelse. En av de fremste er Rasji (rabbi Salomo ben Isak, 1040–1105) i Nord-Frankrike. Han, og enda mer hans etterfølgere, la vekt på Skriftens bokstavelige mening. Rasji kommenterte hele Tanakh, og trakk i tillegg til den bokstavelige mening (*pesjat*) tidvis også inn nedarvede homiletiske anvendelser (*derasj*). Den sterke vekten på Tanakhs bokstavelige mening kan ha sin bak-

grunn i et ønske om å motvirke kristne teologers kristologiske tolkning av bestemte avsnitt. Samtidig er det klart at Rasji og hans skole positivt påvirket samtidens kristne bibeltolkere når det gjelder prinsippet om Skriftens grammatiske og bokstavelige mening. Dette gjelder særlig de såkalte victorinerne i Paris.

Mange, kanskje de fleste, fortolkerne benyttet seg av alle de omtalte tolkningsmetodene. Man har talt om en "syntetisk" tilnærming som inkluderer filologiske, filosofiske, bokstavelige og homiletiske elementer. Ledende i så måte var den såkalte spanske skole, med lærde som Abraham ibn Esra (1089–1164), David Kimchi (Radak, 1160–1235) og Moses ben Nachman (Nachmanides, Ramban, 1194–1270). Nachmanides bevarte sin bakgrunn i tradisjonell rabbinisme samtidig som han var preget av mystikken og av og til trakk inn kabbalistiske elementer i sine tolkninger.

Nå var det, som vi har sett, en viss tradisjon for allegoriske skrifttolkninger som var opptatt av Skriftens "indre" eller "åndelige" mening (jf. ovenfor i avsnittet PaRDeS om *remez* og *sod* som eksegetiske tilnærminger).

Den fremste eksponenten for allegorisk bibeltolkning i oldtiden var filosofen Filon fra Aleksandria (ca. 25 fvt – 40 evt), som hevdet at Skriftens egentlige betydning fins i dens "underliggende mening". Rabbinerne på sin side anvendte stundom allegoriske tolkninger homiletisk snarere enn systematisk og prinsipielt gjennomtenkt. F. eks. ble Høysangen tolket om kjærligheten mellom Gud og Israel, og Ordspråkene 31,10–31 om "Den gode kone" ble tolket om Toraen.

Moses ben Maimon (Maimonides, Rambam, 1135–1204) kunne anvende allegoriske tolkninger på tekster han fant problematiske. Profeten Esekjels visjon av tronvognen (Esek 1) og en rekke avsnitt i Ordspråkene uttryk-

ker filosofiske sannheter som ikke bør gjøres kjent for filosofisk uskolerte personer. Stigen i Jakobs drøm (1 Mos 28,10–22) betegner vekst i profetisk kunnskap.

Maimonides advarte mot å allegorisere bibelske lover. Men han erklærte at tekster var allegorisk å forstå dersom de forkynte en endring i naturlovene (i den messianske tidsalder), dreide seg om de dødes oppstandelse eller forutsa den endegyldige ødeleggelse av verden.

### Moderne tid: fire strategier<sup>10</sup>

Det har med god grunn vært hevdet at jødisk middelalder, og for så vidt jødedommens klassiske periode, først tar sin slutt i og med opplysningstiden og emansipasjonen.<sup>11</sup> Det oppstår nå etter hvert et tydeligere skille mellom religiøs jødisk bibeltolkning og en jødisk bibelvitenskap som i metoder og innfallsvinkler ikke skiller seg mye fra den samtidige kristne. Jøders bidrag til bibelvitenskapen er et interessant kapittel for seg, men angår oss ikke her hvor det er den genuint religiøse bibeltolkningen som er tema.

Michael Fishbane legger i sin fremstilling av jødisk bibeltolkning vekt på at bibeltolkning skal tjene det religiøse samfunn (Fishbane 2005, s. 690). Det er derfor ikke tilstrekkelig med bibelvitenskapens analytiske skepsis eller ren faktaformidling.

Fishbane beskriver på denne bakgrunn fire kulturelle strategier for bibeltolkning i moderne jødedom: bibeloversettelse, nye bibelkommentarer, rehabilitering av jødiske middelalderkommentarer og rehabilitering av Skriften som et unikt eller viktig dokument for moderne lesere.

Vi har ovenfor sagt litt om den første strategien og skal ikke gjenta dette her. Noen nyere kommentarer har et apologetisk preg. Som eksempel nevner vi Joseph Hertz (1872–

1946), som var overrabbiner for hele det britiske imperium. Han gav ut en innflytelsesrik bibelkommentar i fem bind (Oxford 1929–36), *The Pentateuch and Haftorahs*. Her hevdes det at Moses har forfattet Mosebøkene, og man vil gjendrive det man oppfatter som farene fra den historisk-kritiske bibelforskning. Kommentaren anvender arkeologiske funn nokså selektivt og bortforklarer farene fra naturvitenskapen. Man anvender selektivt både jødisk og ikke-jødisk bibelvitenskap, men hovedstandpunktet er forsvaret av rabbinismen og tradisjonen.

Et relativt nytt kommentarverk er utgitt av den konservative *Rabbinical Assembly of America* i 2001. Det bærer tittelen "Livets tre" (*Etz Hayim*) og tegner et bilde av Tanakh som et stort tre hvis greiner har påvirket og produsert den omfattende rabbinske jødedom. *Pesjat*-delen henter sitt stoff i det vesentlige fra den langt mer omfattende *Jewish Publication Society Bible Commentary*, noe som skulle borge for en kritisk og ansvarlig presentasjon av de gamle kildene. I tillegg er det en *derasj*-del som samler kommentarer fra hele spekteret av rabbinsk muntlig tradisjon. Man får dermed vist hvordan Skriften har talt og kan tale til forskjellige generasjoner, samtidig som det hjelper leseren til å forstå at Bibelens fortsatte liv er forskjellig fra dens opprinnelige nivåer og mening (Fishbane 2005, s. 693). Kommentaren inneholder også praktisk halakhisk stoff og tar opp en del teologiske temaer i et tillegg. Verket presenterer altså en ny pedagogisk tilretteleggelse for synagogens bruk og forsøker å oppfylle gamle idealer for bibeltolkning i en moderne språkføring.

Samtidig med at det produseres nye kommentarer, forsøker noen å rehabiliterer de gamle. Nechama Leibowitz har etter midten av forrige århundre publisert en rekke bøker på hebraisk og engelsk der hun presenterer en tilnærming til Mosebøkene for ortodokse som har problemer med å akseptere synspunktene

fra historisk-kritisk bibelvitenskap. Hun gir til beste et pedagogisk spørsmål-og-svaropplegg der hun anvender middelalderkommentarer som modeller for moralske, teologiske og litterære anliggender. En fjerde strategi er å vektlegge Bibelens betydning for mennesker å vår tid. Buber og Rosenzweigs bibeloversettelsesprosjekt teller naturligvis med her. Det samme gjør en rekke arbeider av Joseph Soloveitchik (1903–93), ledende ortodoks rabbiner i USA. I en kjent artikkel fra 1965 ("The Lonely Man of Faith") analyserer han 1 Mos 1–2 og finner der to mennesketyper, den rasjonelle som er opptatt av utfordringene fra natur og kultur og forsøker og gjøre verden og menneskeheten bedre, og den religiøse som er opptatt av å hellige tilværelsen med bønn og praksis innenfor rammen av et mer begrenset religiøst samfunn. Her plederes det både for en fornyelse av det jødiske samfunn innenfra, og for et sterkere engasjement i den omgivende verden på same tid.

Med disse eksemplene har vi villet vise hvordan jødedommen etter templets fall har utviklet seg til å bli et gigantisk og vedvarende skrifttolkningsprosjekt. Uten dette vedvarende arbeid med Skriften, ville jødedommen ikke eksistere slik vi kjenner den i dag.

### Noter

<sup>1</sup> Om Talmud, og videre om midrasjer, se Dagfinn Rian, 2003: "Talmud – det transportable fedreland" i *Religion og livssyn*, årg. 15 nr. 1, s. 36–41.

<sup>2</sup> Om apokryfer og pseudepigrapher, se Dagfinn Rian, 1996: Innføring i de apokryfiske bøker = *Bibelselskapets skriftserie 6*. Oslo: Det Norske Bibelselskap.

<sup>3</sup> Om targumer, se Bjørn Olav Kvam, 1993: "Targumlitteraturen, dens opprinnelse, miljø og egenart" i *Chaos*.

Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier, nr. 19, s. 33–47.

<sup>4</sup> Se Melchior's "Forord" i *De fem Mosebøker*. I. Med ny dansk oversettelse. København: Det Mosaiske Troessamfund, 1977.

<sup>5</sup> Om rabbinerbibler, se Dagfinn Rian, 1971: "Den hebraiske bibel. Litt om hebraiske bibelutgaver" i *For Israel og evangeliet*. Festskrift til Magne Solheim på 60-årsdagen 11. juni 1971. Oslo: Den Norske Israelmisjon, s. 119–133.

<sup>6</sup> Om bibeltolkning i Dødehavstekstene, se Anders Aschim, 1997: "Fra tekst til kommentar. Bibeltolkning i Qumranbiblioteket" i Renate B. Eggen og Olav Hognestad (red.): *Dødehavsrullene*. Funn og forskning i 50 år = *Relieff* nr. 39. Trondheim: Tapir Forlag, s. 211–225.

<sup>7</sup> En katalogisk oversikt over de viktigste midrasjene fins i Hans Kvalbein, 1984 (red.): *Blant skriftlærde og fariseere*. Jødedommen i oldtiden. Oslo: Verbum Forlag, s. 245–246.

<sup>8</sup> Om *quadriga*, se Sven Ingebrand, 1972: *Bibeltolkningsproblematikk*. En historisk oversikt. Stockholm: Verbum, s. 115–131.

<sup>9</sup> Om kareerne, se Sara Reguer, 2003: "Judaism in the Muslim World", s. 131–141 i *Neusner & Avery-Peck*, se særlig s. 132–133.

<sup>10</sup> Til det følgende, se Fishbane 2005, s. 690–694.

<sup>11</sup> Se Karl-Johan Illman og Tapani Harviainen, 1997: *Judisk historia = Religionsvetenskapliga skrifter* nr. 14. Åbo: Åbo akademi, s. 11–13.

## Litteratur

Elgvin, Torleif (2004, red.): *Dødehavsrulene*. I serien Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske Boklubbene.

*Encyclopaedia Judaica* (1971), vol. 4, sp. 889–915: "Bible. Exegesis and Study". Jerusalem: Keter Publishing House.

Fishbane, Michael (2005): "Bible Interpretation", s. 680–704 i Martin Goodman (red.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford og New York: Oxford University Press.

Groth, Bente (2000): *Jødedommen*. Oslo: Pax Forlag.

Groth, Bente (2002, red.): *Jødiske skrifter*. I serien Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske Boklubbene.

Neusner, Jacob & Alan J. Avery-Peck (2003, red.): *The Blackwell Companion to Judaism*. Blackwell Publishing.

Stemberger, Günter (1999): "Schriftauslegung. I. Judentum", s. 442–457 i *Theologische Realenzyklopädie*, Band 30. Berlin og New York: Walter de Gruyter.

**Dagfinn Rian, førsteamanuensis på institutt for arkeologi og religionsvitenskap ved NTNU, adr: dagfinn.rian@hf.ntnu.no**

**Nora S. Eggen:**

## Tilnærminger til Koranen. Om tolkning i islamsk tradisjon

*Store deler av islamsk tenkning baserer seg på teksttolkning. Tekstgrunnlaget er først og fremst Koranen, åpenbart og skrevet ned på 600-tallet, dernest overleveringer fra profeten Muhammad, og så, med stadig synkende grad av autoritet, overleveringer fra Profetens følgesvenner og fra senere lærde og vise. Her skal vi befatte oss med tolkning av koranteksten. Det spenner fra forklaringer som dreier seg om å forstå meningsinnholdet i konkrete ord, til tyding og fortolkning av påbud og forbud, til omfattende utlegninger i forlengelsen av en eller flere ayaer.*

Allerede på Profetens tid ble det tolket, og Profeten antydte selv noen metoder man kan bruke i tolkningen. Siden hans tid, altså gjennom drøyt 1400 år, har det i hver generasjon fremstått nye fortolkere; i noen perioder flere, til andre tider færre. Noen er blitt stående, andre er glemt. En muntlig og skriftlig kunnskapstradisjon omkring skrifttolkning har stadig vokst og utviklet seg, og den akkumulerte mengden litteratur er stor. Mange av disse verkene inngår også i dag i en høyst levende tradisjon og diskurs. I denne artikkelen vil jeg introdusere noen sentrale redskaper, kilder og tilnæringsmåter som vi finner beskrevet både i den teoretiske litteraturen omkring korantolkning og i de tolkende verkene.

### Koranen

Det er blitt holdt frem at den eneste måten man kan definere Koranen på, er å resitere den fra første til siste bokstav. Bare på den måten kan teksten beskrives uten å reduseres. Med en mer teoretisk tilnærming vil Koranen defineres som: Allahs ord åpenbart til Muhammad på arabisk språk gjennom engelen Jibril og overlevert gjennom mangfoldige vitnemål.

Med en slik definisjon blir det teologiske utgangspunktet for teksten fastslått, nemlig at den er en åpenbaring, og som sådan komplett

og opphøyd. Samtidig er den gitt i ett bestemt språk, arabisk, og på én bestemt tid, Muhammads tid. Etter Muhammads tid er teksten forvaltet av mennesker, om enn beskyttet av Gud. Det metafysiske, guddommelige ordet trådte dermed inn i en menneskelig sfære i tid og rom. Gjennom dette oppsto også behovet for tekstarbeid og tolkning. Dette erkjennes i islamsk kunnskapstradisjon, hvor den sentrale teoretikeren al-Zarkashi (d. 1392) slår fast at forbeholden tolkning, hvor fortolkeren ikke foregir å utsi den endelige og eneste sannheten om teksten, både er tillatt og tilrådelig. Korantolkning betraktes imidlertid som en from vitenskap, hvor den underliggende erkjennelsen som etter tradisjonen kjennetegner enhver oppriktig koranfortolker, er: *Allahu alam* – Allah vet bedre.

### Koranvitenskapene

Til Koranen knytter det seg en rekke vitenskapsdisipliner. Koranvitenskap i generell forstand dreier seg om den viten og innsikt som Koranen formidler om Gud, om menneskets liv i det dennesidige og det hinsidige og de praktisk-juridiske forordningene. Koranvitenskapene (*ulum al-Quran*) i spesifikk forstand dreier seg imidlertid om et sett disipliner som har som formål å etablere teori knyttet til to overordnede formål: å etablere

teksten og å forstå og redegjøre for tekstens implikasjoner. Koranvitenskapelige verk tar teoretisk (men gjerne rikelig belagt med eksempler), for seg blant annet tekstkritikk, tekstorganisering, tekstens muntlige og skriftlige representasjon, språklig og stilmessig analyse og tolkningsteknikker. Alt dette danner det teoretiske fundamentet for *tafsir* – korantolkning.

Tafsir dreier seg om forklaring og tolkning av koranteksten, gjerne med hjelp av de redskap og teknikker som er beskrevet i koranvitenskapene. Historisk utviklet tafsir seg i forkant av de teoretiske disiplinene, som derfor kom til å utgjøre en systematisering av teorigrunnlaget for en overlevert kunnskapstradisjon. De mest sentrale tolkningsredskapene er knyttet til tekst, språk og forhold rundt ulike kontekster.

### Tekst

Teksten foreligger i to former; en skriftlig dokumentasjon og en muntlig overlevering. I det arabiske alfabetet finnes det 17 grafiske former som uttrykker 28 konsonanter. Skillet mellom ulike konsonanter med samme grafiske form fremkommer gjennom punkter over og under bokstaven. Vokalene fremstilles grafisk med små tegn over og under disse konsonantene. Den skriftlige dokumentasjonen av Koranen er i sin først nedtegnede form, den *uthmanske mushaf*, en skjelettekst bestående av konsonatrepresentasjoner uten verken punktering eller vokalisering. I noen grad åpner denne skjeletteksten for ulike lesninger av ord. Den muntlige overleveringen er den resiterte teksten overlevert fra generasjon til generasjon. I denne muntlig resiterte teksten er åpenbaringen naturlig nok fullt ut representert. Men det finnes også enkelte varierte lesninger.

I en overlevering fra Profeten heter det at koranteksten ble åpenbart i syv *ahruf*. Ordet *ahruf* (entall *harf*) er i seg selv mangetydig, og overleveringen er blant annet blitt forstått slik at koranteksten har syv ulike aspekter, ble åpenbart i syv ulike dialekter, eller med syv synonymmer for alle ord. Uansett hvordan den

er forstått, er det alminnelig enighet om at det finnes autentiske tekstuelle varianter som alle er likeverdige og alle er Koranen. utfordringen er å luke bort de ikke-autentiske variantene og å finne frem til de variantene som er autentiske, altså å etablere teksten. I den tekstkritiske undersøkelsen blir de to representasjonene av teksten holdt opp mot hverandre for å etablere tekstens ordlyd. Her undersøkes teksten etter tre kriterier: 1) overensstemmelse med skjeletteksten, 2) overlevering av tilstrekkelig mange tilstrekkelig pålitelige kilder og 3) språklige kriterier.

Historisk ble det store tekstkritiske arbeidet utført på 700- og 800-tallene. Det som ble betraktet som autentiske varianter, ble samlet i et antall lesetradisjoner, gjerne gitt som syv, ti eller fjorten og oppkalt etter én av de sentrale skikkelsene i lesetradisjonene historie, for eksempel Hafs eller Warsh. Den mest utbredte lesetradisjonen i dag er etter Hafs, og de fleste av dagens trykte utgaver av Koranen, hvor skjeletteksten er fylt ut med konsonantskillede punktering og vokalisering, viser denne lesetradisjonen. Også tvilsomme og ikke-autentiske varianter ble samlet i egne verk. Selv om de ikke var med i det etablerte tekstgrunnlaget, ikke var Koranen, kunne de tjene som grunnlag for tolkning og utlegninger, slik også autentiske varianter kan.

I Koranens første sure, al-Fatiha – Åpneren (1:4), finner vi ordet *malik* i de fleste lesetradisjoner, men ordet er også lest *mālik* (i Hafs) med forlenget a-lyd. Begge disse lesemåtene er autentiske etter kriteriene nevnt overfor. I flere koranforklaringer er det her bemerket at når Allah på denne måten både beskrives som *malik* – hersker, og som *mālik* – eier, utfyller de to lesemåtene hverandre, og tekstvariantene er dermed et uttrykk for tekstens meningsfylde.

Det potensialet som ligger i tekstens iboende mangfold gjennom lesetradisjonene, er utnyttet opp gjennom historien. I det vi ser av tolkningstrender i dag er det imidlertid mindre interesse omkring denne siden av teksten.

### Språk

En viktig del av tolkningsprosessen er språklig analyse, og her inngår etymologiske betraktninger, analyse av Koranens ordbruk og semantiske strukturer og stilstudier.

Det arabiske vokabularet er bygget opp omkring (vanligvis) tre rotkonsonanter, og i denne roten ligger gjerne en grunnbetydning som så får sine ulike aspekter og utvidede betydning i et ofte stort antall avledninger. Vi har sett noen refleksjoner rundt ordene *malik* og *mālik*. Den felles roten m-l-k har også avledningene *mulk* – styre, *milk* – eiendom, *malak* – engel. En tolkning kan utnytte og analysere dette systemet til å finne semantiske strukturer i teksten.

Også Koranens spesielle måte å sette sammen ord og uttrykk kan tjene som tolkningsredskap. Et eksempel er ordet *rabb* – ofte oversatt «herre» eller «mester», men som også inne-



holder betydningen «en som danner, lærer opp og har omsorg for». I koranteksten omtales Allah ofte som *rabb*, og da alltid i en grammatisk konstruksjon som uttrykker eierskap og relasjon: *rabbu l-alamīn* – verdenenes Herre, *rabbuk* – din Herre, *rabbu l-samawati wal-ard* – himlenes og jordens Herre. Her danner språket et grunnlag for å tolke det gudssynet som fremkommer i Koranen.

På samme måte er Koranens stil et slikt grunnlag. I de første fire ayaene i sure Åpneren (1:1-4) omtales Allah i tredje person, som Den barmhjertige, Forbarmeren, som Den som lovprisningen tilkommer og som er Herren over dommedag. Så, i aya 5, skjer et plutselig skifte over til bønn holdt i direkte tale: Deg tilber vi. I korantolkningen er dette sett som et stilistisk uttrykk for forholdet mellom Allahs opphøydhed og den nære relasjonen mennesket likevel kan ha til Ham gjennom bønn, tilbedelse og adlyding.

Den amerikanske professoren Amina Waduds reflekterer rundt Koranens begrep *zawj* – partner. I arabisk språk er dette et kjønnsnøytralt begrep, og Wadud mener denne kjønnsnøytraliteten også må reflekteres i korantolkningen i større grad enn tradisjonell tolkning viser. Dermed må for eksempel de paradisiske skapningene i 2:25 og 3:15 ikke tolkes og oversettes med kjønns spesifikke begreper som «kvinner» eller «hustruer», men nettopp med det kjønnsnøytrale «partnere».

### Kontekst

I tradisjonell tolkningsteori forstås tekstens kontekst i tre betydninger. Den historiske konteksten for åpenbaringen av bestemte surer eller passasjer viser til en generell eller konkret foranledning – en situasjon. Den konseptuelle konteksten er den enkelte passasjens plassering kronologisk i åpenbaringsrekkefølgen. Og den strukturelle konteksten er den enkelte passasjens plassering i tekstens orden. Hvis det finnes overleveringer om den historiske konteksten, vil disse gjerne benyttes i tolkningsprosessen for å forklare både ord og

uttrykk og deres implikasjoner. Både konseptuelle og strukturelle forhold er dessuten momenter som gjerne tas i betraktning.

I moderne tolkning ser vi også tendenser til en kontekstualiserende tolkning, altså at teksten må forstås og tolkes relativt i forhold til den historiske konteksten i 600-tallets Arabia, hvor den ble åpenbart.

### Kilder

Når Profeten ble spurt om ordet *zulm* i sure 6:82, henviste han til sure 31:13 hvor *zulm* forklares som å sette noen eller noe ved Allahs side. Dermed forklarte han ordet samtidig som han antydte en metode for tolkning; forklaring av koranteksten ved koranteksten (*tafsir al-Qur'an bil-Qur'an*). Dette kan vi kalle en *intertekstuell* tolkning, hvor tekstens ulike deler sees i lys av hverandre. Dette er fremholdt som den ypperste kilden til forståelse av teksten, både i klassisk og moderne tolkningsteori.

Ofte vil også overleveringer om og fra profeten Muhammad tjene som kilde for forståelse og tolkning. Det er én av de kildene som ligger til grunn for *intertekstuell tolkning*, hvor ulike tekster står i dialog med hverandre og sees i lys av hverandre. Det dreier seg imidlertid om tekster med ulik autoritet. I alminnelig islamsk sunni-teologi betraktes Profetens ord og praksis som en form for åpenbaring, selv om den har lavere autoritet enn koranteksten. Andre tekster, overleveringer fra Profetens følgesvenner og senere lærde og vise, vil som nevnt ha enda lavere autoritet. Innenfor shia-teologien stiller spørsmålet om tekstens autoritet seg noe annerledes, og overleveringer fra Ali og de ufeilbarlige imamene betraktes her på lik linje som overleveringer fra Profeten.

Også elementer utenfor det som er definert som autoritative tekster, kan bringes inn i tolkningsprosessen. I en slik *ekstratekstuell* tolkning er det duket for enda flere diskusjoner omkring hva som kan være legitime kilder. Spekteret er bredt, fra arabernes språkbruk på Profetens tid, til sufimesteres åndelige innsikt til input fra moderne naturvitenskap.

I henhold til en overlevering fra Profeten inneholder hver aya en ytre mening (*zahir*) og en indre mening (*batin*), hvert ord har en normativ (*hadd*) og en åndelig (*matla*) side. Her fremgår det at koranteksten har flere lag, og overleveringen legitimerer at teksten leses i flere lag. Det går ikke frem om Profeten angir noen prioritering mellom de ulike lagene, og dermed eksisterer de side om side. Det gir utgangspunktet for den prinsipielle diskusjonen tolkningsteoretikerne til alle tider har befattet seg med: Er det den ytre, åpenlyste meningen som skal prioriteres eller den indre, skjulte?

De fleste fortolkere vil påpeke at en fortolking av tekstens indre mening, ofte kalt *tawil*, ikke må gå på bekostning eller stå i motstrid til en forklaring av dens ytre mening, ofte kalt *tafsir*. Men forøvrig vil tolkningsrommet variere mellom ulike tenkere.

### Tilnæringsmåter

Både valg av kilde og tolkningsrom henger sammen med tilnæringsmåte. Få fortolkere benytter seg utelukkende av én eller av én type kilde, eller har én tilnæringsmåte. Den samlede tolkningstradisjonen og de enkelte verkene er mangfoldig og viser bruk av ulike kilder så vel som ulike tilnæringsmåter.

Ibn Abbas (d. 688) var Profetens yngre fetter. Han levde tett sammen med Profeten i hans senere år, og overlevde ham med over et halvt århundre. Han viet seg til å samle kunnskap om Profeten og om Koranen, og han rakk å overlevere mye av denne kunnskapen. Ibn Abbas' forklaringer baserte seg på et inngående kjennskap til koranteksten, til Profetens sunna, og til arabernes poesi og språkbruk, som han betraktet som en viktig ekstratekstuell kilde til innsikt i Koranens meningsinnhold. Overleveringer av Ibn Abbas' utlegninger viser at hans forklaring så å si utelukkende består av leksikalske bemerkninger til enkelte ord og uttrykk og slik sett utgjør en form for parafrase av teksten.

Dette er en *språklig tilnæringsmåte* som senere er fulgt opp av mange, som i det også i

dag svært utbredte og populære verket *Tafsir al-Jalalayn* (Jalal al-Din al-Mahalli, d. 1459 og Jalal al-Din al-Suyuti, d. 1505). Også den populære egyptiske shaykh al-Sharawi (d. 1998), hvis folkelige forelesninger stadig sendes i reprise på arabiske TV-kanaler, brukte denne tilnæringsmåten, nå med parafrase til et gangbart egyptisk. Som vi har sett er også den språklige tilnærmingen aktuell for moderne fortolkere, som Amina Wadud. Her legges det ofte vekt på å finne frem til de semantiske strukturene som ligger i teksten og gjennom dette utsi noe om tekstens overordnede budskap.

I en *historisk tilnæringsmåte* er det åpenbaringskonteksten som får spesielt fokus. Noen deler av Koranen ble åpenbart i forbindelse med konkrete hendelser, og disse hendelsene refereres gjerne for å forklare hva teksten betyr og hva den innebærer, for eksempel hvilke sharia-juridiske konsekvenser den kan få. al-Tabaris (d. 923) monumentale verk består i det alt vesentlige i overleveringer, hvor en stor del er nettopp slike beretninger omkring spesifikke omstendigheter og foranledninger omkring åpenbaringene. Imidlertid er overleveringene ofte nokså knappe i formen. For andre fortolkere er nettopp slike historiske omstendigheter anledninger til å hengi seg til lengre narrativer. Sure 112, Enhetsbekjennelsen, blir i henhold til overleveringer åpenbart som et tilsvarende til de arabiske hedningenes spørsmål til Muhammad om den guddommen han talte om. Der mange fortolkere gjengir denne historien over fire-fem linjer, bruker derimot Muqatil (d. 767) flere sider, utbrodert med mange detaljer som ikke er kjent fra andre kilder.

En annen forståelsesramme danner seg gjennom en *samtidshistorisk tilnæringsmåte*, hvor tekstens kontekst ikke bare forstås som åpenbaringsøyeblikket, men som leserens kontekst. Mange av de store fortolkerne har ikke bare hatt rent filologiske interesser, men også teologiske, ideologiske og politiske. al-Razi (d. 1209) diskuterer i sin *tafsir* ofte med

shia, mutazila og andre aktører i sin samtid, og posisjonerer seg i forhold til dem i teologiske og ideologiske spørsmål. Aktører sent på 1800-tallet som Muhammad Abduh (1905) og Rashid Rida (d. 1935), og Sayyid Qutb (d. 1966) på 1900-tallet var på ulike måter opptatt av hvordan Koranens budskap skulle forstås i deres samtid. Alle disse tilstrebet likevel et mest mulig lyttende forhold til teksten.

I en *historisk-kritisk lese måte*, hvor leserens dras mer direkte inn i tolkningsprosessen, vil man ikke bare søke tekstens relevans i egen samtid, men også gå inn i en dialog med teksten. Fazlur Rahman (d. 1988) er en tenker i moderne tid som har vært opptatt av denne tilnærmingen til Koranen. Han mente det var viktig å identifisere Profetens samtid, men ikke legge vekt på enkelthendelser i forbindelse med de enkelte åpenbaringene. Han snakker om en dobbel bevegelse. Først må man forstå datiden i alle dens aspekter og det helhetlige budskapet Koranen ga til datidens mennesker. Deretter må dagens sosiohistoriske prosesser analyseres for på nytt å implementere de koranske verdiene.

Denne lese måten tenderer også mot en *rasjonalistisk tilnæringsmåte*, hvor intellektet får fungere som en ekstratekstuell kilde (*tafsir bil-rai*), ikke bare tjene som et instrument for å forstå. Nevnte al-Razi blir ofte nevnt som en eksponent for denne tilnæringsmåten. Når for eksempel de troende i 2:256 blir oppfordret til å holde fast ved *al-urwati l-wuthqa* – det mest pålitelige bånd, hevder nevnte al-Tabari at det ganske enkelt dreier seg om å holde fast ved troen, mens al-Razi mener det dreier seg om å holde fast ved troen gjennom en intellektuelt basert tilslutning og overbevisning. al-Zamakhshari (d. 1144) fremholder på sin side at *al-urwati l-wuthqa* er indre sikkerhet som følger av refleksjon og utledning fra sansbare erfaringer. På denne måten reflekteres al-Razi og al-Zamakhsharis respektive *ahsari* og *mutazili* ståsted.

Den rasjonalistiske tilnæringsmåten følges gjerne av en argumentativ fremstillingsform,



som både tradisjonister som Ibn Hanbal (d. 855) og sufier som Ibn al-Arabi (d. 1240) var skeptiske til. Ibn al-Arabi mente at budskapet om de grensene Allah (hadd) har satt, bare er tilgjengelig gjennom åpenbaringen selv, og at intellektuelle resonnementer også kommer til kort når det gjelder å oppnå innsikt i Koranens åndelige realiteter (matla). Denne innsikten kan derimot være tilgjengelig for den som bruker sin intuisjon og sine følelser, men en slik åndelig tilnæringsmåte resulterer ikke nødvendigvis i noe som kan verbaliseres eller formidles. Hans eget forfatterskap viser imidlertid et forsøk på en slik formidling. Ibn al-Arabi henviser blant annet til Jafar al-Sadiq (d. 765). Referanser til Jafars tafsir finner vi i verk fra alle de ulike kunnskaps-tradisjonene i islam, men han nyter ulike former for autoritet. Som shia-imam har han en absolutt autoritet, som sufi-shaykh har han den autoriteten som følger av mystisk innsikt, og som sunni-lærd har han autoritet i kraft av sin kunnskap og tradisjon overført fra

Profeten og hans følgesvenner. Hans forfatterskap og posisjon illustrerer hvordan debatter omkring tolkning i islamsk tradisjon er knyttet til spørsmål om autoritet og kvalifikasjoner. Samtidig illustrerer det hvordan aktørene i de ulike delene av kunnskapstradisjonen innenfor korantolkning trekker på hverandre og på et felles kildegrunnlag, og hvordan mangfold ofte er den beste beskrivelse også hva angår tilnæringsmåte.

#### Note:

Videre utdypninger og referanser finnes i Nora S. Eggen: *Koranen. Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*. Oslo, Solum forlag 2007.

**Nora Eggen, forfatter, cand.philol med arabisk hovedfag**  
adresse: [noraeggen@hotmail.com](mailto:noraeggen@hotmail.com)

## **Knut A. Jacobsen:** **Hellige landskap som teksters kontekst i hinduismens tradisjoner**

Ved hjelp av orientalistene, de tidligste forskere på indiske språk og samfunnsforhold, som ofte arbeidet som administratorer for det engelske kolonierredømmets institusjoner, ble hinduismen konstruert som en samling av tekster ordnet i kronologisk rekkefølge. Religion, etter kristent protestantisk mønster, ble forstått som tekster og prester, og orientalistene arbeidet sammen med hinduistiske lærde fra brahminfamilier for å konstruere denne tradisjonen med tekster og prester som basis for hinduismens identitet og historie. Dette var også forbundet med et ønske fra flere av hinduismens lærde om at hinduismen skulle bli forstått som en religion med hellige bøker. En forbindelse med indisk nasjonalisme finnes også. I denne konstruksjonen av religion som tekster og prester ble de eldste tekstene sett på som de viktigste. Tekstens prinsipielle rolle for hinduismen ble forstått som omvendt proporsjonalt med tekstens nærhet i tid. Jo eldre teksten var, jo mer høyverdig behandling hadde den krav på. Tekstene i seg selv var ikke konstruksjoner, for tekstene eksisterte, men det var forståelsen av religion som en samling av (nedskrevne) tekster som var ny.<sup>1</sup> At hinduismen feilaktig ble konstruert som en samling nedskrevne tekster ordnet i kronologisk rekkefølge, betyr ikke at det ikke finnes tekster i hinduismen. Tvert imot, i hinduismen er antallet hellige tekster nesten ubegrenset. Nye tekster produserer daglig. Hinduismen har også en rekke tekstorienterte retninger. Konstruksjonen dreier seg om å skape hinduismen som en enhetlig religion med en linær

historie som begynner med Vedaene, følges av Dharma-tekstene, deretter *Mahabharata* og *Ramayana*, *Purana-tekstene*, de filosofiske *sutra-tekstene*, Shankara og advaita vedanta, og videre teologiske skrifter fra et uttall forskjellige retninger (vishnuittiske, shivaitiske og shaktistiske). Det som er feilen her, er at religion ikke er tekster, men religion er noe mennesker gjør. Tekster er ikke religion, men de er redskaper som anvendes av mennesker i religion. Mennesker bruker religiøse tekster på ulike måter: til adferdskontroll, fordypelse og innsikt, resitering i ritualer for ulike formål, ideologi for å sikre seg privileger eller til å markere overlegenhet, osv. I hinduismen har teksten som muntlig overlevering ofte hatt like høy eller høyere status enn det skrevne ord. Skrivere har hatt lav status i hinduismen, mens den lærde er panditen som kan tekster utenat.<sup>ii</sup>

#### **Tekster**

Religioner gir ofte grunnlag for produksjon av tekster, og i hinduismens tilfelle, et enormt antall. Vedatekstene har vært forbundet med brahminenes religion. De brukes i deres ritualer, og av deres teologer og filosofer. I hinduismen deles Veda, som er en del av hinduismens tekster som ikke tenkes å ha vært forfattet av mennesker (apaurusheya), i to på dette grunnlag. I ritualene er det som resitert lyd tekstene er hellige. Den filosofiske skolen purva mimamsa er en teksttolkningsfilosofi som forholder seg til denne delen av de åpenbarte Veda-tekstene. Den er en interessant og understudert filosofisk retning.<sup>iii</sup> De

mange vedanta-retningene er fortolkninger av innsiktsdelen av Veda (Upanishadene). Forholdet mellom selvet, Gud og verden er det sentrale i de ulike tolkningene i vedantaskolene. De fleste er teistiske, dvs. har et personlig gudsbegrep. Upanishadene blir tolket på svært ulike måter og har gitt opphav til en enorm fortolkningsstradisjon. Teksten Brahmasutra, som gir en tolkning av Upanishadene, ble gitt ulike tolkninger av flere sentrale teologiske skoler. Siden Upanishadene ble regnet som apaurusheya, kunne ulike tros-samfunn få sine gudstradisjoner og sin rituelle praksis legitimert som vedisk ved å vise at teologien hadde grunnlag i Upanishadene, som er en del av Veda. Dette skapte en enorm kommentarlitteratur. Generelt kan det sies at om tekster har en omfattende tolkningslitteratur, betyr det at de har vært sentrale for sitt innhold i hinduismen. Dette gjelder tekster som Upanishadene, *Bhagavadgita*, de filosofiske *sutra-tekstene*, og tekster som *Bhagavata-purana*, *Devimahatmya*, *Manusmriti*, og en rekke tekster innen de ulike kunnskapstradisjonene forbundet med hinduismen som astrologi, ayurveda, vastushastra, grammatikk og verselære.

I India ble ikke nye tanker presentert ved at man skrev en ny bok, men det nye ble presentert i kommentartekster til tekster som hadde hellig autoritet. Slike tolkningstekster er ofte svært tekniske, og de kommenterer på hvert eneste ord i tekstene de gir tolkninger av. De redegjør også for alle mulige gale tolkninger, kalt *purvapaksha*, og som de motbeviser en etter en, før de presenterer sin egen tolkning. Kommentartekster genererte nye tekster som var tolkninger av kommentartekstene, som igjen genererte nye tekster, osv. Slike tolkningstekster kalles *bhashya*, *vritti* og *varatika* alt ettersom de er tolkninger av sutra-teksten, tolkninger av kommentartekster på sutra-teksten eller av kommentartekster på kommentartekster, osv.<sup>iv</sup>

Selv om tolkningslitteraturen er enorm, har teksten som lyd, dvs. som lydvisjon pro-

duert i rituelle sammenhenger, hatt like stor betydning som teksten som mening. For de fleste hinduer har egentlig teksten som lyd vært viktigere enn teksten som mening. Disse lydvisjonene tenkes å kunne forandre virkeligheten, enten ved at ritualene virker av seg selv, eller ved at de når til guddommen og slik bringer ønsket resultat. Sanskritspråket er i seg selv hellig, og mantraer er komprimert hellig språk. Lyden Om, som består av a, u og m, inneholder all lyd, begynnelsen, midten og slutten. All lyd kommer fra Om-lyden som ofte identifiseres med brahman. I hinduismens lydfilosofi, *shabdabrahman*, 'Brahman som lyd', regnes den uttalte lyd som en lavere form for lyd enn tankens indre lyd, og finere enn denne igjen er lyden av tanken før den er tenkt. Og bakenfor lyden som tanke før tanken er tenkt, er selvet, det uendelige prinsippet i mennesket, guddommen som mennesket virkeliggjør i frelsen, opprinnelsen til den hellige lyden Om.

I hinduismen er ikke sannheten noe som ble åpenbart i begynnelsen, men er noe enkeltindivider kan virkeliggjøre her og nå. *Jnana* eller *vidya*, 'viten', 'erkjennelse' eller 'innsikt', dvs. uvitenhetens opphør, er et mål som er mulig i dette livet. Denne sannheten som må virkeliggjøres slik at den er en umiddelbar opplevelse, kan gå ut på at alt er Shiva, også hver enkelt person, at verden egentlig er perfekt, og at det er uvitenhetens slør som får oss til å oppleve verden som lidelse og noe annet enn Shiva. Verden er egentlig Gud, Shiva eller *brahman*, og hvis vi ikke ser det slik, er det ikke verden det er noe galt med, men vår måte å oppfatte den på. All forandring starter med oss selv. Meditasjon er derfor en sentral religiøs praksis i deler av hinduismen. Sannheten overstiger tekster og språket. Tekstene kan fortelle at det er et evig prinsipp i mennesket som ikke dør når kroppen dør, og at makten i universet tilhører Shiva, Vishnu, eller Mahadevi, osv. Denne sannheten kan mennesket selv virkeliggjøre ved meditativ praksis, eller, mest vanlig, ved guddommelig nåde.



### Landskap

Mye av det som opp til nå er blitt beskrevet er til en stor del elitens religion. For de fleste hinduer er religion en daglig praksis knyttet til guder, ritualer og fortellinger, og særlig til avbruddene fra dagliglivet: hinduismens mange religiøse fester. Fortellingene om gudene finnes i tekster, i eposene (*Mahabharata* og *Ramayana*), i *Purana-tekstene* og ikke minst i muntlige fortellingstradisjoner. Disse fortellingene fant ikke sted i en himmelsk verden, eller i en abstrakt strukturalistisk litterær virkelighet, de fant sted på jorden. Ifølge hinduismens lære fant de sted særlig i det indiske landskapet. De hellige fortellingene finnes i et religiøse geografisk landskap. Fortellingenes kontekst er derfor særlig den hellige geografi. India er et fortalt landskap og fortellingene er forbundet med tusenvis av helligsteder. Hellige steder kan være del av nettverk av steder som dekker store områder. Pilegrimer drar for å oppleve stedene der fortellingene fant sted og der gudenes virksom-

het i tidligere tider fremdeles avgir kraft. I Braj, områdene rundt Vrindavan og Mathura i Uttar Pradesh fant fortellingene om Krishna sted. Her kan pilegrimer reise i dagevis gjennom Krishna-mytologien. Skilter forteller pilegrimene hvor de enkelte hendelser fant sted. Fortellingene om Rama og Sita har sin hellige geografi i Ayodhya og Citrakut i Uttar Pradesh, i Rameshwaram i Tamil Nadu og mange andre steder. Også til gudinnen er det et nettverk av pilegrimssteder, kalt *shaktipit-haer*, som dekker hele India. Selv stedet der Gudinnen Durga drepte demonen Mahishasura finnes på jorda, på Camunda Hill sør for Mysore i Karnataka.<sup>v</sup> Pilegrimer flokker seg hit for å nyttiggjøre seg av den gode kraften som fremdeles finnes her.

Fordi religion i India i økende grad er blitt et redskap i kampen om politisk makt, er religionens sammenblanding av historie og hellige fortellinger blitt en utfordring for den sekulære politikken i India. At den hellige geografi er konstruert, er det liten tvil om,

men det betyr ikke at det ikke noen ganger kan ligge historiske personer eller hendelser til grunn. Men mange stedsnavn er mye yngre enn fortellingene og referansene til steder har derfor ofte liten historisk verdi. Steder kan ha fått navn etter fortellingene og ikke omvendt. Stedene kan ha skiftet navn nettopp for å få status ved å bli knyttet til fortellingene. Et eksempel er byen Ayodhya i Uttar Pradesh som fikk dette navnet under Guptaene (320-500 e.v.t.) da Guptaerskerne flyttet hovedstaden fra Patna til byen Saketa og omdøpte byen til Ayodhya. Dette skjedde lenge etter at Ramayana var skrevet ned, antakelig for å knytte Guptaene sterkere til vishnuismen og slik sterkere legitimere deres makt.<sup>vi</sup> Lanka, et annet sentralt navn i Ramayana, refererte høyst sannsynlig ikke til dagens Sri Lanka, for øya fikk dette navnet først i de tidlige århundrene etter vår tidsregnings begynnelse. Å knytte hellige fortellinger til landskap var en måte hinduismen spredde seg på. Landskapet ble innordnet i hinduismens mytologiske og rituelle univers. Dette foregikk særlig fra Gupta-perioden og senere, og fortsetter i vår tid. Hvordan denne stedliggjøringsprosessen av fortellingene foregikk, behandler jeg et annet sted og er ikke fokus for denne artikkelen,<sup>vii</sup>

Landskapliggjøring av myter og fortellinger gir opphav ikke bare til guddommelige landskap, omfattende tempelbygging, pilegrims-trafikk, økonomiske inntekter og en rekke arbeidsplasser til prester i et vanskelig arbeidsmarked, men landskapliggjøring av myter har et nært slektskap til nasjonalisme og kan også gi opphav til konflikter. Hellig geografi handler også om religiøst eierskap til landskap. Som følge av nasjonalismen er religiøst eierskap blitt forsøkt forvandlet til historiske fakta. Striden om Ayodhya som hinduistisk helligsted, har en mer enn 150 år lang historie og er ikke avsluttet.

Høsten 2007 oppsto en ny konflikt knyttet til Rama-fortellingene. Denne gangen dreier konflikten seg om Ram Setur, broen fra India

til Sri Lanka som Rama og apehæren bygget, i følge Ramayana.<sup>viii</sup> En slik grunne finnes mellom India og Sri Lanka, og mange religiøse ledere i hinduismen tror denne naturlige grunnen er laget av mennesker og guder. Den indiske staten startet i 2007 arbeidet med å sprengne en renne gjennom grunnen for å forkorte skipsruten mellom Kerala og Tamil Nadu for at skipstrafikken ikke skulle måtte gå rundt Sri Lanka. Sentralregjeringen, regjeringsalliansen ledet av Kongresspartiet, stoppet byggingen midlertidig for ikke å risikere å miste velgere blant hinduene. Det politiske partiet Bharatiya Janata Party (BJP) som mobiliserer på en hindu-identitet har startet sablasling for å slå politisk gevinst på mulige sårede følelser blant hinduer. Også hinduistiske religiøse organisasjoner knyttet til BJP deltar for å hindre byggingen. Denne konflikten som nå skapes, er en påminnelse om at helligsteder ikke bare handler om fortellingenes lokalitet, men også om politisk eierskap. Tolkning av tekstene knytter identitet til geografi og politikk.

En måte hinduismen har spredd seg på er ved å helliggjøre landskap. Dette har integrert større områder og har ført den brahminske kjernetradisjonen til de fleste områder i India.<sup>ix</sup> Men erobring av steds hellighet er også en form for underleggelse. Ved å knytte områder til fortellinger og tekster, underlegges det geografiske rommet til mytene. I hinduismen er tekster og helligsteder knyttet sammen, og pilegrimstradisjoner har gitt denne forbindelsen et institusjonelt mønster med tempelkonstruksjon, pilegrimsprester (pandaer), religiøse organisasjoner, og politisk og økonomisk makt. Mye av dette mønsteret finnes også i andre religioner, men hinduismen særpreges antakelig ved å ha spredd seg gjennom systematisk å innskrive landskap i sin egen mytologi. Tolkning av hinduismens fortellinger om guder og gudinner kan forbindes med hinduismens hellige geografi, pilegrimstradisjoner og ambisjonen om politisk eierskap og også til moderne prosesser knyttet til indisk nasjonalisme.

## Referanser

- Jacobsen. 'Sacred Geography and Pilgrimage.' I Knut A. Jacobsen (red.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. 5 bind. Bind 1. Leiden: Brill, under utgivelse 2008.
- Jacobsen, Knut A. Hyllest til Gudinnen: *Visjon og tilbedelse av hinduismens store Gudinne*. Oslo: Emilia, 2007.
- Jacobsen, Knut A. *Hinduismen*. Oslo: Pax 2003.
- Thapar, Romila. 'Where fusion cannot work = faith and history.' Kronikk. *The Hindu*, 28 september 2007.

## Noter

- <sup>i</sup> Se J.L. Brockington, *The Sacred Thread* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981) for en typisk presentasjon av hinduismen som kun tekster.
- <sup>ii</sup> Vi kan skille mellom fire ulike væremåter til hellige tekster i hinduismen: teksten som lyd, teksten som mening, teksten som bok og teksten som manifestasjon av Gud. Se Knut A. Jacobsen, *Hinduismen* (Oslo: Pax, 2003). I hinduismen har det vært i hvert fall like mye vekt på en hellig tekst som et muntlig fenomen som et skriftlig. En hellig tekst i India er ikke alltid noe skrevet. Det er ofte gjennom øret tekstene har blitt del av menneskenes liv, ikke gjennom øyet.

<sup>iii</sup> Jacobsen, *Hinduismen*.

<sup>iv</sup> Bokserien *Encyclopedia of Indian of Philosophies* i 27 bind (hovedredaktør Karl Potter), under utgivelse av Motilal Banarsidass, Delhi, gir sammendrag av mange av de viktigste kommentartekstene innenfor de ulike filosofiske og teologiske systemene.

<sup>v</sup> For hinduismens hellige geografi og pilegrimstradisjoner, se Knut A. Jacobsen, *Hinduismen* (Oslo: Pax 2003). For Gudinnen, se Knut A. Jacobsen, Hyllest til Gudinne: *Visjon og tilbedelse av hinduismens store Gudinne* (Oslo: Emilia, 2007).

<sup>vi</sup> Hans Bakker, Hans. *Ayodhya*. Groningen: Egbert Forsten 1986.

<sup>vii</sup> Knut A. Jacobsen. 'Sacred Geography and Pilgrimage.' I Knut A. Jacobsen (red.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. 5 bind. Bind 1 (under utgivelse 2008).

<sup>viii</sup> For oversiktsartikler om denne saken, se artikler i *India Today*, 1. oktober 2007, s. 24-36; *Outlook* 1. oktober 2007, s. 38-52; og *Frontline*, vol. 24, nr. 19, s. 4-27; og ikke minst Romila Thapars innsiktsfulle kronikk 'Where fusion cannot work = faith and history,' i *The Hindu*, 28 september 2007.

<sup>ix</sup> Se Jacobsen. 'Sacred Geography and Pilgrimage' og Jacobsen, *Hinduismen*.

**Knut A. Jacobsen,**  
professor i religionsvitenskap ved  
Universitetet i Bergen.  
Adr: Knut.Jacobsen@ahkr.uib.no

## Folkelig bibellesning i Brasil

### Innledning

Den folkelige bibellesningen vokste fram i Brasil på 1960 og 70-tallet. Denne lesningen tar utgangspunkt i folkets virkelighet, et undertrykt og tilsidesatt folk. Tidligere var det presteskabet som tolket Bibelen. Nå leser folk tekstene ut fra sine forutsetninger og til bruk i sin hverdag. Folkelig bibellesning fremmer en frigjørende holdning i forhold til Bibelen. Den retter et kritisk søkelys mot alle former for ideologier. Den setter også spørsmål ved den maskuline lesningen gjennom århundre. Slik har det oppstått en feministisk lesning av Bibelen. Denne brasilianske bibelbevegelsen er dynamisk og er i vekst. Den er kreativ når det gjelder metoder og målsettinger. Den har gitt impulser til naboland og til kristne på andre kontinent.

Jeg vil i denne artikkelen si litt mer om bakgrunnen for denne nye bibellesningen og tenkningen som ligger under. Så vil jeg presentere to metoder som er vanlige i dette bibelarbeidet. Mitt materiale er fra hefter utgitt av CEBI (Centro de Estudos Bíblicos), artikler i brasilianske tidsskrifter og Kjell Nordstokkes bok *Ordet tar bolig*. Om folkelig bibellesning (Oslo 1994).

### Eksempel

Jeg begynner med et eksempel. Det er et studium for nybegynnere hentet fra et CEBI-hefte. Centro de Estudos Bíblicos er en økumenisk organisasjon som har utarbeidet mange bibelstudiehefter til bruk i grupper. Den startet opp i 1977 og er den viktigste organisatoriske uttrykket for denne bibellesningsbevegelsen. Studiet heter: **"Jordmødrene i Egypt. Frimodigheten til å bryte urettferdige lover."**

### Åpning

1. En åpningssang
2. Lederen ønsker velkommen
3. Påkalling av Den Hellige Ånds lys og kraft

### Starte med fakta fra livet

I dette studiet skal vi snakke om to jordmødre, Sjifra og Pua. Ofte når vi snakker om utferden fra Egypt, husker vi bare på Moses og så glemmer vi jordmødrene. Det var de som startet det hele. Det er dette vi skal snakke om og be over i dette studiet.

Følger du eller bryter du landets lover? Det er mange og forskjellige svar på dette spørsmålet. Før vi gir vårt svar, la oss høre noen svar som andre har gitt:

*"Jeg følger ikke lovene! For det gjør heller ikke de rike og mektige!"*

*"Jeg gjør det som tjener meg selv og tenker ikke på lovene."*

*"Jeg følger ikke lovene, men jeg prøver å ikke bli tatt."*

*"Jeg følger lovene på grunn av felles beste. Men er en lov mot folkets liv, sier samvittigheten min at jeg skal bryte den."*

*"All øvrighet er fra Gud, sier Bibelen. Derfor adlyder jeg alltid, uansett hva den overordnede bestemmer."*

La oss samtale om dette og lære av hverandre:

1. Hva tenker vi om hvert av disse svarene?
2. Hvilket svar vil vi gi på spørsmålet?

### Meditere over Guds ord: 2 Mos 1,15 – 22

La oss nå høre Guds ord. Når Guds ord leses er det høytid. Det er Gud som taler til oss. La oss derfor åpne hjertet for Ham ved å synge en lovsang.



### Introduksjon til lesningen

Denne teksten beskriver det harde slaveriet som folket levde under i Egypt, og den forteller om jordmødrene som brøt Faraos ordre. Det var takket være dem at Moses overlevde. Mens vi hører teksten lest, la oss ha dette spørsmålet i bakhodet: "Hva var det som fikk jordmødrene til ikke å adlyde ordren?"

### Lesning av teksten i 2. Mos 1,15 – 22

Noen minutters stillhet slik at Guds ord kan hvile i oss.

La oss oppdage hva Gud vil si oss gjennom denne teksten:

1. Hva fanget oppmerksomheten i denne teksten? Hvorfor?
2. Hvorfor adlydde ikke jordmødrene Faraos ordre?
3. Hvilke lover er det som i dag dreper folkets liv?
4. Hvilket lys kaster denne teksten over det vi tidligere har snakket om?

### Feire Guds ord

Jesus kritiserte de urettferdige lovene og sa: "Dere har hørt det er sagt ... men jeg sier dere" (Matt 5,21.27 o.fl.). La oss overfor Ham uttrykke i form av bønn de følelsene som vi nå har inni oss. Her, i Guds nærhet, la oss formulere og sammen gå inn i forpliktelsen med å praktisere Ordet som vi har hørt og mediteret over.

Avslutning med en bønn eller en sang.

### "Bibelen er vår bok"

Da Bibelen kom til Brasil, ble den brukt som legitimering av en undertrykkende økonomisk ordning og et klassedelt samfunn. Det var kun makteliten som hadde Bibelen og folket ble lært opp til å bøye seg for øvrigheten. Under militærdiktaturet fra 1964 til 1985 måtte skolebarna pugge ferdigformulerte sannheter og gammel kunnskap. Undervisningsformen skulle ikke stimulere til å utvikle egne tanker og ideer. De ble ikke oppmuntret

til å tenke selv og reflektere over det de lærte.

På 1970-tallet ble frigjøringssteologien utviklet. Den arbeider med teologi ut fra de fattige og undertryktes ståsted. Samtidig utviklet Paulo Freire frigjøringspedagogikken. Målet er en frigjøring fra politisk, sosial, religiøs og økonomisk undertrykkelse. Barna skal lære å bruke og å utvikle sin kreativitet, til selv å finne og tilegne seg kunnskap.

Midt under det harde militærstyret, da politisk mobilisering var forbudt, samlet kirken mennesker til studium av Bibelen. Kirken ble det eneste stedet der en ennå fritt kunne arbeide uten å bli offer for politisk undertrykking. Fra 1968 begynte et basisarbeid som spredte seg over hele landet. Folket begynte å lese Bibelen, på en deltakende, kontekstuell og kritisk måte. Folk tok imot Bibelen som sin bok. "Den handler om oss og vår virkelighet." De kirkelige basisgrupper ble viktige rom for refleksjon, undervisning og bevisstgjøring.

Den brasilianske bibelbevegelsen er ikke organisert ovenfra og ned. Det er en folkebevegelse som tar utgangspunkt og har sitt rotfeste i hverdagen til vanlige mennesker, særlig de fattige. Mange fagteologer og prester har brukt sin kompetanse til å skrive studiehefter og til å utdanne folk til å være rådgivere for bevegelsen på grasrotnivå. Folk tar i dag Bibelen i egne hender og hevder sin rett til å tale om Gud, og til å gjøre teologi. De organiserer seg for å bli kjent med Bibelen. Og det de lærer, bruker de i livet, i sin kamp for sine rettigheter.

### "Vår virkelighet blir tatt på alvor"

Aldri før hadde folket opplevd at deres situasjon ble tatt på alvor. Nå får de oppleve at deres erfaring betyr noe. I bibelgruppene kan de få sette ord på hvordan de opplever livet og hverdagen. Når de leser Bibelen ut fra sin virkelighet, har de med seg sin egen historie og de problemene de har i sitt vanskelige liv. I Bibelen møter de et annet folk, som de kan kjenne seg igjen i, som et speil på det som de selv gjennomlever.

Ut fra denne nærheten mellom Bibelen og livet, gjør de fattige den store oppdagelsen: "Har Gud vært med sitt folk i fortiden, da er Han også med oss i den kampen vi fører for frigjøring. Han hører også vårt nødrops!" Når Bibelen blir "vår bok", blir den ofte det første og viktigste redskap til en mer kritisk analyse av virkeligheten.

### Makt og myndighet

All tolkning har med makt å gjøre. Når folk tar bibeltolkningen i egne hender, skjer det en myndiggjøring. Bibellesningen hjelper folk til å komme til rette med sin identitet og selvstendighet og til å definere sine egne liv. Folk som bevisstgjør seg selv, lærer å reflektere over egen praksis, å avdekke undertrykkelsen og å arbeide for å overvinne undertrykkelsen. De oppdager at de er subjekt som har frihet til å endre historien, til å arbeide for å bedre eget liv og å være med og skape rettferdige ordninger i samfunnet.

### Ståstedet

Utgangspunktet for tolkningen, er ut fra de fattiges, ekskludertes og marginaliseres perspektiv. Dette forandrer måten å se på. Mangler teksttolkeren en kritisk, sosial bevissthet, kan han bli offer for ideologiske fordommer. Uten at han er klar over det selv, kan han bruke Bibelen til å legitimere undertrykkende og uhumane systemer. I Latin-Amerika står livet i fare for mange mennesker. Den folkelige bibellesningen er økumenisk; den tolker Bibelen for å forsvare livet og ikke for å forsvare institusjoner og konfesjoner. En slik lesning, i forsvar for livet, blir nødvendigvis frigjørende. Og møter derfor motstand.

### Målet

I denne bibeltolkningen må tre elementer gå sammen: Virkelighet – Menighet – Bibel. Det er å gå til bibelteksten ut fra problemene og spørsmålene fra virkeligheten; ut fra den troende menighet i dag og ut fra det bibelteksten sier om situasjonen til menigheten på den tiden.

Dette betyr to bevegelser: En fra i dag til Bibelen; nemlig å sette teksten inn i den tiden den ble til i og prøve å forstå den virkeligheten folk da levde i. Og den andre er fra Bibelen til i dag; å bringe den gamle teksten inn i vår tid for å oppdage hva Gud har å si i dag. Alle vitenskapelige metoder bør brukes for å se tekstens "betydning i seg selv". Men det er troen som åpenbarer betydningen for menigheten.

En av de toneangivende teologene i denne bevegelsen, er Carlos Mesters. Han sier dette om den folkelige bibellesningen: "Målet er å åpenbare Guds nærvær i dag i folkets liv og kamp. Målet er ikke å finne informasjon om fortiden, men gjøre samtiden klarere i lys av Guds nærvær. Bibelen må stå i tjeneste for det liv som er skapt av Gud, for å hjelpe oss å oppdage Guds nærvær i livet. Når vi tolker livet med hjelp av Bibelen, hjelper vi hverandre til å bli selvstendige mennesker med frihet til å skape historie, til å bygge et rettferdig og solidarisk samfunn der alle blir respektert og har sine rettigheter garantert."

De brasilianske bibelteologene viser til kirkefaderen Augustin som talte om at Gud hadde to bøker. Den første er den skapte virkeligheten som vi kan lese med våre sanser. Den andre er Bibelen som er gitt oss som hjelp til å orientere oss i livet. Disse to bøkene må vi lære å kjenne. Og den andre boken må vi lese i sammenheng med den første. Det viktigste målet for lesningen av Bibelen, er ikke å tolke Bibelen, men å tolke livet med hjelp av Bibelen.

### Tekst og hverdag hører sammen

Det gjelder å ha "ett øye i teksten og ett i verden". Folk ser at Bibelen handler om det som er deres hverdag. Bibelhistorien er derfor aldri bare historie, men tolkes inn i hverdagen til den som leser. Teksten er et vindu som hjelper dem til å forstå virkeligheten de lever i, forstå hvorfor hverdagen er som den er. Og da trekkes alle sidene i livet inn:

1. Den økonomiske siden: Hvem er det som er fattig? Hvor er pengene samlet?
2. Den politiske siden: Hvorfor er noen rike, mens andre er fattige? Hvem er det som bestemmer lovene og reglene?
3. Den sosiale siden: Hvordan omgås vi hverandre? Strever vi bare for å karre til oss selv, eller lever vi for fellesskapet?
4. Den ideologiske siden: Hvilke idealer og mål for livet kan vi lære fra Bibelen?

### Bibelen er fellesskapets bok

Det var Guds folk som fortalte til hverandre og til sine etterkommere sine erfaringer med Gud. Senere ble dette skrevet ned. Bibelen er gitt til fellesskapet. Og det er i fellesskap Bibelen leses i dag, som et speil der folk kan kjenne igjen sin hverdag og sine tanker og drømmer. Bibelen forteller ikke bare om konger og stormenn, men også om enker, fattige landarbeidere, utstøtte. Når fattige mennesker identifiserer seg med Bibelens kvinner og menn, reises de opp og myndiggjøres til handling. Bibellesningen gir hjelp til å bygge historiske subjekt; mennesker som tar ansvar for sin egen, menighetens og samfunnets situasjon.

Bibelteksten er godt nytt, et nytt og forløsende ord fra Gud inn i den virkeligheten de lever i. Den et lys, en lykt på veien. De kan orientere sine liv etter den. I lys av hva den har vist dem, kan de kjempe for sine rettigheter.

Bibelen tilhører da ikke først og fremst teologene, men de vanlige leserne som bruker bibeltekster til å tolke sine egne liv. Teologens rolle er å bidra med kunnskap om virkeligheten Bibelens folk levde i og om tilblivelsen av Bibelen. Da er det interessant både hverdagen til folk den gangen det skjedde det som teksten forteller om og hvordan den som skrev det ned senere, lar sin egen virkelighet prege fortellingen, altså hvordan hendelsen er tolket i Bibelen.

Men når det gjelder å tolke budskapet inn i vår tid, står teologen på linje med alle andre i

1) Frel Carlos Mesters og Francisco Orofino  
2) Frel Carlos Mesters og Francisco Orofino  
3) Frel Carlos Mesters og Francisco Orofino

menigheten. Subjektet for tolkningen er ikke teologen. Å tolke er en fellesskapsaktivitet der alle deltar. Tolkningen er en deltakende prosess der folk kan være med med sin kreativitet, og sammen finne fram til hva Gud vil med menneskene i dag. "Bibelen er som hjertet; utenfor menighetens kropp og folkets liv dør den og dreper den."

### Nylesning av Bibelen

Bibelen har alltid blitt lest på nytt. Det har vi eksempler på også i Bibelen. Jesus og de nytestamentlige forfatterne nyleser GT i lys av Jesu komme til jorden. Reformasjonen er et eksempel på en ny nylesning av Bibelen, ut fra Luthers spørsmål om å finne en nådig Gud. Nylesning er nettopp å tolke Ordet inn i vår virkelighet ut fra Skriftens hovedakser; utfarten fra Egypt og korset. Nylesningen skjer alltid med nye øyne og nye spørsmål.

### Sølvmynten

Lignelsen om kvinnen som mistet en mynt, men fant den igjen (Luk 15,8-10), blir en trefende illustrasjon på hva som kan skje når fattige leser Bibelen.

*"Eller om en kvinne som har ti sølvmynter og mister én, tenger hun ikke da en lampe og feier i hele huset og leter nøye til hun finner den? Og når hun har funnet den, kaller hun sammen venninner og nabokoner og sier: Gled dere med meg, for jeg har funnet igjen det pengestykket jeg hadde mistet. På samme måte, sier jeg dere, blir det glede blant Guds engler over én synder som vender om."*

#### 1. Tenne lys: Å arbeide med historien i historien

Det er å arbeide med historien både til de som leser Bibelen og til de som opplevde det som det fortelles om i Bibelen. Slik finner vi både likheter og forskjeller. Spørsmålene etter folks virkelighet må også gjelde den tro som motiverer teksten og motiverer lesningen i dag.

#### 2. Feie huset

Det er et forsøk på å komme bak den tolkning som ligger som støv og skitt i huset, sette spørsmål ved de tradisjoner vi har. Særlig viktig er det å se på forholdet mellom språk og makt. Mye av det som kalles nøytralt, er begreper skapt av den herskende makt.

#### 3. Lete nøye inntil vi finner

Lete i teksten, i troskap til teksten, der alle aspekter er med: Kirkens tjeneste, bibelkritikk og lydhørhet overfor det profetiske.

#### 4. Samle venner og naboer:

*Menigheten og organiseringen.*

Det hun fant, var ikke noe individuelt. Etter at hun hadde organisert letingen, organiserer hun nå samling av nabolaget. Bibellesningen er et fellesskapsprosjekt.

#### 5. Gled dere

Gudstjenestefeiring er en naturlig del av bibellesningen. Budskapet i Bibelen er godt nytt. I gudstjenestefeiringen finner troen kraft til å gå ut i hverdagen.

### Metoder for bibellesing

**Metoden: Se – bedømme – handle - feire.**

Denne metoden ble brukt allerede tidlig i forrige århundre i Den katolske kirken, men er gjennom årene blitt videreutviklet. Metoden etterligner de skrittene som Lukas viser (i kap. 24,13-35), der Jesus tolker Skriftene for de to disiplene som vandrer til Emmaus etter at Jesus ble tatt til fange, korsfestet og lagt i en grav.

#### Se:

Undersøke og forstå samfunnet som vi er en del av. Utgangspunktet er hendelser, problemer, konflikter som en opplever. Eller man kan gå ut fra et tema. Finn informasjon om det som har skjedd eller gjør undersøkelser om temaet. Analyser og søk etter årsaker og konsekvenser. Før vi prøver å lytte til hva Gud sier, prøver vi å se vår situasjon, våre problemer.



De to disiplene samtaler bedrøvet om det som har skjedd. Det er der Jesus starter: Han vil vite hva de snakker om (Luk 24,13-24). Jesus bryter det Paulo Freire kaller "taushetskultur". De undertrykte i den tredje verden snakker ikke, og når de snakker, bruker de undertrykkes språk. "Det er Guds vilje", "Vi må finne oss i vår skjebne". Kanskje vi også, i vår vestlige verden, er redde for å snakke, redde for å miste vår plass i det gode selskap? Når den andre vil høre, vil snakke med dem og ikke til dem, skapes frimodighet til å snakke. Og ordene blir begynnelsen på en nyskaping. Jesus vil høre deres versjon av hendelsene, slik gir han verdi til deres kunnskap om og kjennskap til den virkeligheten de lever i.

#### Bedømme:

Så prøver en med hjelp av bibelteksten å bedømme situasjonen. Det gjør at Guds tale ikke kommer gjennom Bibelen, men kommer gjennom det som blir opplyst ved hjelp av Bibelen. Er det likhet mellom vår situasjon og den i teksten? Hva lærer vi til vårt dagligliv? Vi konfronterer den virkeligheten vi har studert i Bibelen med virkeligheten i vårt samfunn. Resultatet bør være å oppfatte verdier som

kan hjelpe oss til å skille mellom rett og galt, mellom rettferdig og urettferdig, mellom undertrykkelse og frigjøring.

Jesus bruker Bibelen for å kaste lys over vennenes problem (Luk 24,25-27). Han bruker hele Bibelen, "helt fra Moses av og alle profetene". Bibeltekstene og historiene er kjente. Men han nyleser Bibelen inn i vennenes situasjon. Hendelsene i fortiden blir aktualisert og kaster lys over den konteksten de befinner seg i.

#### Handle:

Det vi har studert, forplikter oss. Hva gjør vi med det vi har lært? Hvorfor, hvordan, hvor, når? Handlingen er svar på den virkelighet som er studert og bedømt. Bibelstudiet fører oss til solidariske handlinger og deltakelse i kamp for rettigheter, til en ny måte å handle på.

Jesus inviterer til feiring og deling av brød (Luk 24,28-32). "Mens han satt til bords med dem, tok han brødet, ba takkebønnen, brøt det og ga dem. Da ble øynene deres åpnet, så de kjente ham igjen." Bibelstudiet alene åpner ikke øynene og forandrer ikke vår virkelighet. Bibelen får hjertet til å brenne (v. 32). Det var ved Jesu handling at øynene ble åpnet (v. 31). Her var det brødsbryting, i andre tekster leser vi om andre handlinger Jesus gjorde (for eksempel helbredet han to blinde, og de fortalte om ham "i hele landsdelen der", Matt 9,27-31). Det er ikke nok å kjenne Guds ord, vi må også praktisere det (se Luk 6,47-48). Øynene åpnes når historien forandres ved at vi handler etter det vi har lest.

#### Feire:

Til en god tolkning, er det viktig med et godt miljø, med tro og fellesskap, med sanger, bønner og feiringer. Gudstjenestefeiringen må forberedes godt og ha tema i teksten som utgangspunkt. Bruk symboler. Betydningen av Bibelen er ikke bare et tankemønster eller et budskap som man kan fatte med fornuften eller oppnå gjennom rasjonell tenkning. Det er også noe som blir følt av hjertet.

Da de to disiplene hadde opplevd Jesu levende nærvær, vendte de tilbake til Jerusalem og delte med de andre sin erfaring med den oppstandne (Luk 24,33-35). De er ikke lenger mennesker som bare lar seg forvirre av noe som skjer, de er nå blitt historiske subjekt i sin egen historie. Sammen med de andre disiplene fortsetter de den tjenesten som Jesus begynte. Deling av brød karakteriserte de første kristne (se Apg 2,42ff og 4,32ff). De skapte historie ved deling, solidaritet, fellesskap, bønn og vitnesbyrd.

### Metoden: Vindu – Speil – Lys

Denne er etter hvert blitt den mest vanlige metoden i Norge for de som benytter den folkelige bibellesningen i sin hverdag. Det er denne Nordstokke presenterer i sin bok.

#### Vindu:

Vi lar teksten være et vindu som vi ser hverdagen gjennom. Med kritisk blikk ser vi etter forholdet mellom ulike grupper og aktører i teksten. Er det noen som blir oversett eller usynliggjort. Hvordan så hverdagsvirkeligheten ut på den tiden? Hvordan kan vi i denne teksten gjenkjenne vår egen eller andre gruppers virkelighet i dag?

#### Speil:

Nå ser vi oss selv og fellesskapet i speilet. Hvor er vi som fellesskap i det vi har sett gjennom vinduet? Våre (samtalegruppen, lokalsamfunnet, kirken, Norge, Vesten) holdninger og praksis blir avslørt.

#### Lys:

Hva slags lys bringer teksten til vår virkelighet? Er det skarpt og avslører synd og urett? Er det varmt og skaper varme og fellesskap, liv og håp? Hva er håpet i teksten? Hva er utfordringen? Hvordan kan studiet vårt bevisstgjøre oss på en god måte og forplikte oss til handling og forandring?

### Litteratur:

CEB: *A leitura popular da Bíblia: à procura da moeda perdida* (1994)

Carlos A. Dreher: *A caminho de Emaús. Leitura bíblica e educação popular*

Sindre Eide og Laila Tøndel: *Solidariske skritt, Oslo 2005*

Frei Carlos Mesters og Francisco Orofino: *Críterios e Método da Leitura Popular da Bíblia, i Curso de verão, år XVIII (2004)*

Elaine Neuenfeldt: *Leitura Popular da Bíblia: A pratica pedagógica desenvolvida no CEBI, i Curso de verão, år XVIII (2004)*

Kjell Nordstokke: *Ordet tar bolig. Om folkelig bibellesning (Oslo 1994).*

**Magne Klubben,**  
prest i Den norske kirke,  
mangeårig misjonær for  
Det norske misjonsselskap i Brasil, adr:  
magne.klubben@oslo.kirken.no

### Reidar Hvalvik:

## Bibelens fortellinger og Den store bibelfortellingen

I sin banebrytende bok om Bibelen og litteraturen omtaler den amerikanske litteraturforskeren Northrop Frye Bibelen som The Great Code, den store koden. Frye hevder at Bibelen er koden eller nøkkelen til å forstå den vestlige kultur og i særdeleshet kunsten og litteraturen. Og da er det tale om Bibelen som enhet og helhet. Det er ikke bare tale om enkeltmotiver, enkelttekster eller enkeltskrifter, men det vi kan kalle Den store bibelfortellingen, dvs. Bibelens fortelling fra skapelse og frem til nyskapelse, fra 1. Mosebok og frem til og med Johannes' Åpenbaring. For det er slik Bibelen er blitt lest gjennom århundrer – som én bok, som én stor fortelling.

Her står vi imidlertid overfor et problem. Man skal ikke ha beskjeftiget seg mye med Bibelen før man blir oppmerksom på at Bibelen slett ikke er én bok, men et helt bibliotek. Det er en samling på 66 forskjellige bøker skrevet av ulike forfattere og tilordnet en rekke ulike sjangre. Der finnes historiske bøker og salmer, kjærlighetsdikt og ordspråk, prekenes og brev – bare for å nevne noen. Hvordan kan man da tale om en sammenhengende bibelsk fortelling? Finnes det i det hele tatt noe som fortjener det navnet? Spør man den tradisjonelle bibelforskning vil svaret være nei. For det første er det ikke saksvarende å karakterisere alle de bibelske skrifter som fortellinger og for det andre utgjør de ikke noen naturlig enhet.

### Fortellingen i gudstjenesten

Er det da mulig og meningsfullt – ut fra et bibelvitenskapelig ståsted – å tale om Den store bibelfortellingen? Jeg tror det, og skal prøve å vise det i denne artikkelen.<sup>1</sup> La meg begynne med noen få merknader om fortellingens rolle i kristendommen. Hvilken rolle spiller egent-

lig fortellingen i den kristne kirke? Svaret finner vi best ved å oppsøke en kristen kirke og overvære en gudstjeneste. Den arter seg ulikt innenfor ulike konfesjoner og i ulike kulturer, men likevel er det en hel del fellestrekk. Vi skal stanse opp ved noen vanlige elementer i en gudstjeneste: tekstlesning, trosbekjennelse, dåp og nattverdfeiring.

Vi starter med tekstlesningene. I en vanlig norsk høymesse er det normalt tre lesninger: en fra GT, en fra brevlitteraturen og en fra evangeliene. Det kan være ulike typer tekster, men tradisjonelt har prekenteeksten vært hentet fra evangeliene og dermed fra det vi må beskrive som en narrativ sjanger. Jesusfortellingen har således en sentral plass i en kristen gudstjeneste. La meg være enda mer konkret. Sentralt i kristen dogmatikk står inkarnasjonen og soningstanken. Dette er knyttet til de to største høytidene, jul og påske. Men hva skjer når kirken skal fokusere på disse to lærepunktene? Da leser man ikke Confessio Augustanas utredninger om disse spørsmål, men man leser utdrag av Jesusfortellingen, om Jesu fødsel i Betlehem og om hans død i Jerusalem. År etter år er det disse narrative tekstene som lyder.

Det samme ser vi også i forbindelse med dåp og nattverd. Heller ikke liturgien knyttet til disse handlingene er preget av dogmatiske læresetninger, men av Jesusord og fortellinger fra Jesu liv. Ved dåp leses teksten om Jesus og de små barna og den såkalte misjonsbefalingen (Mark 10:13–16; Matt 28:18–20). Sentralt i nattverdliturgien står innstiftelsesordene: "Vår Herre Jesus Kristus i den natt da han ble forrådt, tok han et brød, takket, brøt det, gav disiplene og sa: Ta dette og ét det. Dette er mitt legeme som gis for dere. Gjør dette til minne om

1) For en mer utførlig drøfting av spørsmålet, se Reidar Hvalvik og Terje Stordalen, *Den store fortellingen: Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning* (Oslo: Bibelselskapets forlag, 1999; 3. oppl. 2006).

meg...” (jf. 1 Kor 11:23f; Luk 22:19). Igjen: Dette er en del av Jesusfortellingen og den er konstituerende for kirkens liturgi og tro.

La oss til slutt nevne trosbekjennelsen. Den apostoliske trosbekjennelsen som fremsies i gudstjenesten er treleddet og reflekterer således troen på den treenige Gud eller med andre ord: treenighetsdogmet. Men ved nærmere ettersyn ser man at også *Apostolicum* har et narrativt preg. Det er særlig tydelig i den andre artikkelen som jo i hovedsak oppsummerer Jesusfortellingen slik vi møter den i evangeliene. Dessuten reflekterer den Jesu egne ord om sin gjenkomst – den peker fremover mot det vi kunne kalle det siste uavsluttede kapitlet i den store bibelfortellingen. Den store bibelfortellingen er også antydning i 1. artikkel som taler om verdens skapelse og i 3. artikkel som ser frem mot det evige liv. I bakgrunnen for trosbekjennelsen ligger altså Bibelens store fortelling fra 1. Mosebok til Johannes' åpenbaring. Disse eksemplene burde være tilstrekkelige for å dokumentere fortellingens fundamentale rolle i kristendommen. I sentrum står Jesusfortellingen, men den står ikke alene. Den inngår i det jeg har kalt Den store bibelfortellingen. Og da må vi gjenta spørsmålet: Finnes det egentlig en slik sammenhengende fortelling? Taler vi ikke da om en konstruksjon som mangler basis i tekstene selv? Utgjør de 66 bøkene virkelig noen enhetlig fortelling?

### En samlet fortelling?

Å postulere en litterær enhet er utvilsomt problematisk. Men til tross for stort mangfold i tekstene er det likevel klare forbindelseslinjer mellom de mange ulike skriftene. Ikke bare er det en gjennomgående felles tematikk, det finnes også utallige eksempler på fenomenet intertekstualitet, dvs. åpenbare eller indirekte henvisninger til andre tekster og gjenbruk av tekster. Fenomenet er lett å iakta ved å studere referansene som er listet opp i margin i de fleste bibelutgaver. Gang på gang ser vi hvordan forfatterne forutsetter kjennskap til tidli-

gere tekster. Således kan f.eks. de nytestamentlige forfatterne uten nærmere forklaring vise til Abraham, Moses, David og Salomo. Eller tale om loven og løftene, om profetene og om Messias.

Slike tverrforbindelser viser at det finnes en form for sammenheng og helhet i mangfoldet. Og denne helheten kan vi vel best omtale som Gudsfolkets historie. Det er dette folkets utvelgelse og fortsatte historie som danner den røde tråden i Bibelen. Ja, mer enn det: Historien om dette folket er fortalt som en mer eller mindre sammenhengende, kronologisk ordnet fortelling. Og denne fortellingskronologien er så fremtredende at det synes saksvarende å si at kanon har et gjennomgående narrativt preg.

La oss se nærmere på dette. GT starter med et omfattende historieverk som begynner med skapelsen, går videre med utvelgelsen av Abraham og historien om hans slekt. Det fortelles om Moses og utferden fra Egypt, om ørkenvandringen og lovgivningen på Sinai før inntakelsen av det lovede landet. Dette finner vi fortalt i de fem Mosebøkene. Deretter følger historien om den tidlige tiden i Kanaans land under Josva og dommerne, fulgt av Israels og Judas historie i kongetiden som ble innledet med Saul, David og Salomo. Historien følges frem til Judas siste konge, Jojakin, som ble bortført til eksil i Babylon. Dette fortelles det om i Josvas bok, Dommerne, 1. og 2. Samuelsbok og 1. og 2. Kongebok. Ifølge forskerne utgjør de bøkene som vi hittil har omtalt, i virkeligheten to større historieverk som tidlig er redigert sammen. For det første er det Fireboksverket (1–4 Mos), for det andre det deuteronomistiske historieverk (5 Mos – 2 Kong).

Disse to historieverkene omfatter alle de store hendelsene i Israels historie, fra skapelsen og frem til eksilet. Denne historien kan sies å utgjøre grunnstammen, kjernen, i den gammeltestamentlige historie og kan derfor kalles *GTs kjernefortelling*. En slik betegnelse er basert på

at denne fortellingsstammen både har logisk og historisk prioritet i forhold til det øvrige stoffet i GT. En viss utvidelse skjer i det kronistiske historieverket (dvs. 1. og 2. Krønikebok + Esra og Nehemja), men dette verket er først og fremst en dublett til kjernefortellingen. I kjernefortellingen finner vi også alle de begrepene som er viktige innenfor GT som helhet, de såkalte ledemotivene, så som skapelse, syndefall, landløfte, Abraham, pakt, Moses, exodus, lov, helligdom, offer, David, Messias, Sion osv. Så langt har vi sett på de historiske bøkene. Men det gjenstår to store grupper: de poetisk og de profetiske skriftene. Kan de sies å ha et narrativt preg? Hvordan passer disse skriftene inn i den narrative grunnstruktur som jeg har postulert for kanon som helhet? Svaret er todelte. For det første: Enkelte av disse skriftene har et betydelig innslag av fortellende stoff og fører seg således glatt inn i helheten. Det gjelder f.eks. profetene Jeremia, Esekial og Daniel. For det andre – og det er det viktigste: De øvrige skriftene i GT lar seg innordne i den fortellingskronologien som vi finner i fortellingsstammen.

La meg ta noen eksempler: De fleste profet-skriftene starter med en angivelse av hvor i Israels historie de hører hjemme; de plasserer seg altså inn i fortellingskronologien og kan sies å utfylle fortellingen. Det berettes om ulike profetord som ble talt på den tiden da N.N. var konge i Israel eller Juda-riket (jf. f.eks. Jes 1:1; Hos 1:1; Mika 1:1; Sef 1:1).

Det samme gjelder de poetiske skriftene. Noen av dem er tilordnet kjernefortellingens kronologiske fremstilling ved at de er tilskrevet personer som forekommer der. Tydeligst er dette med Salomos ordspråk, Salomos høysang og Forkynneren som alle er tilskrevet kong Salomo. I kjernefortellingen (1 Kong 4:29–34) omtales Salomo som en svært vis mann og det sies at han laget 3000 ordspråk og 1005 sanger. De nevnte poetiske skriftene utfyller altså fortellingen på dette punktet ved å gi eksempler på den store kongens diktekunst.

Det samme gjelder Salmene. Bare to av dem er tillagt Salomo (72 og 127), tolv er tillagt Asaf, en tempelsanger i tidlig kongetid (50 + 73–83) og en lang rekke er tilskrevet kong David. Og i den forbindelse skjer det interessante at salmene ikke bare tilskrives en person vi kjenner fra kjernefortellingen, men de relateres direkte til begivenheter som er omtalt i denne fortellingen. De viktigste eksemplene finner vi i Salme 51–52; 54, 56; 59–60. Mest kjent er kanskje innledningen til Salme 51: “En salme av David, den gang profeten Natan kom til ham etter at han hadde vært hos Batseba”. Foreløpig kan vi altså konkludere: Også de mange ikke-narrative tekstene i GT lar seg innordne i GTs fortellingskronologi og understreker således kanons narrative grunnstruktur. Det er derfor nærliggende å betrakte helheten som en fortelling som i tid strekker seg litt lenger frem enn kjernefortellingens kronologi. Den helheten kan vi kalle *GTs samlefortelling*.

Det ville nå være naturlig å vende seg til NT og se hvordan den narrative grunnstrukturen blir fulgt opp der. Men det ville være å foregripe saken. Vi må først se litt nærmere på GT som helhet. Det er jo en tekstsamling som ikke bare er hellig skrift for kristne, men også for jøder. Og til tross for at denne kanon innholdsmessig er den samme for begge religioner, blir den strukturert på to forskjellige måter. Denne struktureringen er neppe tilfeldig, men kan kanskje sies å reflektere to ulike helhetsforståelser.

### GT i jødisk og kristen kontekst

For begge utgaver av kanon gjelder det at kjernefortellingen kommer først. Det fortellingskronologiske er sterkest understreket i det kristne GT som supplerer kjernefortellingen med de øvrige historiske skriftene og setter dem i kronologisk naturlig rekkefølge. I den hebraiske bibel, av jødene kalt Tanak, er kjernefortellingens enhet delvis utdykkert ved delingen mellom Loven og Profetene, men den er der. Som tidligere nevnt strekker kjernefortellingen seg fra skapelsen og frem til eksilet.



Den slutter i 2 Kong 25 med følgende ord:

*I det trettisjuende året etter at Juda kongen Jojakin var bortført, den tjuesjuende dagen i den tolvte måneden, hendte det at babylonerkongen Evilmerodak samme året som han ble konge benådet kong Jojakin og tok ham ut av fengslet. 28 Han talte vennlig med ham og gav ham plass høyere oppe enn de andre kongene som var hos ham i Babylon. 29 Jojakin fikk legge av seg fangedrakten, og siden spiste han stadig ved kongens bord, så lenge han levde. 30 Det han trengte til livsopphold, fikk han regelmessig fra kongen, dag for dag så lenge han levde.*

Denne slutten er i høyeste grad åpen. Vi venter en fortsettelse, og får klare signaler om en positiv fortsettelse. Teksten er preget av håp.

Ser vi nærmere på fortsettelsen i den jødiske kanon, ser vi at de tidlige profetene følges opp av de sene profetene. Først kommer de tre store profetene, deretter de tolv små i antatt kronologisk rekkefølge. De følges opp av den siste store kategorien – Skriftene – som i Tanak er nokså sammensatt. Det er en blanding av poetiske og historiske bøker og det hele avsluttes – underlig nok – med krønikebøkene. Mer naturlig ville det være å avslutte med Esra og Nehemja som forteller om tiden etter 2. Krønikeboks avslutning. Men slik er det altså ikke. Den jødiske kanon toner ut med ordene fra 2 Krøn 36:

*<sup>22</sup>I det første året Kyros var konge i Persia, ble han tilskyndet av Herren til å sende ut en kunngjøring, for at det ordet Herren hadde talt gjennom profeten Jeremia, skulle bli oppfylt. Kongen kunngjorde i hele sitt rike, både muntlig og skriftlig, dette budskapet: 23 "Så sier Kyros, kongen i Persia: Herren, himmelens Gud, har gitt meg alle kongerikene på jorden. Han har pålagt meg å bygge et tempel for ham i Jerusalem i Judea. Gud være med alle dere som tilhører hans folk! Nå kan dere dra tilbake."*

Her gis svaret på den åpne slutten i kjernefortellingen: Israels folk får vende tilbake til sitt land for å bygge opp templet. Dermed går et tidligere profetord i oppfyllelse og det settes et punktum.

Vi blir da stående med følgende helhetsbilde: Tanak starter med Loven – den desidert viktigste del av den jødiske kanon – og derfor avgrenset som en egen del. Og den slutter med en henvisning til templet. Slik sett bekrefter Tanaks "form" den sentrale rolle Loven og templet har i jødedommen. Også profetien er nevnt i den avsluttende teksten, men da som noe som er oppfylt, noe som er sikret ved folkets tilbakevending til sitt eget land.

Ganske annerledes er det i det kristne GT. Det er som helhet styrt av fortellingsstammen i de historiske bøkene. Etter at denne fortellingens kronologi er lagt i bunnen, kommer de poetiske og profetiske bøkene som mer eller mindre direkte lar seg innordne i den narrative strukturen. Og det er neppe tilfeldig at profetskriftene kommer til slutt. Flere av dem peker nemlig tydelig fremover mot noe som en gang skal komme. Og dette fremtidsrettede blir sterkt fremhevet ved at det kristne GT avsluttes med profeten Malakis profeti i kap. 4. Den handler om Herrens dag, om Guds komme til dom og frelse. Og det hele avsluttes slik:

*<sup>3</sup>Se, jeg sender profeten Elia til dere før Herrens dag kommer, den store og skremmende.*

*<sup>6</sup>Han skal vende fedrenes hjerter til barna og barnas hjerter til fedrene, så jeg ikke skal komme og slå landet med bann.*

Her ser vi igjen et eksempel på en åpen slutt. Malaki 4:6 representerer ikke noe punktum, men et kolon. Her tales det om en fremtid, om noe som skal komme. Det er en tekst som krever en fortsettelse.

### Det nye testamente som fortsettelse av GT

Og i den kristne kanon kommer det en fortsettelse – Det nye testamente. Det viktige i vår sammenheng er at denne fortsettelsen fremtrer

som en direkte forlengelse av den gammeltestamentlige fortellingen. Det fremgår klart av det skriftet som står først i NT, evangeliet etter Matteus. Matteus knytter nemlig direkte an til kronologien i den gammeltestamentlige kjernefortellingen og nevner viktige personer og begivenheter som Abraham, David og eksilet. Men historien slutter ikke med eksilet, heller ikke med hjemkomsten fra Babylon. Det kom nye slektsledd, og Matteus fører historien frem til Kristus, Messias – han som profetene hadde lovet skulle komme. Matteus er seg altså meget bevisst å skrive i forlengelsen av den gammeltestamentlige fortellingskronologien. Men det er ikke bare en forlengelse, det er også tale om en oppfyllelse av det fremtidshåpet som finnes hos profetene. Derfor sies det i 1:22: "Alt dette skjedde for at det Herren har talt gjennom profeten, skulle oppfylles..."

Det samme gjelder også de andre evangeliene. Markus starter med å presentere døperen Johannes og gjør det i tilknytning til et sitat som delvis stammer fra Jesaja og delvis fra profeten Malaki – GTs siste bok. Slik sett er det en intertekstuell kobling mellom slutten av GT og begynnelsen på Markus' versjon av Jesusfortellingen. Dessuten: Den person som presenteres, døperen Johannes, sies å være "den Elia som skulle komme" – med klar henvisning til ordene i Mal 4. Dette kommer tydelig frem i Mark 9:12f, og enda mer dirkete i Matt 11:14. Saken er klar: Jesusfortellingen er en direkte forlengelse av GTs samlefortelling. Også Lukas starter med å omtale døperen Johannes eller rettere sagt: varslet om hans fødsel. I den sammenheng heter det: "Han skal være en forløper for Herren og ha samme ånd og kraft som Elia, vende fedrenes hjerter til barna og gi de udydige det sinn som rettferdige har, og gjøre folket vel forberedt for Herren" (1:17). Igjen er henvisningen til Mal 4:5f helt åpenbar og linjen tilbake til GTs samlefortelling er ivaretatt.

Også i det siste av evangeliene, Johannes, finner vi en klar linje tilbake til GT. Der knyttes ikke linjen tilbake til GTs avslutning, men

snarere til dens begynnelse – ved å spille på åpningsordene i 1. Mosebok: "I begynnelsen var Ordet" (1:1). Men også koblingen til GTs løfter og profetier blir fremhevet når det i 1:45 sies om Jesus: "Vi har funnet ham som Moses har skrevet i loven, og som også profetene har skrevet om."

Bildet er altså helt entydig: Alle evangeliene knytter an til GTs samlefortelling og GTs fortellingskronologi. Og på samme måte som i GT starter NT med narrative tekster. Men ulikt GT kan ikke de første skriftene legges etter hverandre i kronologisk rekkefølge. De fire evangeliene må legges ved siden av hverandre. De utgjør nemlig fire parallelle versjoner av det vi kan kalle NTs kjernefortelling, dvs. fortellingen om Jesus fra hans fødsel til hans død og oppstandelse. Det er denne Jesusfortellingen som resten av NT forholder seg til og forutsetter kjennskap til. Det er den som utgjør kjernen i og fundamentet for NT som helhet. Noe mer må sies om denne kjernefortellingens innhold. For det første merker vi oss at evangeliene – på linje med en del av de narrative tekstene i GT – også inneholder mye talestoff. Jesusfortellingen inkluderer altså både fortellingen om Jesus og Jesu egne fortellinger og annet talestoff. Og for det andre: Blant Jesu liknelser og taler finner vi atskillig stoff som retter seg mot fremtiden. På den ene side finner vi stoff der Jesus taler om en fortsettelse av sin virksomhet gjennom sine disipler. Det skjer f.eks. når han sender ut disiplene for at de skal undervise folkeslagene om det han har lært. På den annen side finner vi stoff som taler om Jesu gjenkomst, f.eks. i Matt 24–25. Det betyr at den nytestamentlige kjernefortellingen ikke fremstår som en avsluttet fortelling; den peker fremover, men den forutsier et slutt punkt i historien: Jesu gjenkomst og verdens ende. Selv om kjernefortellingen litterært sett må avsluttes med Jesu oppstandelse, har den altså gitt klare antydninger om en fortsettelse og om hvordan det hele vil ende.

En av evangelieforfattere har på sett og vis tatt konsekvensen av dette og supplert kjernefor-

tellingen ved å skrive en bok om Jesu fortsatte gjerning gjennom sine apostler. Jeg tenker på Apostlenes gjerninger eller Acta som vi gjerne kaller den. Acta starter der evangeliet sluttet og forteller om Jesu etterfølgere og deres virksomhet i de følgende årtier, frem til ca år 60. Sammen med Lukasevangeliet utgjør Apostlenes gjerninger den lengste fortellingen i NT og innenfor denne fortellingskronologien kan praktisk talt alle de øvrige skriftene i NT plasseres.

For Paulusbrevene skjer det på to måter. For det første: Innholdsmessig relaterer Paulus sitt budskap til kjernefortellingen. Det er sjelden han gjengir større deler av Jesusfortellingen, men vi ser hvordan han forutsetter den kjent. Et godt eksempel er Rom 6 der Paulus taler om dåpen. Der henspiller han tydelig på Jesusfortellingen ved å tale om korsfestelse, død, begravelse og oppstandelse. I 1 Kor 15 gjengir han selv en kortversjon av kjernefortellingen og gir oss dermed et av de eldste eksemplene på Jesusfortellingen.

For det andre er Paulusbrevene relatert til fortellingskronologien i Acta. Når Paulus skriver til de kristne i Korint, Filippi eller Tessalonika er dette menigheter og steder vi kjenner igjen fra fremstillingen av Paulus' misjonsvirksomhet i Acta. Noe tilsvarende kan sies om de katolske brev og Johannes' åpenbaring; deres forfattere kjenner vi fra NTs fortellingsstamme. Åpenbaringen er dessuten adressert til sju menigheter i Lilleasia som i alle fall delvis er omtalt i Acta.

Johannes' åpenbaring illustrerer dessuten et annet poeng. Innholdsmessig er den i beskjeden grad relatert til kjernefortellingens narrative deler, men den korresponderer i høy grad med Jesusordene om de siste tider. Slik sett forutsetter altså Åpenbaringen den fortsettelsen og den avslutningen som ligger implisitt i Jesusfortellingen.

Men Åpenbaringen avrunder ikke bare NTs uavsluttede kjernefortelling. Den avrunder også den kristne kanon som helhet. Og som sådan passer den utmerket. Mens 1. Mosebok

begynner med skapelsen og de første mennesker i Edens hage, avslutter Åpenbaringen med et tilsvarende universelt perspektiv, med nyskapelse og menneskenes tilbakevending til paradiset. Slik sett blir den kristne kanon et sluttet hele som forteller om Gudsfolkets historie fra skapelse og frem til denne verdens avslutning og den kommende verdens begynnelse.

Ser vi på Den store Bibelfortellingen som helhet, ser vi at den får et fokuseringspunkt i Jesusfortellingen. Jesusfortellingen viser hele veien tilbake til GTs løfter og profetier og fremstår som oppfyllelsen av disse. Den åpne slutten som vi finner i GTs kjernefortelling og samlefortelling får altså sitt endelige svar i Jesusfortellingen. Dette er selvsagt en definitiv kristen lesning av den gammeltestamentlige fortelling, men en må i alle fall kunne si at det ligger signaler i GT, særlig hos profetene, om en lesning og en løsning i denne retningen.

Ser vi på GT og NT under ett, ser vi altså en helhet som med god grunn kan kalles Den store bibelfortellingen. I det perspektivet som jeg har tegnet ovenfor fremstår altså ikke Bibelen som en tilfeldig samling av ulike skrifter fra ulike tider og ulike forfattere, men som en samling av skrifter med sterke innbyrdes forbindelseslinjer – tilordnet en grunnleggende narrativ struktur. Det gjør det naturlig å betrakte Bibelen som en helhet og tolke dens enkelte deler i lys av helheten.

Slik har da også Bibelen blitt lest. Og Den store Bibelfortellingen har rent faktisk fungert som en universalfortelling i den kristne kirke og i den vestlige kultur. Etter mitt skjønn har man ikke gjort vold mot tekstene ved å lese dem på denne måten. Som jeg har forsøkt å vise, fanger en slik lesning opp et viktig anliggende i tekstene selv.

**Reidar Hvalvik, professor i NT ved Menighetsfakultetet.**

**Adr: Reidar.Hvalvik@mf.no**

## Trond Skard Dokka: Trek fra Bibelens tolkningshistorie

*Både innenfor og utenfor kirkene vil folk ofte instinktivt tenke på Bibelen som et enhetlig og lett systematiserbart verk. Men Bibelen har aldri vært ei bok. Den er et bibliotek, sammensatt av mange bøker. Det gresk/latinske ord "biblia" er et flertallsord, noe som også reflekteres i den litt gammelmodige betegnelsen "bøkenes bok".*

Dette mangfoldet arter seg på to måter. Den første måten er et mangfold over tid, skarpest i spranget fra Det gamle til Det nye testamentet. Den andre er et mangfold av perspektiv på eller standpunkt til samme sak, typisk de fire evangeliene.

Når det gjelder tidsfaktoren, lar det seg diskutere hvor gamle de eldste lag av Det gamle testamentet er, men uansett har Bibelens bøker en tilblivelseshistorie som strekker seg over mange hundre år. I denne historien er det mange forskyvninger og endringer av standpunkt og perspektiv, men det ene helt dominerende skifte ligger i overgangen mellom Det gamle og Det nye testamentet.

At disse to skriftsamlingene skulle bli satt sammen var langt fra selvsagt, og det reflekterer en dramatisk historie med mange tolkningsutfordringer.

Det tok som kjent tid før de første kristne skrev noe som helst, det eldste av Paulusbrevene ble skrevet en generasjon etter Jesu død. De første kristne hadde jo allerede de skriftene som nå inngår i Det gamle testamentet, og de holdt dem for å være hellige. Det er ingenting som tyder på at de brev og andre skrifter som etter hvert kom til, var ment for en ny samling av de kristnes egne hellige skrifter. De kristne overtok jødernes hellige skriftsamling, og kom dermed til å dele bibel med det som klarere og klarere framsto som en annen religion.

I lys av troen på at Jesus Kristus hadde innstiftet en ny pakt og gjort "alt nytt", kan dette virke pussig. På avgjørende måter var kristendommen virkelig en ny religion, men dette nye lå fra starten av ikke i selve skriftene, de var de samme gamle, men i en ny tolkning av dem. De kristne mente at skriftene måtte tolkes i lys av det som nå var deres, lesernes, situasjon, og den var avgjørende bestemt av Kristus-begivenheten og av troen på ham. Det ligger et viktig og interessant tolkningsprinsipp her: Skjer det noe nytt, må det gamle forstås på en ny måte.

På denne bakgrunn kom de oldkirkelige diskusjoner om bibeltolking i det vesentlige til å dreie seg om de gammeltestamentlige skriftene. Disse diskusjonene var dels indrekirkelige, og dels diskusjon med andre lesere av Skriften – som også sto for andre tolkninger enn kirka.

Et hovedtema gjaldt bokstavelig tolkning. Når jøder leste bokstavelig, fant de ikke noe om Jesus Kristus i Skriften – derfor forkastet de det nye som kirka sto for. Også en annen utenomkirkelig bevegelse leste Skriften bokstavelig, det var gnostikerne, en mangfoldig religiøs bevegelse preget av gresk dualisme og åndelig spekulasjon. Mange av dem hadde stor sans for frelseren Kristus, noen mente at det var de som var de egentlige kristne. Men heller ikke de fant at de jødiske hellige skrifter handlet om Jesus Kristus – og derfor for-

kastet de, med samme lese måte som jødernes, de gamle skriftene.

Hva skulle så kirka, på en slik bakgrunn, mene om bokstavelig tolkning – og dermed om Det gamle testamentets plass i kirka?

Her er det viktig å være oppmerksom på at ordet "bokstavelig" betydde noe annet i disse diskusjonene enn folk i vår tid oftest legger i det. De tidlige overlegninger over Bibelens "bokstavelige mening" (*sensus literalis*) gjaldt det vi i vår tid ville kalt tekstenes "referanse", altså hva de anses å handle om (ikke hvordan, ved hvilke midler, de omhandler det). Å tolke "bokstavelig" var ensbetydende med å tolke med henblikk på historien, det "dengang" som teksten handlet om. Å tolke fortellinga om uttoget fra Egypt bokstavelig, var å nøye seg med denne fortidige begivenheten.

Slik tolkning ble vurdert på forskjellig måte i oldkirka. Noen mente at man ved slik historisk lesning faktisk kunne finne Jesus Kristus i de gamle skriftene. Andre mente at han var i Skriftene, men ikke i deres bokstavelige/historiske mening. Han var skjult til stede i Skriftene, som skatten i åkeren, og kunne bare finnes ved hjelp av andre tolkningsmåter enn den bokstavelige. Meningsforskjellene til tross, de aller fleste var enige om at en historisk lesning av Skriftene var utilstrekkelig. Ved en bokstavelig lesning av Det gamle testamentet kan man ikke bli kristen, som Augustin sa, da blir man enten jøde (om man aksepterer det man leser) eller gnostiker (om man forkaster det man leser).

### Typologisk og allegorisk tolkning

Den viktigste kirkelige måte å tolke Det gamle testamentet på ble såkalt typologisk (eller figurativ) lese måte. Uttrykket "typologi" henger sammen med enkel trykke-teknikk, konkret slik en i tidligere tider brukte signet-ringer for å lage avtrykk i myk voks. Tegningen eller signaturen på ringen ble kalt "type", avtrykket "antitype". Typen og antitypen var både like og forskjellige, den ene var jo en speilvendning av den andre. Typen var laget for å produsere anti-

typen, for eksempel en leselig signatur. Slik sett var antitypen, selv om den ennå ikke eksisterte fysisk, modell for typen. På den annen side var typen så å si et "løfte" om antitypen, at det var den en ville se når typen ble brukt. Dersom en bare kunne se typen, ville det allikevel ikke være så lett å se for seg antitypen, en trenger jo øvelse og erfaring med rettvendt skrift for å kunne lese speilvendt skrift. Slik sett er antitypen "gjemt" i typen, og en ser kanskje ikke engang at den er der og var der - før også avtrykket faktisk fins og kan brukes for å tolke de kryptiske snirklene i typen.

Når oldkirka kalte de gammeltestamentlige historiene for "typer" og Jesus Kristus for "antitype", ga dette rike muligheter for å beskrive forholdet mellom de gamle tekstene og den nye Kristus-erfaringen. Det var både forskjell og kontinuitet mellom de to. De gamle historiene pekte fram mot, og lovte Ham som skulle komme, men de gjorde det på en gåtefull måte. En kunne ikke se hvordan de forberedte for Kristus før en hadde møtt Kristus og da kunne gjenkjenne hans bilde i de historiene en hittil ikke fullt ut hadde forstått. For å ta et klassisk eksempel: Først *etter* Jesu offerdød på Golgata kunne en se at det var dette som nesten-ofringa av Isak var type for, varslet og forberedte. Det ble vanlig å si at det var sannhetens (eller Kristi) "skygge", ikke sannheten selv, som var til stede i de gamle tekstene. Reflekterer en litt over forholdet mellom en skygge og den som kaster skyggen, ser en at en slik språkbruk harmonerer godt med den typologiske logikken.

Noe av det særpreget ved tidligkristen bibeltolkning er det aktualiserende siktet, man kunne ikke bli værende i historiens dengang. Typologisk tolkning var et svar på spørsmål av typen "og hva betyr så dette for oss i dag – som lever i en helt annen tid?" Interessen for tolkning med henblikk på noe som er viktig nå, i tolkerens eller tolkningsfellesskapets aktuelle situasjon, medførte raskt videreutvikling og tillegg til den enkle typologiske overføringsmodellen. En møtte jo utfordringer av forskjellige

slag: Hadde en bestemt tekst konsekvenser for hvordan en skulle *leve*? Hadde den konsekvenser for hva en skulle vente av *framtida*? Hadde den konsekvenser for hva en skulle tenke om det som rett og slett er sant, uavhengig av tid og sted?

Slike mer spesifiserende spørsmål er en viktig del av bakgrunnen for det som gradvis skulle utvikle seg til et firfoldig system av tolkningsmåter, *sensus quadruplex* eller *quadriga*, et system med rot i oldkirka, men fullt utfoldet først i middelalderen. En tenkte seg at et utsagn eller utsagnskompleks kunne ha fire forskjellige meninger (eller meningstyper), en historisk, en moralsk, en anagogisk og en allegorisk. Den mest grunnleggende sontring bak dette oppsettet gjelder igjen tekstmeningenes referensialitet, hvor meningene så å si hører hjemme: i fortida, i det praktiske liv på jorda, i framtida, i den evighet som omrammer all tid. Ta en gammeltestamentlig tekst som omhandler en som ofrer seg eller blir ofret. I tillegg til å si noe om denne ene historien, kan en slik fortelling framstå for oss som et aktuelt handlingsmønster (til etterfølgelse eller avstandtaket). Det vil være tekstens moralske mening. Ved den opprinnelige offerhistorien kan det videre være sider som peker ut over selve offeret til en endelig seier eller pris hinsides ethvert offer. Det vil tilhøre tekstens anagogiske mening ("angagogisk" viser til det teksten fører oss fram til eller opp til). Offerteksten kan til sist leses med henblikk på spørsmålet om hvordan Gud er, for eksempel at han gir sin Sønn, og at Sønnens liv består i hengivelse, like til det å ofre livet. Tenker vi at dette ikke bare er noe som har skjedd, men at det dreier seg om Guds evige egenskaper, da arbeider vi med tekstens allegoriske mening ("allegori" betyr å si noe ved å si noe annet).

Til en viss grad kan dette systemet ses på som en videreutvikling av det typologiske, hele veien dreier det seg jo om tolkninger som opererer med likheter mellom tolkningene og det som tolkes. Alle disse likhetene kan godt beskrives som forholdet mellom en type og en

antitype. Allikevel er det noe nytt her i forhold til den enkle typologiske tolkning. Den holdt seg innen den normale historiske virkeligheten, og knyttet forbindelser mellom forskjellige begivenheter innenfor denne, for eksempel mellom Isak-historien og Jesus-historien. Dette innen-historiske gjelder også det moralske meningsnivå. Til en viss grad kan en også si at det anagogiske, det framtidsrettete, er historisk. Men etter tradisjonell forståelse representerer anagogisk mening først og fremst en overskridelse av det historiske. Dette overhistoriske blir enda tydeligere i den allegoriske mening, der trer man rett og slett ut av erfaringsrommet, "historien", og er opptatt av de evige, guddommelige sannheter.

Mens typologien overfører mening "bortover" fra en tid til en annen, overfører allegorien mening "oppover" fra tiden til evigheten. Kløften mellom tiden og evigheten er av en annen karakter enn kløften mellom skilte tider.

Her må det tilføyes at på dette stadium hadde Det nye testamentet for lengst kommet til. Det innebar at selve det historiske spranget, gjenbruken av gamle skrifter med ny tolkning, for alltid var plassert i kristendommens sentrum. Type og antitype opptrådte heretter i samme "bind" – om enn skilt i to testamenter eller pakker. Denne permanentisering av det førkristnes plass i det kristne var av enorm betydning. Den typologiske dialektikken var på mønstergyldig måte representert i forholdet mellom Det gamle og Det nye testamentet. Og man kunne, mer i smått, se typologisk og allegorisk tolkning demonstrert i de nytestamentlige tekstene, både av Jesus og Paulus. Når det gjaldt selve tolkningsteorien innebar imidlertid ikke sammenkoplingen av de to testamenter så mye nytt. Slik man hadde vendt seg til å tolke Det gamle testamentet, tolket en også Det nye. Ja, tolkningsteorien ble etter hvert så sterkt alminneliggjort at ikke bare andre skrifter kunne tolkes ved hjelp av *quadriga*, men også hele Guds skaperverk.

### Det kirkelige tolkningsmonopol

Teksttolkning basert på likheter åpner for stor kreativitet og gir i seg selv få føringer for hva som kan passere som gode eller legitime tolkninger. Vilkårige innleggelser er en iøynefallende mulighet. Quadriga kan sees som et forsøk på å ordne og disiplinere tolkningene, og dermed som et visst vern mot vilkårlighet. Andre føringer lå i de allegori-katalogene som tidlig utviklet seg. Her kunne en slå opp på bestemte ord, og for eksempel finne den historiske, moralske, anagogiske og allegoriske betydning av stedsnavnet "Jerusalem".

Det som etter hvert ble aller viktigst som "styring" av bibeltolkningene, var imidlertid det kirkelige læreembetet. I praksis kom dette i løpet av middelalderen til å utvikle seg til et kirkelig tolkningsmonopol: Bibelen kunne ikke tolkes av hvermann, den kunne bare tolkes av det kirkelige læreembetet. Det var først som kirkelig tolket at Bibelen hadde noe budskap til folk. Derfor var det ikke noe poeng å spre Bibelen til allmennheten. Ja, ikke bare var det poengløst, det var også skadelig, det måtte føre til feiltolkninger. Ergo ble det fra katolsk side utstedt forbud mot spredning av bibler på folkemålet.

Hele denne tankegangen bygger på den forutsetning at Bibelens budskap så å si er noe utvendig i forhold til teksten. Alene kan den ikke formidle sin aktuelle mening, tvert om trenger den en annen instans for at meningen skal komme fram. Det institusjonelle tolkningsmonopolet henger altså direkte sammen med tekstteorien: Forholdet mellom bibelteksten og dens mening rommet så mye vilkårlighet at bare den kirke som mente seg å ha fått innsikt og myndighet til det, kunne si hva teksten betydde.

### Skriften alene

Denne versjon av allegorisk tolkning oppnerte Martin Luther voldsomt mot. Han oppfattet det slik at den katolske kirke hadde plassert meningen utenfor teksten, i en egen åndelig sfære som bare kirka hadde innsikt i

og nøkler til. Dette oppfattet han både som mistillit til Skriften og til vanlige lesere: Skriften hadde en "defekt" som leserne ikke kunne reparere eller overvinne, det kunne bare det kirkelige læreembetet.

Mot dette hevdet Luther at meningen er i Skriften, i dens likeframme, bokstavelige betydning. Det trengs ikke noe annet enn alminnelig lesekyndighet for å finne den. Stadig handler det "bokstavelige" om referensialitet, altså om det "historiske" eller "erfarbare". Luthers poeng var ikke å avvise at bibeltekstene hadde åndelig betydning, men å lokalisere den åndelige betydning i den historiske. Til tross for at enkelte utsagn kan tyde på det motsatte, var Luthers poeng heller ikke å avvise alt det vi i dag kaller allegorisk betydning. I hans egen tolkningspraksis fins det en mengde eksempler på slik tolkning. Derimot insisterte han på at Skriften selv ga de nødvendige anvisninger om hvordan den skulle tolkes. "Skriften utlegger seg selv" ble et av de lutherske fyndordene. Den gir sine egne tolkningsregler. De kan hvermann finne og bruke. Dermed mente Luther å ha fjernet det tekst-teoretiske grunnlaget for det kirkelige tolkningsmonopolet: Bibelen kunne og burde oversettes og spres.

Når det gjelder lese- eller tolkningsmåte, innebar reformasjonen altså en fornyet betoning av Bibelens bokstavelige mening. All mening skulle funderes i den. Dette innebar fra en side sett en helt ny vektlegging av bokstavene som "fysikk", som trykksverte på papir. Luther framhevet stadig at det ikke var noe motsetningsforhold mellom det åndelige og det materielle. Det guddommelige budskap kunne altså godt bo i fysiske skriftegn. Men vekta på det bokstavelige innebar først og fremst en karakteristisk betoning av Skriftens innhold. Som nevnt var bokstavelig mening i praksis om lag ensbetydende med den mening som hører hjemme i den sedvanlige, "historiske" virkeligheten. Og det var dette innhold, det som altså bokstavene vitnet om, som nå fikk den vesentlige oppmerksomheten.



Med "bokstavelig bibellesning" tenker vel de fleste i dag på en lesning som tar hvert utsagn i alle bibelske tekster, like ned til den minste bokstav, alvorlig. Dette ligger ganske fjernt fra Luthers måte å tenke på. Det ser en kanskje aller tydeligst i hans "fortaler" til skriftene i Det nye testamentet. I sin omtale av de enkelte skriftene er han opptatt av det vesentlige i deres budskap, og han tillater seg uten videre å vurdere det enkelte skrift ut fra det han mener er dets særlige budskap. Her demonstrerer han en forbløffende frimodighet, flere av de kanoniske skriftene blir utsatt for hard kritikk, han finner dem, for egen del, kristelig sett verdiløse. Noe forslag om å fjerne dem fra kanon framsetter han allikevel ikke. Dels kan det være at andre kristne finner rett oppbyggelse i dem, og dessuten er det for Luther ikke nødvendig at hver enkelt bibelsk tekst, heller ikke hvert enkelt skrift forkynner det rene og uforfalskede evangelium – så lenge *helheten* gjør det.

På mange måter demonstrerer Luther bevissthet om at "det står mye rart i Bibelen". Derfor avviser han at det går an å begrunne en sannhet med henvisning til enkelte bibelord. Med bibelsitater kan man begrunne hva det skal være. Bibelen sier han et sted, er som en voksnesne, tar man tak i den, kan man bøye den i akkurat den retninga en vil.

Med dette vil Luther advare enhver bibelleser mot å bruke Bibelen slik at en i virkeligheten gjør seg til herre over den. Det gjør en hvis en kommer til Bibelen med forutfattete meninger som en søker belegg for. All slik bibelbruk er misbruk. Vi skal ikke bruke Bibelen, den skal bruke oss. Bibelen bruker oss når den får innprente i oss og forme oss etter det som er bibelhelhetens hovedsak.

For å tydeliggjøre hvordan han mente Bibelen burde leses, sammenliknet Luther med det som skjer i en normal samtale. Der vil vi hele veien være opptatt av hva det er den andre vil oss gjennom det hun eller han sier, for eksempel om vedkommende vil oss godt eller vondt. Kilden til hva den andre vil med det hun/han sier, er det som sies. Men vi erfarer jo at ikke alt er like viktig, at noe kanskje er gjentakelser, digresjoner eller forsnakkelser, eller løsprat som ikke er meningsbærende, annet enn som middel for å opprettholde kontakten. Luther tenkte seg Bibelen som Guds henvendelse til oss og som hans replikker i en samtale med oss. Da må vi igjen spørre etter hva denne samtalepartnern vil oss med å henvende seg til oss, med de råd og formaninger han gir, med de historier han forteller, hans irettesettelser og trøst, de forhåpninger han vekker. Det er hans mange innlegg i sum som er kilden til hans

overordnede hensikt, og det er den vi må ha øye for – i stedet for å fortape oss i enkeltord og detaljer.

Ved en slik lesning fant Luther at Guds hensikt med Bibelen måtte være å forkynne Kristus, drive sine menneskelige samtalepartnere til ham. Til det brukte Gud to midler, lov og evangelium. Og det han ville oppnå, var å rettferdiggjøre oss ved tro for Jesu Kristi skyld, ikke ved gjerninger eller fortjenester av noe slag.

Selv om det ikke går an å danne seg noe bilde av helheten i det bibelske budskapet annet enn gjennom enkelthetene, er det hos Luther den innholdsmessige helhet, forkynnelsen av Kristus og trosrettferdigheten, som har vekt. Som vi har sett er det derfor ikke noe problem for ham å bruke denne helheten (slik han har forstått den) som kritikk av enkeltutsagn eller enkeltskrifter. Luther kan i det hele virke påfallende fri i sin omgang med slike enkeltord eller skrifter. Siden de inngår i Guds replikker, tenker han seg nok at de er ”inspirert”, men av det trekker han ingen slutning om en slags universell ufeilbarlighet for alle bibelord. Det er *helheten* som er inspirert, og som også gir nøkkelen til å forstå enkeltordene, i gitte fall til å kritisere eller avvise dem.

### Litteralisme og åndelig fortolkning

På dette punkt skjer det en dramatisk endring noen tid etter Luther, først i den calvinske tradisjon, seinere også i den lutherske ortodoksi (vesentlig på 1600-tallet). Nå utvikles teorien om en verbalinspirasjon, altså at hvert enkelt skriftord er nedtegnet på direkte diktat fra Den hellige ånd. Denne tilblivelsesmåten blir garantien for Skriftens autoritet. I stedet for at det, som hos Luther, er dens sentrale innhold som gjør den troverdig, blir det nå dens tilblivelse. Men siden hele Skriften er blitt til på samme måte, må alle ordene være like inspirert, og dermed ha samme vekt og autoritet. Dette åpnet for en helt annen form for bibelbruk enn vi så hos Luther. En kan godt si at det oppsto en ny forståelse av hva bokstavelig bibeluttolkning

er, og dermed en ny praksis. Denne praksis ble i samtida ofte kalt ”litteralisme” (etter det latinske ord for ”bokstav”). Vekta på bokstavelig tolkning angår nå ikke så mye hva ordet anses å handle om, som tilegnelsesmåten, altså at man ydmykt bøyer seg for det enkelte ords sannhet.

Denne vektforskyvning i favør av leserens tilegnelse førte under tiden til en markant omdefinering av ”tro”. Tro innebar nå at man trodde på Bibelen og som Bibelen, uttrykksmåter som ville være utenkelig for Luther. Men det innebar også en ny blomstring for ”åndelig” bibeluttolkning, mest utpreget i pietismen, til dels på bekostning av den historiske. Klassisk pietistisk tolkning av underfortellingene i Det nye testamentet demonstrerer denne kombinasjonen av (nytolket) bokstavelighet og neglisjering av det historiske. Det er her liten eller ingen interesse for den legemlige sjukdom eller nød som motiverte Jesu handling, heller ikke for den helse eller den overflod av mat og drikke som underet resulterte i. Alt slikt oversettes uten videre til åndelige forhold, til den sjukes forhold til Jesus, til synd og nåde osv. Men det historiske i denne forstand blir heller ikke fastholdt som viktig, den åndelige tilstand til den person det dreide seg om, blir tvert i mot allmenn-gjort, ofte framstilt som illustrasjon av noe typisk og tidløst menneskelig. Dermed er det etablert ei bru til det selvsamme problem og den selvsamme løsning i dag.

Helbredelsesfortellingas aktuelle budskap blir derfor ikke at tilsvarende kroppslige mirakler kan skje i dag, men at Jesus kan hjelpe deg med din åndelige nød.

### Akkommodasjon

Selv om den klassiske pietismen fastholdt det nydefinerte bokstavelighetsidealet, innebar tolkningsmåten en betydelig frihet i forhold til tekstenes historisk-bokstavelige innhold. Var det uviktig eller direkte plagsomt, kunne man alltid åndeliggjøre.

Svært mye av Bibelens historiske innhold ble etterhvert opplevd som vanskelig å fastholde.

Dette skjedde i økende grad ettersom de nye vitenskapene vokste fram. Leste man eksempelvis bibeltekstene med henblikk på naturhistorie, så var det mangt som ikke stemte med de innsikter som etter hvert ble utviklet. En karakteristisk tolkningsstrategi i forhold til slike konflikter var det som gjerne kalles akkommodasjonsteori (tilpasningsteori). Poenget med slike teorier var at teksten måtte være ”tilpasset” sine første lesere/tilhørere.

En viktig talsmann for en slik teori var ingen ringere enn Isaac Newton, som ikke bare var sin tids fremste naturviter, men også en from og sterkt teologisk interessert person. Han gikk, på vitenskapelig grunnlag, inn for en atomistisk naturoppfatning i likhet med den som tidlige greske naturfilosofier hadde stått for, altså at alt skapt var sammensatt av ”atomer”, udelelige materielle minsteenheter. Spørsmålet var hvordan dette kunne forlikkes med Bibelen, ikke minst med skapelsesfortellingene i 1. Mosebok.

I Newtons refleksjoner over dette tar han det uten videre for gitt at det var Moses som hadde skrevet Mosebøkene. Selv om Mose framstillingsmåte var svært forskjellig fra den nye vitenskapens, mente Newton å finne ting i bibelteksten som viste at Moses ”egentlig” var materialistisk atomist. Hovedargumentet hentet han fra fortellinga om skapelsen av mennesket i 1. Mos 2, 7. Der heter det i alle eldre oversettelser at Herren dannet mennesket av ”støv av jorden”. ”Støv” oppfattet Newton som et mer folkelig navn på ”atomer”. Newton antok så at Moses selv hadde oppfattet naturens oppbygning slik han selv gjorde, og at han i og for seg kunne ha framstilt den slik det var vanlig i den nye naturvitenskapen. Når han ikke gjorde det, resonnerer Newton, var det fordi han jo ville gjøre seg forstått av sine samtidige, og de hadde ikke forutsetninger for å skjønne presis vitenskapelig prosa. Ergo tilpasset Moses sin uttrykksmåte til tilhørernes forutsetninger, atomismen er der, men på en folkelig og gammeldags måte.

Newton var langt fra aleine om slike akkommodasjonsteorier, faktisk var dette en ganske vanlig måte å ”redde” Bibelen på når den ble utfordret av nyere vitenskap. Generelt kan en si at de fleste slike teorier var ganske spekulative, og at de ofte medførte tolkninger av bibeltekstene som var minst like vilkårlige som middelalderens allegoriske lesninger. Som bibel-forsvar mistet de raskt troverdighet. Imidlertid er det et trekk ved denne tenkemåten som har varig interesse, og det er bevisstheten om at bibeltekstene ikke så å si hviler i seg selv, men at de er henvendt til bestemte mottakere med bestemte forutsetninger, og at disse forutsetningene er ganske andre enn moderne bibelleseres. Akkommodasjonsteoriene blir slik sett et skritt på veien mot en historisk, situasjonsbestemt oppfatning både av bibeltekstenes tilblivelse og av seinere tolkning.

### Historisk bibelforskning

Allerede den reformatoriske betoning av Bibelens autoritet medførte en fornyet interesse for ”selve teksten”. Bibelen i original fantes naturligvis ikke, bare langt seinere avskrifter og oversettelser. Skulle Bibelen tjene som norm, var det viktig å etablere den best mulige tekst. Og skulle den oversettes til folkemålet, var det viktig å bygge på tekstversjoner på originalspråket. Dette medførte en fornyet interesse for hebraiske og greske kilder, men også sammenlikninger og vurderinger av de beste kildene en fant. Vi fikk de første tekstkritiske utgaver tidlig på 1500-tallet. Denne formen for historisk bibelarbeid har fulgt kirke og teologi siden, og anerkjennes som viktig av alle de historiske kirkesamfunnene.

Arbeidet med de eldste ”original”-tekstene medførte under tiden også kritikk av tradisjonens tolkning av disse tekstene, dels i tidligere oversettelser, men også i gjengs teologi og forkynnelse. Allerede Luthers bibelarbeid ble for den saks skyld akutt teologi-kritisk, han brukte jo Paulus mot den katolske nådelære. En bør ikke overraskes over dette. Den mulighet at bibeluttolkning blir kirkekritikk ligger jo allerede

innebygd i tanken om Bibelen som norm for liv og lære i kirkene.

Det vi i dag kjenner som historisk-kritisk bibelforskning, og som har pågått i om lag 200 år, kan sees under denne synsvinkel. Den var i utgangspunkt protestantisk, og hviler historisk sett på reformasjonens kombinasjon av "skriften alene" og skepsis til kirkeinstitusjonen og til tradisjonen. På mange måter var også denne kritiske bibelforskning en bibelvekkelse. Man reagerte på de bibeltolkninger som ble servert i kirkene, og mente at mye av dette var dogmatiske overmalinger og fordreininger uten hold i tekstene. Programmet ble "tilbake til Bibelen" og til dens enkle budskap. Formålet var ikke å kritisere det budskap Bibelen vitnet om, men å kritisere den kirkelige gjengivelsen av det.

Mye av logikken i denne bestrebelse var gitt i den tekstkritiske forskning; det gjaldt å komme tilbake til det historisk opprinnelige. Dette spisset seg til som en jakt etter "den historiske Jesus". Evangeliene ble da å betrakte som historiske kildekrifter som det gjaldt å komme "bakom". Ergo måtte de vurderes og vektas, kritiseres på samme måte som andre kildekrifter. De tilhørte jo kirkas tid, nedskrevet et par generasjoner etter Jesus. Fortegnet de? Var det noe de fortrenget? Inneholdt de seinere legendariske tillegg? Hvordan kunne en korrigerer for ideologiske misvisninger?

I den første fase i arbeidet med å finne fram til "den historiske Jesus", vesentlig på 1800-tallet og et stykke inn i neste hundreår, kan en si at bibeltekstene hadde utspilt sin rolle straks de historiske forhold var rekonstruert. Det var selve originalen, han som tekstene på mer og mindre troverdig måte var kilde til, som var det viktige og som hadde autoritet. Mens det før hadde vært tekstene som var normative, ble det nå den historiske Jesus som var normen for hva som egentlig var kristendom.

Det er ingen tvil om denne forskningens fortjenester. Den medførte veldige framskritt både når det gjaldt metode og kjennskap til faktiske forhold. Et enormt materiale ble opparbeidet

og analysert. Vedtatte sannheter ble avvist eller korrigeret, man visste mer enn før, og det man nå visste, visste man med større sikkerhet.

Denne forskningens sans for "fakta" innebar imidlertid også noen problem. Bak Adolf von Harnacks jakt på den historiske Jesus lå den forutsetning at hadde en bare gitt en strengt historiske beskrivelse av hva han sto for, så hadde en også gitt en tidløs beskrivelse av hva kristendom var. Dermed var på en måte den historiske avstanden kortsluttet: Fakta den gang = betydning nå. Hva Jesuskikkelsen i mellomtida hadde betydd for folk, ble i beste fall irrelevant, og dette gjaldt uansett hvilken periode en tenkte på, altså også de første kristne.

Det er noen åpenbare vanskeligheter her. Man kan neppe gi en fullgod beskrivelse av en historisk skikkelses betydning uten å inkludere det inntrykk han gjorde og de ettervirkninger han hadde. Betydning er alltid betydning for noen. Og man kan ikke forutsette at et faktum, det være seg en handling eller et utsagn, betyr presis det samme uansett tid og sted. Ved å sette parentes om hva Jesus betydde for de første kristne, ga denne form for bibelforskning derfor heller ikke noe godt svar på spørsmålet om hva Jesus måtte bety nå.

Seinere historisk kritisk bibelforskning har på en helt annen måte adressert denne formen for tolkningsproblemer. Dette gjelder ikke minst den såkalte formhistoriske forskning som oppsto i mellomkrigstida. Fortsatt var en opptatt av historiske spørsmål, og fortsatt var en like kritisk, men fokus for undersøkelsene var nå flyttet fra "den historiske Jesus" til det urkristne budskapet om ham. En av grunnene til denne dreining var den nye kirkelighet som oppsto etter den klassiske liberale teologiens sammenbrudd. En annen grunn var en helt ny sans for tolkningsteori, for hermeneutikk.

Denne mer hermeneutiske bibelforskning hadde et våkent blikk for den enorme historiske avstanden mellom Bibelens tid og forskernes egen. Blant annet gjaldt denne forskjellen virkelighetsoppfatning. Det nystestamentlige budskap var vevet sammen med et

virkelighetsbilde som besto av tre etasjer, den sedvanlige verden pluss en oververden og en underverden, og den var, i tillegg til mennesker, befolket av engler og demoner som grep inn i menneskers liv på uforklarlig måte, som besettelser eller mirakler. Det moderne verdensbildet er ikke slik, og vi kalkulerer ikke med inngrep fra onde eller gode åndsmakter. Må man forkaste det rasjonelle moderne verdensbildet for å ta til seg Bibelens budskap?

En av Rudolf Bultmanns store fortjenester var å presentere dette som en hermeneutisk utfordring. Hans svar besto først i å avvise to muligheter: Man hverken kunne eller skulle skifte tilbake til et avleggs verdensbilde, men man skulle heller ikke klippe det bort og bare forholde seg til de deler av NT som var fri for slike primitive mytiske forestillinger. Det vi må gjøre, sa han, er å fortolke den nytestamentlige bruken av datidas mytiske verdensbilde. Dermed flyttet han fokus fra det mytiske verdensbildet "i og for seg" til den nytestamentlige bruken av det, hvordan det fungerte. Det mytiske blir på en måte et "språk" som så brukes som middel til å si noe med, først og fremst, mente Bultmann, om hva det vil si å være menneske og om de grunnleggende valg vi står overfor, tro og vantro, selvsikring eller hengivenhet, i siste instans om hvor vi velger å ha vår trygghet, i egne bragder eller i Kristi kors.

I Bultmanns tilrettelegging kan en si at selve det kosmiske innhold i dette mytiske språket skyves i bakgrunnen – til fordel for den eksistensforståelse som det brukes for å forkynne. Det likner på den rolle som han gir den historiske Jesus. Også han kommer i bakgrunnen til fordel for forkynnelsen.

Flere ting er interessante i denne sammenheng. Viktigst er antakelig den nye vektlegging av tolkning som eksistensiell tilegnelse. Andre sider ved tolkningsarbeidet blir utformet for å tjene tilegnelsen, slik Bultmann mente den burde være, nemlig i form av tro. På en måte blir historien en taper i dette prosjektet, et hovedpoeng med Bultmanns historisk-kritiske arbeid med NT er å gjøre det umulig å være kris-

ten i kraft av forskningsresultater – noe slikt ville jo, slik han så det, overhodet ikke være tro.

Men en annen "taper" er paradoksalt nok tekstene som litteratur. Det kan anskueliggjøres på de mest utpreget mytiske tekstavsnittene. Bultmann var, som nevnt, opptatt av den eksistensforståelse som lå i slike tekster. Han ville så å si vekk fra hvordan de talte, nemlig mytisk, til den funksjon talen hadde, en funksjon som altså lot seg omformulere i et rasjonelt, ikke-mytisk språk.

### Ny sans for det historiske og det litterære

Bultmanns tolkningsmodell var utpreget eksistensialistisk. Etter den tid har det oppstått to viktige kulturelle nyorienteringer, tidvis i konkurranse med hverandre, tidvis i forening. Den ene dreier seg om en fornyet vending mot det konkrete, historiske, både i bibelsk tid og i leserens tid. Den andre om en ny forståelse av språk og litteratur.

Der Bultmanns tolkning hadde vært utpreget "åndelig", oppsto det på slutten av 1960-tallet en ny betoning av det materielle og kroppslige. En viktig foranledning var den såkalte "sosiale vekkelse". Den innebar dels interesse for politikk, og dels for marxistisk preget filosofi. Hånd i hånd med radikalt politisk engasjement ble det drevet "materialistisk bibeltolkning". En mente at både den gang og nå var folks kroppslige, materielle og sosiale tilstand avgjørende for hvordan de tenkte og trodde. En kan kanskje si at den bultmannske interesse for bruk, funksjon og tilegnelse er i behold, men at disse tingene nå, på en helt annen måte enn hos ham, er knyttet til og bestemt av materielle forhold. Denne vending mot det kroppslige og materielle har seinere forgreinet seg i flere relaterte retninger, så som frigjøringsteologi, feministteologi og kontekstuell teologi.

Der Bultmanns tolkning hadde vært utpreget "innholdistisk", begynte en om lag samtidig med den historisk-materielle vendinga å se med ny interesse på det bibelske innholdets litterære form. Dette henger sammen med den

ofte omtalte "lingvistiske vending", en nyorientering som var opptatt av språk- og tegn-systemer. I første omgang medførte dette strukturalistisk bibelanalyse, det vil si analyse av selve tekst-universet, helt uavhengig av tekstens tilblivelse og historiske omgivelser, men også uavhengig av hva den refererte til. Slike "tekst-immanente" analyser søkte å få fram indre strukturer i tekstene slik de nå engang forelå. På en måte kan en snakke om et forsøk på å gjenreise respekten for tekstenes tekstlighet. Det var et forsøk på å lese bibeltekstene som litteratur.

Den egentlig strukturalistiske bibelutolkning fikk kort levetid. Men det utgikk impulser herfra som har hatt varig betydning. Bibeltekstene har ikke bare et "innhold", men de har dette innholdet i en bestemt litterær form. Og denne kan ikke etter forgodtbefinnende byttes ut med en annen. Den litterære form som dominerer bibeltekstene, er fortellings-formen. Dermed lå veien åpen for å benytte seg av alle de litterære metoder og skoleretninger som var siktet inn på analyse av fortellende tekster, det være seg folkeeventyr eller romaner.

Men sier man først litteratur, sier en også lesning. For det en fortelling primært sikter mot, er jo å bli lest (eller hørt), ikke å bli analysert, verken historisk eller strukturalistisk. Slik blir fortellings-analyse noe sekundært i forhold til fortellings-lesning. Skal en ta bibeltekstene alvorlig som fortellinger, må en derfor rette søkelyset mot den alminnelige, ukvalifiserte lesing/høring av dem. Hva er det egentlig som skjer når folk leser? Hvordan kan det ha seg at folk som leser samme fortelling faktisk ser for seg forskjellige ting? Betyr det at noen har misforstått, eller gir tekstene rom for forskjellige visualiseringer og tolkninger? Slike spørsmål ligger i bunnen for bruken av retninger som "reader-response theory" og resepsjonsteori på bibeltekster.

For disse tilnæringsmåtene ligger det analytiske fokus på nivået for mentale forestillinger. Handler teksten om Jesus, er en opptatt av hvordan teksten ser for seg Jesus – og hvor-

dan den lar sine lesere gjenta eller gjenskape dette syn på ham. I dette ligger det ikke nødvendigvis noen avvisning av historisk-faktiske spørsmål, men vel det standpunkt at Jesus kjenner vi bare gjennom gjengitte inntrykk av ham, syn på ham. Her har mangfoldet av Jesus-biografier, at vi har fire evangelier med hvert sitt syn på Jesus, uten videre blitt sett som et pluss.

Felles for disse tilnæringsmåtene er også en bestemt avvisning av tanken om tekstenes entydighet. Ordet "lesning", sier en ofte, har samme rot som ordet "legering". Det vil si at lesning er en sammensmeltning av noe fra teksten og noe fra leseren. Når vi for eksempel ser for oss apostelen Peter på en bestemt måte, vil det være preget av ting fra vår egen erfaring og kunnskap, våre bilder, minner, lengsler, ønsker, gleder. Teksten i seg selv har plass til mange forskjellige slike leserutfyllinger, den er "romslig" og har et stort meningspotensial, hvor stort er det derimot uenighet om.

Nettopp her har det vist seg å være et brohode over mot de mer materielle eller kontekstuelle tolkningsmåtene. Hvis det er i orden å hente fra egen livssituasjon og egne erfaringer for å fylle ut "tomrom" i teksten, for å "realisere" den, må dette like mye gjelde for kvinner, homser, svarte, undertrykte og fattige som det gjelder for den mannlige, europeiske overklasse som tradisjonelt har "eid" bibelutolkningen. I alliansen mellom litterære og politiske tolkningsstrategier er Bibelen på mange måter satt fri. Resultatet har blitt en mengde kreative folkelige bibellesninger.

Denne utvikling synes ikke på noen måte å gjøre akademisk bibelutolkning overflødig, derimot får den en ny agenda. Langt på vei må den nå forstå seg som etter-refleksjon, gjerne som kritisk etterrefleksjon, i forhold til en form for bibelbruk som alt i alt er langt viktigere.

**Trond Skard Dokka, professor i systematisk teologi, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo, adr.: t.s.dokka@teologi.uio.no**

**Beate Indrebø Hovland:**

## Bibelbruk i nåtidig etisk debatt

Hvilken rolle kan og eventuelt bør Bibelen spille når vi i dagens samfunn skal diskutere og ta stilling til et etisk problem? Hva slags svar vi får på dette spørsmålet, vil være uavhengig av hvem vi spør og hva slags forhold vedkommende har til Bibelen og den kristne tro. Mange av de som ikke selv kaller seg kristne, kan imidlertid finne det helt naturlig og meningsfullt at det for eksempel appelleres til den bibelske fortellingen om den barmhjertige samaritan i en samtale om etikk og moral. På den andre siden fins det kristne teologer som verken finner det nødvendig eller særlig meningsgivende å henvise til bibeltekster i en etisk diskusjon, ei heller i en kirkelig kontekst. I det som følger, er det først og fremst mulige og faktiske måter å bruke bibeltekster på i norsk kirkelig etisk debatt, som står i fokus. Samtidig er poenget å synliggjøre at noen typer bibelbruk og bibeltekster har et større potensial enn andre til å kunne kommunisere også med mennesker som ikke regner seg som en del av det kristne fellesskap.

### Felles utgangspunkt: Bibelens stemme(r) bør høres

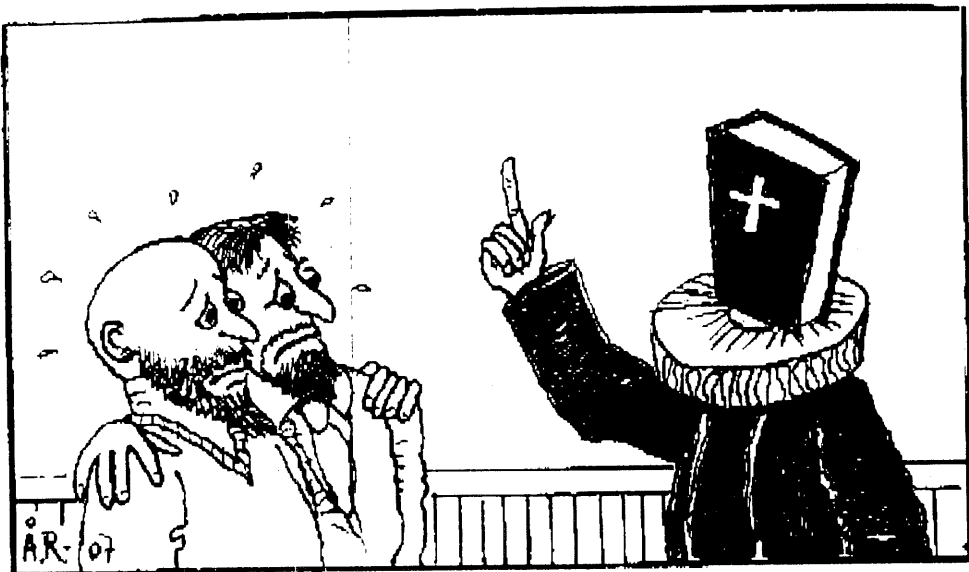
Vi er i den kristne kirke uenige om hva slags bidrag til en nåtidig debatt vi kan hente ut av de bibelske tekstene. Dessuten er vi uenige om hva det er som skaper disse meningsforskjellene. Det hevdes ofte i interne kirkelige etiske debatter at det er synet på Bibelens status som avgjør hvilken rolle Bibelen tildeles i en etisk avgjørelse. Meningsforskjeller forklares gjerne ved at det er noen som tar Bibelen alvorlig og har belegg for standpunktene sine i de bibelske skriftene, mens andre ikke har det. Ett av problemene i denne debatten, som i mange andre etiske debatter i kirkelig sammenheng, er imidlertid at noe av det vi er uenige om, nettopp er spørsmålet om hva som er kriteriene

for at et kristent etisk standpunkt kan sies å være tilfredsstillende begrunnet.

Ser en for eksempel nærmere på de teologiske bidragene til den kirkelige diskusjonen om homoseksualitet, er det vanskelig å fastholde forestillingen om at det er graden av bibeltroskap som skiller de forskjellige posisjonene. Det er få av aktørene i den kirkelige homofilidiskusjonen, uansett standpunkt i den aktuelle saken, som ikke har som forutsetning at Bibelen må tildeles en rolle i den prosessen som en kristen kirke må igjennom når den skal prøve å finne fram til nåtidige handlinger og vurderinger som er i samsvar med det en kristen kirke grunnleggende tror på og står for. Selv om den kristne tro ikke er identisk med summen av Bibelens tekster, kan den sies å være en tro som Bibelen gir tilgang til. For oss som lever i dag, er Bibelen det primære vitnesbyrd om de hendelsene som er grunnlaget for den kristne tro. Bibelen tilbyr oss også den klassiske fortolkningen av disse hendelsenes betydning. Teologer og andre diskusjonsparter fra begge sider i homofilidebatten kan derfor si seg enige i at det fins materiale i Bibelen som kan være med å belyse og gi hjelp til å vurdere nåtidige etiske problem. Meningsforskjellene og problemene melder seg imidlertid raskt, allerede før vi begynner å lese konkrete tekster i Bibelen. De melder seg når en stiller spørsmålet om hvilke tekster som er relevante for den aktuelle etiske debatten. Dette er et spørsmål som Bibelen ikke kan svare på. Det kan heller ikke avgjøres ut fra synet på Bibelens status.

### Hva skiller posisjonene?

Jeg skal nevne noen faktorer som jeg tror er styrende for hvilke bibeltekster som velges ut når et aktuelt etisk problem skal diskuteres. Dette skal jeg gjøre med diskusjonen om



homoseksualitet som konkret eksempel og utgangspunkt.<sup>2</sup>

*1) Forståelsen av hva som er vesentlig – i teksten*

Hvorvidt en tekst anses som relevant for en aktuell situasjon eller ikke, er avhengig av hva vi mener den aktuelle teksten handler om. Er det som teksten omtaler, likt nok det vi i dag diskuterer, til at det gir mening å trekke den inn i debatten, eller er forskjellene for store?

Noen hevder for eksempel at de bibeltekstene som det tradisjonelt har vært henvist til i homofilidebatten, snakker om "ekteskap", "familie" og "homofilt samliv", uten at disse begrepene presiseres nærmere. Andre protesterer på dette og mener at denne begrepsbruken gjør det mer opplagt enn det er at det teksten omtaler, og de forholdene som vi diskuterer i nåtiden, har det vesentligste felles. Er det virkelig slik? Hadde ikke seksualitet, familie og ekteskap andre funksjoner og problemer knyttet til seg i det gamle Israel og på Jesu tid enn det har for de fleste i dagens Norge?

At forskjellige tekstfortolkninger kan føre til at en også ser forskjellige etiske konsekvenser av de aktuelle tekstene, er et erkjent poeng for

de fleste som deltar i kirkelige etiske debatter. Derfor har for eksempel homofilidebatten i stor grad vært en kamp om den rette fortolkningen av et bestemt knippe bibeltekster. Jeg tror imidlertid at det er noen andre forskjeller som er mer fundamentale i forhold til hva som skiller posisjonene, enn forskjeller i fortolkning av nærmere angitte tekster. Og da er vi tilbake til spørsmålet om hva som egentlig styrer hvilke tekster vi i det hele tatt synes det er interessant å gjøre til gjenstand for fortolkning i møte med et aktuelt etisk problem. Om en bibeltekst framstår som relevant for en aktuell situasjon eller ikke, er ikke bare et spørsmål om hvordan vi fortolker teksten. Det er like mye et spørsmål om hvordan vi oppfatter den aktuelle situasjonen vi står overfor.

*2) Forståelsen av hva som er vesentlig – i den aktuelle situasjonen*

Skal det gi mening å presentere en bibeltekst som relevant for en nåtidig situasjon, må forutsetningen være at det er noen sentrale likhetstrekk mellom det som teksten omtaler, og det som diskuteres i dag. Det må være noe i teksten som "treffer" den aktuelle situasjonen. Når vi velger ut noen tekster som relevante for

en diskusjon, og utelukker andre, sier dette noe om hvordan vi forstår den situasjonen som er gjenstand for debatt. Denne forståelsen kan være eksplisitt eller implisitt, bevisst eller ubevisst, men den er der som en medbestemmende faktor for hva vi ser etter i det bibelske materialet. Dette betyr imidlertid ikke at forståelsen vår av den aktuelle situasjonen er noe som må finnes forut for og uavhengig av møtet med bibeltekstene. For mennesker som er godt kjent med Bibelens tekster, og som ikke er upåvirket av tidligere tiders fortolkning og bruk av mange av disse tekstene, kan det like gjerne være bestemte bibeltekster som er styrende for hva vi ser i den aktuelle situasjonen, som at situasjonen er styrende for hva vi ser i Bibelen. For eksempel kan det være at de tekstene som av tradisjonen nevnes i forbindelse med homoseksualitet, har vært styrende for at mange fortsatt ser den seksuelle atferden, de seksuelle handlingene, som det mest vesentlige elementet i homofilt samliv, fordi det er disse tekstene som fokuserer på.

Relevansen av de tekstene som det tradisjonelt henvises til i homofilidebatten, kan forsvares med at det fins ett fellestrekk mellom disse tekstene og dagens homofile samliv: seksuelle handlinger mellom to av samme kjønn. Spørsmålet er om dette gjør situasjonene like nok til at en negativ vurdering av disse handlingene i bibeltekstene også kan være relevant for dagens homofile samliv. Gir det mening å si at det er snakk om "samme handling" hvis omstendighetene rundt er forskjellige? Hvis vi fokuserer på den større sammenhengen som handlingen inngår i, og dermed også på andre aspekter ved et homofilt samliv enn det seksuelle, kan det være andre bibeltekster enn de som det flittigst henvises til i homofilidebatten, som framstår som relevante. Mange homofile og lesbiske som ønsker en aksept av homofile partnerskap, kan for eksempel fortelle at de ikke kjenner livet sitt og drømmene sine igjen i de tekstene som omtaler menn som ligger med/driver utukt med/brenner i begjær etter menn, og kvinner som gir seg hen til et una-

turlig kjønnsliv. Derimot kan de finne gjenklang i helt andre tekster, som de gammeltestamentlige fortellingene om den nære relasjonen mellom David og Jonatan eller Rut og Noomi, eller tekster som beskriver kjærlighetens makt og avmakt. Når mange homofile og lesbiske sier at de lettere kan identifisere seg med disse tekstene enn med utsagnene om "menn som ligger med menn", betyr ikke dette at ikke seksuelle handlinger kan være en viktig del av et homofilt samliv. Det viser bare at andre sider ved dette samlivet kan oppleves og oppfattes som vel så vesentlige og betydningsfulle. Bibelen kan ikke gi oss svar på om dagens homofile samliv er mest likt heterofile parforhold eller ekteskap, vennskap, hor eller det de bibelske tekstene refererer til som «menn som ligger med menn». Dette er en avgjørelse som går forut for bestemmelsen vår av hvilke tekster som er relevante for å belyse homofilt samliv, en avgjørelse som er avhengig av øynene som ser.

*3) Forståelsen av den kristne tro*

Hvem vi er, og hva vi tror på, påvirker i stor grad hva vi ser. Og det fører meg til den neste styrende faktoren for hvilke bibeltekster som velges ut når nåtidige etiske spørsmål skal belyses: noe så grunnleggende som forståelsen av hva som er det sentrale i den kristne tro. Ut fra denne forståelsen vil noe av bibelmaterialet allerede i utgangspunktet være i forgrunnen, mens andre deler vil være i bakgrunnen. Hvordan en forstår den kristne tro, er bl.a. et spørsmål om hva slags gudsbilde og menneskesyn en har. Det kan gjøre stor forskjell om en primært forstår Gud som skaper, lovgiver, barmhjertig Far, en nasjonalistisk krigsgud eller frigjøreren av fanger og undertrykte.

Teologiske posisjoner vil alltid være styrende for hva som ses som sentralt og perifert i Bibelen, hva vi viderefører i en bokstavelig fortolkning, og hva vi gir en overført eller billeglig betydning. Det er ingen som viderefører alle bibelske forestillinger og perspektiver. Ut fra en forståelse av hva som er mest sentralt,

2) For en mer utførlig argumentasjon og presentasjon av det analysematerialet som ligger til grunn for det som følger, se Hovland B.I.: Å bli fortalt hvordan en skal handle. Bibelbruk i nåtidig etisk debatt sett i et narrativt perspektiv (Dr.art avhandling, Oslo: Det praktisk-teologiske seminar, 2000)



vil andre rivaliserende perspektiver måtte vike. Spørsmålet er derfor ikke om en skal være tro mot Bibelen eller ikke. Spørsmålet er hvilke perspektiver eller tekster en skal være tro mot.

Noe av problemet med mange av de teologiske bidragene som representerer kirkas tradisjonelle posisjon i forhold til homofilt samliv, er at de gir uttrykk for at det er mulig å unngå å velge mellom forskjellige perspektiver. De aktuelle fortolkerne tar for eksempel til orde for å se på forholdet mellom nestekjærlighetsbudet og andre bibelske bud som et forhold mellom helhet og deler som gjensidig skal belyse hverandre. De forholder seg dermed ikke til at det kan bli noen motsetning mellom nestekjærlighetsbudet og en forordning som sier nei til homofilt samliv. Bibelens egen tale om hva det vil si å elske sin neste, viser imidlertid at spørsmålet om hva som er nestekjærlig atferd, ikke kan løsrives fra spørsmålet om hva som faktisk gagnar min neste. Hvis vi vil videreføre bibelske forordninger som gir min neste dårligere levkår uten at dette framstår som et nødvendig offer av hensyn til et annet menneskes ve og vel, er det derfor i praksis nestekjærlighetsbudet som må vike.

#### 4) Forståelsen av etikk

Forståelsen av den kristne tro; gudsbilde og menneskesyn, har innvirkning på en annen styrende faktor for hvilke bibeltekster som ses som relevante for en aktuell etisk diskusjon: forståelsen av hva etikk egentlig dreier seg om. Dreier etikk seg om regler og prinsipper? Om idealer og visjoner? Eller er det grunnleggende i etikken å forme og utvikle menneskets karakter? Svaret på disse spørsmålene har betydning for hvilke tekster og hvilke tekstsjangere vi anser som etisk relevante. Mener vi for eksempel at etikk primært dreier seg om regler og prinsipper, vil det også være dette vi ser etter i det bibelske materialet.

I den kirkelige debatten om homoseksualitet, og ikke minst fra den posisjonen som har inn tatt en restriktiv holdning til homofilt samliv, har det primært vært bud, forordninger, prin-

sipper og konkrete etiske vurderinger det har vært appellert til i det bibelske materialet. Det henvises også til noen fortellinger, ikke minst skapelsesfortellingene, men i praksis konverteres også disse til etiske prinsipper, forbud og påbud. Jeg har en mistanke om at nettopp denne tradisjonen er en av grunnene til at Bibelen i praksis ofte framstår som kraftløs i etiske debatter, uten mulighet til å påvirke menneskers livsvalg.

#### Forholdet mellom regler og fortellinger

Regler er ikke kilden til moralsk handling. Isolerte imperativer, påbud og forbud, rører oss ikke. De vekker ingen følelser i oss som kan bevege oss til handling. Det kan imidlertid fortellinger gjøre.<sup>3</sup> Regler og prinsipper står ikke på egne bein. Prinsipper kan bare bli etisk betydningsfulle når vi lærer hva de betyr gjennom fortellinger. Forskjellige kulturer og religiøse tradisjoner presenterer forskjellige visjoner av virkeligheten gjennom de fortellingene de tilbyr. Forskjell i moral reflekterer ofte forskjellige tilgrunnliggende visjoner. Det er fortellinger som gir innhold og mening til de moralske forestillingene og begrepene våre. Hva kjærlighet er, hva rettferdighet er, lærer vi ikke gjennom begrepsdefinisjoner, men ved hjelp av fortellinger. Når Jesus skulle forklare hva det vil si å elske sin neste, fortalte han fortellingen om den barmhjertige samaritan. Skal vi ta stilling til konkrete bud og forordninger, må vi spørre hvilket formål de tjener. Ut fra dette formålet kan vi enten kritisere eller akseptere dem. En regeletikk som ikke underordner reglene et formål, kan komme til å ende i et motsetningsforhold til den visjonen som de engang sprang ut av. De kan komme til å bli prioritert på bekostning av mennesker. Jeg mener å ha sett klare eksempler på dette i den kirkelige diskusjonen om homoseksualitet. Hvis etikk ikke først og fremst forstås som regel- og prinsipp anvendelse, men som en visjon av det gode liv, av menneskelivets formål og mening, vil det være andre tekster og tekst-

sjangere enn de som eksplisitt tar stilling til bestemte former for seksualitet og samliv, som peker seg ut som de mest sentrale i diskusjonen. Det vil være fortellingsstoffet i Bibelen, og i en kristen kontekst først og fremst fortellingene om og av Jesus, som vil framstå som det primære med denne etiske forståelsen som utgangspunkt. Hvis fortellingene om Jesu omgang med andre mennesker ses som forbilledlige, kommer vi ikke utenom et fokus på menneskets dennesidige ve og vel. Dette medfører også at menneskelig erfaring, fornuft, følelser, fantasi og kunnskap må gis en selvstendig status i den etiske refleksjonsprosessen – fordi dette er nødvendige hjelpemidler hvis vi skal kunne utføre den oppgaven Bibelen selv gir menneskene: å finne ut hva som i enhver konkret situasjon tjener mennesket best.

Med en vektlegging av fortellingene i Bibelen som det primære, får Bibelen først og fremst en funksjonell autoritet. Fortellinger påvirker oss ved å være med å forme identiteten vår og synet vårt på verden, et syn som igjen vil være avgjørende for hva vi mener kreves av oss i konkrete situasjoner. Fortellinger kan også motivere oss til handling ved å aktivere følelser i oss, de kan inspirere oss til liknende handlinger som de som framstår som forbilledlige i fortellingene. Den viktigste etiske funksjonen til Bibelen er ikke at den kan si oss hva vi konkret skal gjøre, men at den kan gi oss en visjon av verden og menneskelivet, et mål å la seg inspirere av, strekke seg mot og handle i retning av.

#### Fortellingsgrenser og dialogmuligheter

Befinner vi oss da i en situasjon der det eneste vi kan si til hverandre er at "jeg har min fortelling, du har din, og mer er det ikke å si om den saken"? Eller er det mulig med moralsk samtale og argumentasjon på tvers av fortellingsgrenser? Mange vil si ja, også av de som mener at det ikke fins noe fortellingsuavhengig og nøytralt standpunkt som vi kan vurdere rivaliserende overbevisninger ut fra. Selv om vi aldri kan legge det partikulære bak oss, er det fullt

mulig å bevege seg videre fra det som er vårt gitte utgangspunkt. Vi kan bli konfrontert med andre fortellinger, andre syn på hva som er det gode liv. Ut fra andre visjoner av hva som er den beste måten å utfolde det menneskelige livet på, kan vi kritisere våre egne samfunns fortellinger. Denne kritikken er imidlertid selv fortellingsavhengig, den er speilbildet av en alternativ visjon av verden. Vi har som mennesker mulighet til å tre et skritt tilbake og se på våre egne fortellingsbaserte overbevisninger og handlinger fra en annen fortellings synsvinkel. Selv om vi aldri kan sette opp noen nøytrale kriterier for hva som gjør en fortelling overlegen eller sannere enn en annen, kan vi likevel si at det er noen fortellinger som svarer bedre til vår tilværelses begrensninger og muligheter enn andre. Noen fortellinger vil kunne virke ødeleggende på et felles menneskelig liv, mens andre vil kunne åpne for nye muligheter for menneskelig vekst og trivsel. Så lenge vi ikke stiller oss likegyldige til menneskers ve og vel, til liv og død, må dette ha en betydning for vurderingen av de forskjellige fortellingene. Også fortellinger som ikke oppleves umiddelbart tiltalende, kan imidlertid få moralsk betydning. Noen ganger kan fortellinger forandre virkeligheten bare ved å provosere leseren eller tilhøreren til å forkaste den livsanskuelsen som fortellingen inneholder. Til syvende og sist blir det avgjørende spørsmålet om den livsvisjonen som en fortelling rommer, gir noen gjenklang hos den som møter den, om den oppleves overbevisende og sann, og om det kan gi mening å søke å virkeliggjøre fortellingens visjon i vårt eget liv med andre.

**Beate Indrebø Hovland, førsteamanuensis i etikk ved Lovisenberg Diakonale Høgskole. Adresse: beate.hovland@ldh.no**

3) For en mer utførlig men likevel kortfattet framstilling av fortellingens mulige betydning for moralsk handling, se: Hovland, B.I.: "Fra fortelling til moralsk handling"; Kirke og Kultur nr.1 2002

# METODIKK

Hildegunn Valen Kleive:

## Muslimske jenter, utdanning og KRL-faget i Distrikts-Norge

Hovedmålet med denne artikkelen er å gi et innblikk i hva slags forhold en minoritet i skolen har til utdanning generelt og KRL-faget spesielt. Jeg har intervjuet muslimske jenter i Møre og Romsdal som går på ulike trinn i ungdomsskolen. I tillegg til intervjuene, skrev jentene en tekst til meg om deres forhold til utdanning og KRL-faget. Det er skrevet mye om denne minoriteten i sentrale strøk i Norge, men mindre fra Distrikts-Norge.<sup>1</sup> På noen områder er det liten forskjell mellom oppfatninger minoriteten har sentralt og i Distrikts-Norge, men på andre områder kommer det tydelig fram at den geografiske og kulturelle konteksten de befinner seg i har betydning.<sup>2</sup> Disse likhetene og forskjellene mener jeg det er relevant for lærere i skolen å kjenne til. Det er selvsagt umulig å generalisere det disse jentene mener til å gjelde alle muslimske jenter som bor på mindre steder, men det er likevel mulig å anta at det en gruppe muslimsk ungdom erfarer har likhetstrekk med det andre muslimske ungdommer erfarer.

### Å være få

Jeg vil først gripe fatt i det som kan sies å være et hovedfunn i mine undersøkelser, nemlig at jentene synes det er mest fordelaktig at det er få muslimer i sine nærmiljø. Selv om de ser noen fordeler ved å være flere, er de mest opptatt av fordelene ved å være få. De har da muligheten til å fremstå som individer mer enn som representanter for en gruppe med visse stereotypiske kjennetegn. Generelt uttrykker

de bekymring for gruppedannelser på skolen og fritida:

*"..., så når det blir mer (flere), så tenker de at de er på en måte en gruppe og de som er muslim tenker også at de andre er en gruppe, så det blir mot hverandre heile tida."*

Er man flere, vil det dannes grupper, og disse gruppene vil stå i et motsetningsforhold til hverandre. Jentene ønsker derfor å være alene muslim i sitt nærmiljø, slik at slike gruppe-polariseringer unngås.<sup>3</sup>

De mener altså at når de er få har de større muligheter for å leve ut hvem de opplever at de er. Dette henger sammen med at de når de er alene som muslimer er de i stadig samtale og samhandling med den norske majoriteten.<sup>4</sup>

Gjennom dette opparbeides det en forståelse av hverandre basert på personlig erfaring med et medmenneske, mer enn at man griper til segmenterte oppfatninger som finnes i kategoriene "muslimsk jente" og "de norske". En konsekvens av dette beskriver jentene selv. De sier at når de er få får de større kjennskap til norsk kultur, flere norske venner og lærer norsk bedre. Slik uttrykker en av jentene det:

*Ej synes det er veldig ok at det er bare ej som går på skolen her, fordi da lærer du mer om norsk kultur og går med venner og sånn, men hvis det er en muslimsk jente så tenker du at du bare vil ha ho som venninde, så lærer du ikkje meir om andre."* Jentene ønsker likevel ikke å bli assimilert, bli "helt norske", men de ønsker å være integrert i de lokale (i stor grad norske) fellesskapene.

Jentene jeg snakket med var svært opptatt av valgfrihet, en valgfrihet knyttet til hvilken og hvor mye utdanning de ønsker, knyttet til hvilke klær de kan gå i og hvilke meninger de står for. De ser for seg at hvis det hadde vært flere muslimer på skolen, ville denne valgfriheten blitt noe begrenset, fordi de internt i gruppa da ville "kontrollere" hverandre.

*"Det er skikkelig kjekt og vi lærer ganske mye"*  
Alle jentene forteller at de trives på skolen, og det har først og fremst med at de har gode venner og et godt miljø i klassen. Flere av jentene viser likevel til episoder der de har følt seg utenfor og noen ganger mobbet.

Jentene peker konkret på verdier i den norske skolen som de setter stor pris på. Dette gjelder for eksempel skolens likhetstanke, og de berømmer lærere som behandler elever likt. Eksempelene de kommer med viser at de både tenker på likestilling mellom gutter og jenter, men også på likebehandling uansett etnisk og religiøs tilhørighet.

*"Ej lika at lærarane ikkje ser forskjell, Ej lika at dei ser at alle e' eins."*

Hun mener dette stort sett er tilfelle på hennes skole, men refererer til et eksempel fra forrige skoleår da en lærer unnskyldte henne for manglende innlevering med at hun var utlending. Det provoserte henne voldsomt og hun var sint på læreren resten av skoleåret

En annen jente beskriver også norsk skole som positiv på grunn av muligheten den gir til å la sine egne meninger bli hørt og at man til en viss grad kan bestemme over sin egen situasjon.

"Det er mange ting som er bra med her, da, for du bestemmer deg over ka du vil og sånt" Dette kontrasterer hun med å beskrive autoritære lærere i hjemlandet sitt. Som vi så i forrige avsnitt er denne valgfriheten også knyttet til at det faktisk bor i mindre lokalsamfunn i Møre og Romsdal. Metaforisk sagt får de i disse lokalsamfunnene "rom" nok til å bestemme over seg selv og hva de vil "og sånt". Som vi skal se kan

"og sånt" for eksempel innebære å kunne bestemme over hva slags utdanning de ønsker seg.

### Høye ambisjoner

Jentene er opptatt av at skolegang og gode karakterer er viktig for å få en god utdanning. Generelt er det et høyt ambisjonsnivå på jentene. De blir alle oppmuntret til skolegang hjemmefra, og en av jentene ser sammenhengen mellom foreldrenes utdanning og deres oppmuntring til at også hun skal ta høyere utdanning. Sissel Østberg skriver at "I hovedsak er muslimske foreldre positivt innstilt til den offentlige norske skolen. De ønsker at deres barn skal gjøre det godt på skolen." (Østberg 2003:85)

At skole og utdanning er viktige verdier, er en oppfatning jentene deler med store deler av dagens ungdom i Norge. (Strandbu og Øia 2007:15) Dette er altså ikke nødvendigvis et distriktsfenomen for denne minoriteten.<sup>6</sup>

I følge en av jentene gir det sosial status å ha barn som gjør det godt på skolen. "dem er sånn at barna må ha stor utdanning, liksom, hvis du får 2'er eller 3'er, da e'kje du så klok på en måte, da, .... Hvis du har et barn som er veldig klok, da er du veldig respektfull. ... Dei fleste afghanere seier til barna sine, du skal bli lege, dei foreldrene bestem ka du skal vere."

Denne jenta er selv fast bestemt på å bli lege,<sup>7</sup> men hun mener dette er hennes eget valg, mer enn et resultat av foreldrenes press. Moren hennes ville at hun skulle bli advokat, men har gitt jenta beskjed om at hun kan velge selv. Men foreldrenes forventninger likevel har noe å si, for jenta sier at foreldrenes ønsker for barna "smitter, på en måte". Tormod Øia hevder at mange innvandrerforeldre er opptatt av at barna deres gjennom skole og utdanning skal få den sjansen de aldri selv fikk. (Strandbu og Øia 2007:21). De ønsker at sine barn skal få en plass og posisjon i samfunnet de ikke opplevde selv. Dette kan nok til en viss grad også kjennetegne foreldrene til mine informanter. På den

1) Også lærebøkene nevner oftest Oslo og "de største byene" når de en sjelden gang nevner hvor det bor muslimer i Norge. (Lindqvist, H. "Usynliggjoring av det nære? Islam i grunnskolens KRL-fag" i Religion og Livssyn nr. 2 2007)

2) Dette er i samsvar med en artikkel av Gry Paulgaard (2006) der hun fremhever at enkeltindividet ikke fritt skaper sine identiteter, for identitetskonstruksjoner skjer alltid i en sosial og kulturell kontekst.

3) Flere som har forsket på norsk skole kan bekrefte at det ofte dannes grupperinger som er knyttet til for eksempel kjønn, religion, etnisitet og språk på skolen. (Se Østberg, Sissel 2003 og Høgmo, Asle: 1990) At slike grupper ofte har negative og stereotype oppfatninger av hverandre kommer fram i An-Magritt Hauges bok "Den flerkulturelle skolen" fra 2004. Hauge peker på at slike grupper også oppfatter hverandre som tilhørende kategorier mer enn som individer

4) "Den norske majoriteten" er selvsagt også en mangfoldig sammensatt gruppe, men i intervjuene opererer jentene med en forståelse av en ganske homogen norsk gruppe.

5) Det er informanten selv som gjennomgående kaller Somalia for hjemlandet sitt, mens hun oppfatter Norge som et midlertidig oppholdssted  
6) I hovedfagsoppgaven min, Valen 1999, intervjuet jeg muslimske jenter i Oslo som var svært opptatt av god utdanning, og som har tilsvarende høye ambisjoner som jentene jeg snakket med i Møre og Romsdal.

andre siden er de fleste av disse foreldrene høyt utdannet, og motivasjonen for å gi barna utdanning er like gjerne at de for egen del har sett verdien av utdanning og ønsker at deres barn skal få del i dette.

Også to andre jenter har tenkt på legeyrket. Den ene jenta er motivert av ønsket om å gjøre noe med den høye barnedødeligheten i hjemlandet sitt. Den andre jenta forteller at hun synes det er litt vanskelig å oppfylle foreldrenes ønsker om at hun skal bli lege, men hun prøver så godt hun kan.<sup>8</sup> "Hovedproblemet" er at hun ikke tåler å se blod, så hun beskrev at hun var ganske forvirra i forhold til hva hun skulle bli.

Jentene er for det første svært opptatt av at hva slags utdanning de skal ta er noe de skal velge selv, "for det er jo mitt liv det er snakk om". Men det er også tydelig at foreldrenes høye ambisjoner for barna sine har betydning for dem. For det andre ser vi at de ønsker seg yrker som gir en posisjon i samfunnet der de er synlige og har makt og ressurser til å få utrettet ting. Det å ta egne valg og bestemme over sitt eget liv er altså en viktig verdi for disse jentene. Dette bryter med en del fordommer de som muslimske jenter møter i det norske samfunnet, og kan delvis forklare hvorfor de blir så provoserte når de hører at nordmenn oppfatter dem som en undertrykket og viljeløs gruppe.

### "Jeg synes KRL er et bra fag"

KRL faget hadde jentene et positivt forhold til. Dette er i samsvar med Østberg sine funn blant norsk-pakistanere i Oslo. En jente jeg intervjuet hadde riktig nok gått gjennom en prosess før hun kom fram til en slik positiv erfaring av KRL-faget. Da hun kom til Norge og skulle begynne på de siste årene av barneskolen, fikk hun ikke lov av foreldrene til å delta i KRL-undervisningen. Hun fikk heller ikke noe tilrettelagt opplegg når hun ikke deltok i den ordinære undervisningen. Årsaken til at hun ikke var til stede i KRL-timene var at det i det somatiske miljøet hersket oppfatninger om at

KRL bare handlet om kristendom og at man ville bli kristen gjennom å delta i timene. Dette kaller hun selv for tullele nå. Da hun skulle begynne i ungdomsskolen, kom hun tilfeldigvis over et ark der det stod at islam også var en del av pensum i KRL. Dette arket viste hun til foreldrene hjemme, og etter litt forhandlinger fikk hun delta i KRL-timene, og nå har både hun og foreldrene et positivt forhold til faget. Hun er også den eneste av jentene som forteller om at hun og foreldrene diskuterer innholdet i faget hjemme. Det skjer ved at hun leser kapittel-sammendrag fra KRL-bøkene for foreldrene, eller ved at hun kommenterer ting på TV som kan knyttes til faget. Den prosessen jenta har vært gjennom, gjør at hun er veldig opptatt av at skolen må være flinke til å gi informasjon om faget til hjemmet. Ellers bærer jentenes samtale med foreldrene om faget hjemme stort sett preg av hva slags karakterer de har fått.

Selv om jentene gjennomgående er positive til faget, er noen av dem kritiske til at kristendommen har så stor plass i pensum. En jente har forståelse for at det er mest kristendom siden vi er i Norge, men synes likevel at pensum bør være jevnere fordelt mellom religionene og livssynene. Hun ønsker de hadde "hatt like masse om alt mulig."

Den kvantitative fordelingen i faget der kristendom har 55 % av den disponible tiden, kan oppleves som problematisk. Den kan nemlig føre til at elevene oppfatter en kvalitativ forskjellsbehandling av religioner og livssyn, altså at kristendommen er viktigere, riktigere og sannere siden det brukes mest tid på den religionen i undervisningen.<sup>11</sup>

Når det gjelder spørsmålet om de synes KRL er et lett eller vanskelig fag, synes de at det varierer. En jente sier at hun synes islam, kristendom og hinduisme er lettest å forstå, fordi hun selv er muslim, hun kjenner kristne, og hun har lært om hinduismen ved å se på indiske Bollywoodfilmer.

### Begrunnelse for faget og fortellingen om seg selv

I intervjuene ber jeg jentene om å reflektere litt rundt hvorfor KRL-faget er i skolen. Det viser seg at de er opptatt av at det er viktig å lære om hverandres religioner, slik at man får et relevant og riktig bilde av hverandre. "På skolen lærer vi om KRL, om andres religion og sånn, og skjønner meir om koffor dei he hijab og sånt, ej syns at det er veldig bra gjort." En annen jente uttrykker det slik: "for å lære om hverandres religion, ... for å skjønne koffor folk gjør ... eller tror på ting, koffor folk har sine syn. Alt he sin bakgrunn"

At de er opptatt av dette, kan forstås på bakgrunn av at flere av dem har følt på at de ikke alltid er blitt forstått slik de har oppfattet seg selv. De møter stadig stereotypifiserte forestillinger om hva og hvem en muslimsk jente er. Selv om de mener de har større sjanse til å "slippe unna" stereotypiene siden de bor på et mindre sted med få muslimer, har de likevel erfart slik båssetting. Dette er en erfaring de deler med mange muslimske jenter i sentrale strøk av Norge, det kan faktisk synes som om tilknytningen til religionen islam får mange til å overse hvem de er som individer.

Jentene forteller at KRL også er viktig for å forstå norsk kultur, og da er de spesielt opptatt av norsk historie. En av jentene kommer likevel med et konkret eksempel som viser at KRL har lært henne noe om dagens norske kultur og tradisjon. Hun kom til Norge for første gang da det var påske, og var forundret over alle eggene og kyllingene som var plassert rundt om i vinduer og butikktstillinger. Hun hadde fått med seg at hun var kommet til Norge midt i en religiøs høytid, og forteller hvordan hun oppfattet påskedekorasjonen: "Seriest, tror de på egg som en gud?". KRL-faget har hjulpet henne til å forstå mer: "Før det var umulig for meg å forstå ka egentlig egg betyr, men no veit ej at det har noe med Jesus å gjer."

Når islam er tema i KRL-timene, forteller jentene at det ofte blir en samtale der de blir "kon-

sultert". Dette setter flere av jentene pris på, og det illustrerer et poeng Gry Paulgaard er opptatt av, nemlig at "Gjennom andres respons får individet tilbakemelding, og dette er med på å definere hva slags historie en kan velge å fortelle om seg selv."<sup>11</sup> Den positive holdningen til KRL-faget kan ut fra dette forstås ved at jentene i dette faget får mulighet til å fortelle og få respons på noe de mener er "the true story" om dem selv. Faget kan altså skape rom for positiv respons og anerkjennelse av livssynsmessig identitet og levemåte, noe som er viktig både for individet som ønsker å utforme sin identitet, men også for klassens forståelse av seg selv som flerkulturell/flerreligiøs. De opplever KRL-faget som en reell arena for møtet mellom religioner og livssyn, og at den dialogen og aksepten som skapes i faget gir dem en legitim plass i det offentlige rom som en del av vårt mangfoldige samfunn.

Men vi skal også merke oss de jentene som ikke liker slike samtaler og spørsmål i timene. Ut fra Paulgaard sitt teoretiske rammeverk kan årsaken være at den responsen de får i timene fører til at de må fortelle en historie om seg selv de ikke er helt komfortable med. Og den historien handler ofte om å være annerledes. "Av og til så føler jeg at alle ser på meg, ohh nei..." Denne jenta trives ikke særlig godt med å måtte svare på spørsmål om islam i timen. Hun opplever det som ubehaglig å bli sett på som annerledes, og føler i tillegg en frykt for å miste tilhørigheten til en gruppe eller et fellesskap. En slik følelse av annerledeshet kan føles ekstra sterkt i et miljø der man er eneste "representant" for en religion eller livssyn. Et annet sted i intervjuet gir hun råd til kommende lærere og sier at det viktig at de "ikke skiller ut så mye når det er forskjellige religioner som sitter foran. Ikke skill dei ut!". Denne jenta er veldig opptatt av at religiøs tilhørighet ikke skal være et kriterium som skaper grupperinger eller skiller i en klasse. Å bli behandlet likt er avgjørende viktig for henne. Hun er likevel svært stolt over å være muslim, men hun liker ikke å bli trukket frem som "annerledes"

7) Slik beskriver hun dette ønsket i notatet hun skreiv til meg: "Jeg kommer til å fortsette skolen selvfølgelig, for målet mitt i livet er å bli lege. Det er det største ønsket og jeg skal ikke gi opp. Av og til så elsker jeg å gjøre lekser, faktisk."

8) I uformelle samtaler med lærere til to av disse jentene, viste det seg at de var klar over disse høye ambisjonene om å bli lege. Men i den ene jentas tilfelle hadde ikke læreren fått med seg at det var mer foreldrene enn jenta selv sitt ønske å bli lege.

9) For mange av hennes informanter var KRL-faget det faget de likte best. Østberg presiserer at dette i stor grad er avhengig av læreren og undervisningspraksis, mer enn av læreplanverk og forskrifter. Hun mener at muslimer fremdeles kan ha prinsipielle innvendinger mot faget, selv om de strivres i KRL-timene. (Østberg 2003:139f)

10) Jfr Den europeiske menneskerettsdomstolen sin dom over KRL-faget, referert i Rundskriv F-15-07, Kunnskapsdepartementet 16.08.07

11) Paulgaard, Gry, "Identitetskonstruksjoner - hvor langt rekker de?" i: Tidsskrift for ungdomsforskning nr. 1 2006, s 70.

i timene. Hun svarer derfor bare "sikkert", når læreren spør om noe knyttet til islam i KRL-timene.

### Spørsmål i timen og varsomhet

I intervjuene bruker vi en del tid til å snakke om hvordan det oppleves når islam er tema i KRL-undervisningen. Jeg har allerede nevnt hvordan slike spørsmål og samtaler kan skape rom for fortellingen om seg selv. Men det er også andre sider ved denne dialogen i klasserommet vi som lærere bør være oppmerksomme på.

Alle elever, uansett religion og livssyn, reagerer ulikt på å få direkte spørsmål fra læreren i en time. Det kreves varsomhet fra lærerens side hvis hun ønsker å stille slike spørsmål i timen. En åpenbar grunn til det er at læreren kan legge et altfor stort ansvar over på eleven når hun ber eleven bekrefte noe eller fortelle om noe fra en religiøs eller livssynsmessig tradisjon. Eleven kan føle seg presset til å fungere som en talsperson for tradisjonen i sin helhet, og det kan oppleves som ubehagelig, særlig hvis eleven føler hun ikke vet nok, eller er redd for å si noe feil. En av jentene sier det slik: "Ej veit ikkje så mykje sjølv om ej e' muslim, ej veit kanskje litt meir, men ikkje så mykje meir som voksne veit." Dessuten er spørsmålene i KRL-timene stort sett spontane, de har altså ikke forberedt seg spesielt på forhånd. Det forsterker redselen for å si noe feil.

Andre opplever det som positivt å få spørsmål i timen, selv om de synes det kan være vanskelig å svare og forklare. En jente sier det slik: "De sier; oh ja, det visst ikke ej, på en måte, og det er jo gøyt å si det man mener og vet fra før av"

En av jentene hadde også vist fram bønnestillinger for de andre i klassen, noe som medfører ganske mye eksponering, men hun syntes det var helt greit og også litt morsomt da medelevene sammenlignet bønnestillingene med gymnastikk.

Helene Lindqvist refererer til en episode under hennes feltarbeid der den ene muslimen i klas-

sen får ha et forberedt innlegg i timen, og dette var en positiv erfaring både for klassen og gutten selv. Slike innlegg i timene vil dessuten rette oppmerksomheten mot at islam er en levende religion i nærmiljøet og ikke bare tekst i en lærebok Lindqvist mener generelt at islam i KRL-undervisningen ofte blir framstilt som gammeldags og uaktuell.<sup>12</sup>

Læreren bør ha avklart på forhånd med elevene om det er greit å stille spørsmål i timene som på en særlig måte fokuserer på elevene som representanter for en gruppe.

For slike spørsmål blir ikke bare oppfattet som faglige spørsmål, de er så nært knyttet til elevens selvforståelse at det kan være vanskelig på sparket å svare fyllestgjørende. Spørsmålene kan også oppfattes som relativt personlige, for eksempel når de er knyttet til klesdrakt, forhold til familie og omskjæring. Det kan naturligvis oppleves svært ubehagelig å svare på slike spørsmål foran medelever, selv om spørsmålene ofte er stilt i en positiv og interessert tone.

Noen ganger dukker det opp vanskelige spørsmål knyttet til den dagsaktuelle medievirkeligheten. For eksempel er spørsmål knyttet til terrorisme utført av muslimer et vanskelig tema, og det krever stor faglig, kulturell og menneskelig kompetanse hos læreren for at temaet skal kunne fungere godt i en klassetime. I KRL-faget har slike vanskelige spørsmål kanskje vært for lite drøftet. Helene Lindqvist mener at: "Læreplanen Kunnskapsløftet toner ned problemer som oppstår i møtet mellom islam og det norske samfunnet, og usynliggjør i stor grad at varianter av islam markerer seg på en negativ måte på verdensbasis"<sup>13</sup> Dette gjelder nok flere religioner og livssyn enn islam, for i alle tradisjoner er det verdier, retninger og oppfatninger som ikke er i samsvar med verdigrunnlaget i den norske skolen. Når elever kun får høre om slike trekk ved for eksempel islam gjennom andre kanaler enn skolen, kan det føre til at mange blir usikre og utrygge. I verste fall kan det føre til en



misforståelse om at alle muslimer er for terrorisme eller er terrorister selv. En slik, i stor grad medieskapt, forståelse av muslimer var det særlig en av mine informanter som var fortvilet over: "Noen ganger har det forbannet meg skikkelig, for liksom det går ikke an at alle er

like, alle i kristendom, hinduisme eller buddhisme er ikke det samme, de har jo både gale og rette folk!" Dette understreker behovet for at man i KRL-undervisningen er aktuell, nyansert og peker på ulike grupperinger innenfor ulike religioner og livssyn.

<sup>12</sup> Lindqvist, H., "Usynliggjøring av det nære? Islam i grunnskolens KRL-fag" i Religion og Livssyn nr 2, 2007, s. 46  
<sup>13</sup> Lindqvist i en kronikk i avisen Vårt Land 19. feb. 2007

## Religiøs sosialisering

"Jeg synes KRL er et bra fag. KRL gir informasjon og svar om religioner som vi ikke forstår. KRL har gitt svar på mange av mine spørsmål som jeg har misforstått før."

Dette sitatet peker på noe jentene er opptatt av, nemlig at KRL er et kunnskapsfag.

Men selv om KRL-faget gir dem nye innsikter i egen og andres religion, er det ingen som nevner at KRL er viktig når det gjelder hva de skal tro. Det er helt tydelig at den inspirasjonen henter de fra hjemmet og særlig fra mor. "Då spør ej ho mamma om det, av og til pappa". En annen jente sier: "Som oftest så spør ej mamma". Mor og familie fremstilles av jentene som "den signifikante andre" når det kommer til utvikling av religiøs identitet.

Østberg observerer at: "...skolens sekundærsoialisering synes ikke å rokke ved hjemmets primærsoialisering." (Østberg 2003:96) Hjemmet har altså en sentral posisjon når det gjelder barns religiøse sosialisering. KRL-lærere skal likevel være oppmerksomme på hvordan de driver sin undervisning. Den første som tok doktorgrad på KRL-faget, Sidsel Lied, bekrefter at der ulike livssyn får framstå i likeverdig dialog, blir ikke livssynsidentiteten elevene har med seg hjemmefra truet.<sup>14</sup> Å drive en undervisning der de ulike religionene og livssynene får likeverdig behandling er altså en klar utfordring til lærere i dette faget, og en forutsetning for at faget skal fungere etter sin hensikt.

Det er vanlig å tenke seg at venner etter hvert blir viktige aktører i ungdommers religiøse sosialisering. Men bortsett fra en av jentene, viser mine funn at jentene sjelden diskuterer tros- og spørsmål med andre muslimske ungdommer i nærmiljøet. Dette har selvsagt en praktisk årsak, det finnes faktisk ikke så mange i nærmiljøet å diskutere med. Men i samtalen kommer det fram at de ikke savner slike samtalepartnere i særlig grad, og de synes det er tilstrekkelig med den religiøse opplæringen de

får hjemme. Studier fra andre steder i Norge og Danmark viser derimot at muslimsk ungdom ofte søker sammen på tvers av etniske og kjønnsmessige forskjeller for å diskutere seg fram til måter å være muslim på i dagens samfunn. Mange er også kritiske til foreldregenerasjonen, som de mener blander kultur og islam. Felles for disse to ulike strategiene er likevel at ungdommene ønsker å ha trygge arenaer for å finne ut hvem de er og leve ut hvem de ønsker å være. Mine informanter har den arenaen i en norsk kontekst, mens andre muslimske ungdommer finner sin arena og tilstrekkelig handlingsrom i en muslimsk kontekst.

Selv om jentene jeg snakket med ikke var opptatt av å kontakte andre muslimske ungdommer i lokalmiljøet, forteller to av jentene likevel om at de bruker internett som et diskusjonsforum når de har spørsmål de synes det blir vanskelig å stille hjemme. Særlig en av jentene bruker ulike chatterom aktivt. Hun har også tilgang til mye litteratur og CD'er hjemme som hun benytter seg av når hun har spørsmål knyttet til religion og levregler.

I tillegg til å si noe om at mine informanter i Distrikts-Norge ikke er særlig opptatte av å skape et ungt muslimsk nettverk i nærmiljøet, understreker dette også at familien, internett og litteratur/CD'er i hjemmet er viktigere enn KRL-faget når de ønsker å utvikle sin egen religiøse identitet.

Skolegudstjenester, som mange skoler fremdeles praktiserer særlig rundt juletider, er knyttet til hele skolens virksomhet og ikke spesielt til KRL-faget. Men skolegudstjenester var likevel et tema i intervjuene, og *de blir* ofte debattert når det er snakk om religiøs påvirkning i skolen.

Jentene som syntes det var uproblematisk med skolegudstjenester skiller mellom det å se på en gudstjeneste og det å være delaktig. De skiller altså ganske klart mellom tro og fag. I den forbindelse sier den yngste jenta at: "Det ej meina he ej hørt fra mamma, det er at tro, det

er ikke å se på. Hvis ej tror på islam, så tror ej, og det spiller ikke noe rolle hvis ej går i kirke og ser på ting". En annen av jentene har tidligere gått på en kristen skole i et annet land, og synes ikke det er problematisk å være med når resten av klassen drar på kirkebesøk. En av jentene får ikke være med på skolegudstjenester. Da klassen skulle på et kirkebesøk, hadde faren sagt at hun måtte passe på at det ikke var gudstjeneste; "for da blir det sånn ... dårlig gjort for islam og sånn." Hun får nå være med på faglige ekskursjoner til kirka dersom det ikke innebærer gudstjeneste. For få år siden ville også det ha vært vanskelig, for da gikk det rykter i det somaliske miljøet om at når man ble med skolen i kirka, foregikk det en slags konfirmasjon der som førte til at man ble kristen, og det var foreldrene selvsagt ikke interesserte i. Hun sier at de "etterpå lærte dei meir om at det ikkje var sånn at hvis du lærer om det i KRL så blir du kristen." Dette gjelder både besøk i kirka og deltakelse i KRL-faget generelt. Ellers er hun litt skuffa over den lokale kirka, som hun syntes burde vært vakrere. Hun sammenligner den med vakre moskeer hun har vært inne i med tepper, mosaikk og glassmalerier.

## Andre "tips" til læreren

Jentene har erfart en objektiv og nøytral undervisning i den forstand at ingen religion eller livssyn blir mer fordelaktig fremstilt enn andre. Slik forteller den ene jenta at islam blir fremstilt: "ikkje noke dårlig, ikkje noke "Yes!" heller, det er heilt normalt". At det er viktig at læreren er objektiv og nøytral kommer fram i dette sitatet: "Den timen de har KRL må de ikke tenke på ka de tror på, da." Hun utdyper det med å si at læreren ikke må ta parti for en tradisjon i timen.

Jentene peker her på et sentralt aspekt ved KRL-faget. I læreplanen er det uttrykt slik: "KRL-faget skal være et ordinært skolefag på lik linje med de andre fagene i skolen. Undervisningen i faget skal ikke være forkynnelse eller religionsutøvelse, men gi kunnskap om religioner og livssyn."<sup>17</sup>

Jentene er også opptatte av at lærere i faget må ha god fagkunnskap, slik at de ikke sier noe usant om en tradisjon. Det har de noen ganger opplevd i forhold til sin egen religion. Et eksempel som to av dem kommer med, er at læreren sier at muslimske jenter ikke får gå på skole og blir undertrykket. Dette kjenner de seg ikke igjen i, og protesterer derfor veldig mot det. "Det er noen ganger læreren bommer og sier ord som er usant om islam, for eksempel nedtrykk av jenter og sånne greier, for de e' ikkje sant!" På tross av dette erkjenner de at i noen regimer kan undertrykking av muslimske jenter være tilfelle. Kanskje også i Norge: "det kan jo hende at dem e' det, da, nokken." Selv om hun i intervjuet kaller det frekt når noen påstår at muslimske jenter er undertrykket, kommer det her fram at hun har et inntrykk av at ikke alle opplever like mye frihet som henne selv.

Det kom også fram at jentene syntes det var viktig at skolen informerer godt om faget til hjemmet.<sup>18</sup> Ingen av jentene husket å ha fått noe særlig informasjon om faget hjem. Hun som tidligere ikke fikk delta i KRL-undervisningen, sa at lærere burde prioritere tid til samtale om hva faget innebærer særlig til dem som er ukjent med Norge og norsk skole. Samarbeid mellom hjem og skole er et satsingsfelt i Kunnskapsløftet, men er nok spesielt viktig i KRL-faget. "Det forutsettes løpende samarbeid mellom hjem og skole og god informasjon om hvordan opplæringen planlegges gjennomført."<sup>19</sup> Dette samarbeidet er selve utgangspunktet når en KRL-lærer planlegger arbeidsmåter og aktiviteter, og erfaring viser at et slikt samarbeid gjør at behovet for fritak i faget går ned.

14) Sidsel Lied i et intervju med avisen Vårt Land 2. sept. 2004

15) Jentene jeg intervjuet hadde gjennomgående et perifert forhold til moskeen og større muslimske fellesskap.

16) Aarset 2006, Shah 2004, Valen 1999

17) KRL-boka 2005:5

18) God informasjon vektlegges i KRL. "I tillegg til god informasjon om kommunikasjon intern må skoleledelsen ta ansvar for informasjon til hjemmene og andre om skolen arbeid med faget." "Da er det første kravet at hjemmene får informasjon om hvordan opplæringen skal legges opp, hva elevene skal arbeide med på de ulike årstrinn, og hvilke arbeidsmåter som skal benyttes." KRL-boka 2005:33, 34. I tillegg har KRL-boka informasjon om KRL-faget til foresatte på 19 språk fra side 55.

Se også rundskriv F-15-07, KD, 16.08.07

19) KRL-boka 2005:10

## Litteratur

Aarset, Monica F. "Å skape nye handlingsrom, konstituering av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet" Hovedfagsoppgave i sosialantropologi. Institutt for sosialantropologi, UiO, 2006

Hauge, An-Magritt, "Den flerkulturelle skolen", Oslo, Universitetsforlaget 2004

Høgmo, Asle "Enhet og mangfold. En studie av flerkulturelle skolemiljøer i Oslo", Oslo, Ad Notam, 1990

KRL-boka 2005, Oslo, Utdanningsdirektoratet 2005

Lindqvist, H, "Usynliggjøring av det nære? Islam i grunnskolens KRL-fag" i Religion og Livssyn nr 2, 2007

Rundskriv F-15-07, Kunnskapsdepartementet 16.08.07, Informasjon om endringer i faget Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap og om rett til fritak fra opplæringen i skoleåret 2007/2008

Paulgaard, Gry "Identitetskonstruksjoner - hvor langt rekker de?" i: Tidsskrift for ungdomsforskning nr. 1 2006

Shah, Omar "Muslimsk ungdom, tradition og modernitet" i: Rassmussen og Larsen (red) "Islam, kristendom og det moderne", København, Tiderne Skifter, 2004

Strandbu, Å. og Øia, T (red.) "Ung i Norge. Skole fritid og ungdomskultur", Oslo, Cappelen forlag 2007

Valen, Hildegunn "Roller og verdier hos muslimsk ungdom i Oslo" Hovedfagsoppgave i kristendoms-kunnskap ved Det Teologiske Menighetsfakultetet, 1999

Østberg, Sissel "Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere", Oslo, Universitetsforlaget 2003

## Avisartikler

Lied, Sidsel i et intervju med avisen Vårt Land 2. sept. 2004

Lindqvist, Helene i en kronikk i avisen Vårt Land 19. feb. 2007

**Hildegunn Valen Kleive, høgskulelektor ved Høgskulen i Volda, avdeling for samfunnsfag og historie.**  
Adr. HildegunnV@hivolda.no

# BOKMELDINGER

Geir Winje:

## Hyllest til gudinnen

Knut Jacobsen har tidligere skrevet en mengde bøker og artikler om hinduismen og hinduismerelevante emner, men også om buddhismen og sikhismen. De fleste er rettet mot studenter, lærere og andre lesere av religionsfaglige bøker og tidsskrifter. Med *Hyllest til Gudinnen* sik-

ter han seg delvis inn mot et litt nytt marked, nemlig den gruppen vi for enkelthets skyld kan kalle feministisk orienterte New Age'ere. Forlaget Emilia gir gjerne ut bøker i skjæringspunktet mellom academia og alternativbevegelsen (se [www.emilia.no](http://www.emilia.no)).

Boka presenterer blant annet noen av de synspunktene på gudinner og gudinnedyrkelse som preger alternativbevegelsen, og drøfter dem. Drøftingen baserer seg i hovedsak på faglig eller akademisk argumentasjon, så *Hyllest til Gudinnen* fremstår på mange vis som en kritikk av en forenklet og kanskje populistisk tro på at dersom vestlige mennesker bare får plass til flere feminine trekk i sitt gudsbilde, så vil kvinnerollen bli mer likestilt med mannenrollen, og samfunnet bli et bedre sted å være kvinne. Jeg er glad for at en fagbok på denne måten går i rette med en slik lettvinntankegang. Samtidig åpner Jacobsen for en dialog med New Age'erne – han tar dem på alvor og presenterer spesialkunnskaper som de fleste gudinneorienterte nordmenn i vår tid ikke har.

*Hyllest til Gudinnen* består av et essay på oppunder 80 sider, samt en oversettelse av *Devi-Mahatmya (Hyllest til Gudinnen)*. Sistnevnte er en relativt kort, 1500 år gammel sanskrittekst, der Gudinnen for første gang i indisk litteratur blir fremstilt som identisk med *brahman* eller det upersonlige guddommelige prinsipp. I andre indiske tekster er det særlig *Shiva* eller *Vishnu* (eller *Vishnus avatarer*) som blir fremstilt på denne måten. *Devi-Mahatmya* inneholder blant annet den relativt kjente fortellingen om hvordan gudinnen Durga ble skapt av, eller snarere manifesterte seg som, de mannlige gudenes vrede – under kampen mot bøffeldemonen. Det er flott at en slik viktig tekst nå foreligger på norsk. Etter at Bokklubben begynte å utgi *Verdens Hellige Skrifter* har vi de siste årene blitt overøst med oversettelser av blant annet hinduiske skrifter – men foreløpig uten fokus på gudinnedyrkelse. Kanskje kan *Hyllest til Gudinnen* etter hvert inngå i en slik tekstsamling.

I det nevnte essayet drøfter altså Knut Jacobsen indisk gudinnedyrkelse delvis i lys av moderne. Han trekker inn en god del forskere og utviser en overraskende stor respekt for alle de som fantaserer om gudinner og bruker fortiden

eller fjerne religioner som sannhetsvitner uten å egentlig vite hva de snakker om. Et eksempel er Marija Gimbutas, som har vært viktig for mye feministisk orientert religion og historisk skriving, men som i dag må karakteriseres som diskreditert. Når hun likevel kommenteres i *Hyllest til Gudinnen*, kan det forstås som uttrykk for en viss åpenhet mot miljøer som baserer seg på en litt ufaglig fortolkning av for eksempel gudinnedyrkelse. Bokutgivelsen kan derfor ses som del av den viktige samtalen mellom academia og deler av alternativbevegelsen. Og nettopp fordi essayet er faglig, egner det seg også for lærere og studenter i forbindelse med fag som KRL og Religion og etikk.

Sammen med bøker som Tove Nicolaisens *Fortellingene om Rama og Sita* (Høgskoleforlaget 2006) inngår *Hyllest til Gudinnen* i en sakte voksende gruppe norske utgivelser om hinduismen. De har interesse for både lærere, studenter og andre fagfolk, men også – som Jacobsens bok tydelig viser – for lesere med et mer eksistensielt forhold til religiøs tematikk.

**Knut A. Jacobsen: Hyllest til Gudinnen. Visjon og tilbedelse av hinduismens store Gudinne. Emilia 2007. 171 sider.**

**Geir Winje, førstelektor høgskolen i Vestfold.**  
Adr: [geir.winje@hive.no](mailto:geir.winje@hive.no)