

«Den andre leseren» som tolkningsmessig inspirasjon og korrektiv:

Noen erfaringer med interkulturell
bibellesning blant ungdom

Knut Holter

Knut Holter, f. 1958, professor ved Senter for misjon og globale studier, VID vitenskapelige høyskole, Stavanger, med forskningsmessig fokus på afrikanske tolkningsstrategier i forhold til Bibelen: SIMBA – the Stavanger Initiative on Method, Bible, and Africa, <https://simb.africa/>.

knut.holter@vid.no

5

Abstract

**«The other reader» as an interpretive inspiration and corrective:
Some experiences with intercultural Bible reading amongst youths.**

Based on empirical data of a project where youth groups from Norway, Madagascar and Thailand read two biblical texts together, the essay asks: How can a culturally «other» reader of the Bible serve as an interpretive inspiration and corrective? The two texts being read are Luke 15:11-32, the parable of the prodigal son, and 2 Samuel 13:1-22, Amnon raping Tamar, and the interpretive framework that is used is Hans de Wit's concept of «reading through the eyes of another.» In conclusion it is argued that such an exposure for peer readers has a role to play today, when traditional interpretive authorities are fading.

Søkeord: Lukas 15 – 2 Samuel 13 – bibellesning – hermeneutikk – ungdom

Innledning

Det konkrete opplevde leserfellesskapet spiller en viktig rolle når det gjelder lesing og erfaring av Bibelen. Det dreier seg om menighetens gudstjeneste, der Bibelen blir lest, kommentert og aktualisert, men det kan også dreie seg om ulike typer mindre fellesskap – så som bibelgrupper eller husfellesskap – der medlemmene reflekterer sammen over en bibeltekst. Disse mindre leserfellesskapene er viktige for den enkelte bibelleser, de utvider horisonten og tilfører nye lesererfaringer. Samtidig er situasjonen den at medlemmene der gjerne rekrutteres fra samme sosiale og kulturelle kontekst, med det resultat at fellesskapet ofte fungerer mer bekreftende enn utfordrende på bibellesningen. Mange slike leserfellesskap ville derfor ha hatt godt av å bli eksponert for lesererfaringer fra andre sosiale og kulturelle kontekster. Det kunne ha åpnet øynene for nye innsikter, som inspirasjon, men også som korrektiv til tilvante lese måter.

Denne artikkelen vil drøfte noen erfaringer fra et forskningsprosjekt som systematisk eksponerte bibelgrupper for ungdom for lesererfaringer fra andre kulturelle kontekster; det dreide seg om tre bibelgrupper bestående av 16-18-åringer fra henholdsvis Stavanger, Bangkok (Thailand) og Antananarivo (Madagaskar) som leste bibeltekster sammen.¹ Målsettingen med prosjektet var å undersøke hvordan ungdommene i bibelgruppene gjennom en slik systematisk eksponering for lesererfaringer fra ungdom i andre kulturelle kontekster opplever forholdet mellom bibeltekster og aktuelle, kontekstrelaterede utfordringer. Jeg har drøftet ulike sider ved prosjektet i andre sammenhenger,² og vil i denne artikkelen drøfte følgende spørsmål: Hvordan kan «den andre bibelleseren» fungere som tolkningsmessig inspirasjon og korrektiv innenfor interkulturell bibellesning blant ungdom? Artikkelen faller i fem deler etter denne innledningen: en oversikt over forskningskonteksten, en kort presentasjon av gjennomføringen av prosjektet, analyse av bibelgruppenes refleksjon og interaksjon i forhold til to bibeltekster, og konklusjon og videre potensial.

Forskningskontekst

Bibelvitenskapen har en mer enn to hundre år lang tradisjon for å systematisk kontekstualisere bibeltekstens «forfatter» (i en vid betydning av ordet: historisk kontekst, tradisjon, sjanger, tekstlig vekst og redaksjon, osv.), og har gjerne latt denne «forfatteren» spille en sentral rolle når det gjelder etablering av tekstens mening. Samtidig må det innrømmes at bibelvitenskapen gjennomgående har oversett den åpenbare rolle tekstens nåværende leser – og da særlig den tallmessige majoritet som gjerne kalles «vanlige» bibellesere, det vil si slike som ikke er trent i kritisk bibeltolkning – spiller i etableringen av mening i teksten. I de senere tiårene har vi riktignok sett en reaksjon på dette, dels når enkelte litteraturvitenskapelige modeller med fokus på leseren er prøvd ut i bibeltolkningen, og ikke minst når bevisst ideologiske tolkningsstrategier – fra for eksempel feministiske, frigjøringssteologiske eller postkoloniale ståsteder – har vært anvendt i bibeltolkningen. Likevel, heller ikke disse tolkningsstrategiene griper uten videre det vi kan kalle folkelig eller «vanlige bibelleseres» bibeltolkning. Dette er en bibeltolkning som det rett og slett finnes lite empirisk kunnskap om.³

Denne utfordringen har et internasjonalt sammensatt forskermiljø grepet fatt i. Deltakerne har faglig bakgrunn innenfor bibelvitenskap og praktisk teologi, og de fleste av dem kommer fra det globale sør. Forskermiljøet er ledet av Hans de Wit – som inntil 2015 hadde Dom Hélder Câmara Chair for Peace and Justice, VU University, Amsterdam – og det er blitt gjort en rekke systematiske studier av folkelig bibeltolkning ut fra en modell som vektlegger et komparativt og interkulturelt perspektiv. I korthet går modellen ut på å la bibelgrupper med ulik bakgrunn (kulturelt, religiøst, sosialt, økonomisk, geografisk, osv.) lese bibeltekster

sammen. Det vil si, gruppene leser teksten hver for seg, men skriftliggjør så tolkningen, deler den med den andre gruppen, og leser så teksten om og om igjen, etter hvert i lys av den andre gruppens erfaringer med teksten (se mer om modellen nedenfor). Hundrevis av bibelgrupper har vært med på å utvikle og prøve ut denne modellen, og det er akkumulert empirisk data og etablert en hjemmeside: «Through the Eyes of Another.» www.bible4all.org.

Det første og hittil største prosjektet som er blitt gjennomført av dette miljøet brukte fortellingen i Johannes 4 om Jesus og den samaritanske kvinnen som teksteksempel. Mer enn hundre bibelgrupper fra ulike deler av verden deltok i prosjektet, og gruppene gikk sammen to og to (eller flere), utvekslet lesererfaringer, og utfordret på den måten hverandres bibeltolkning. Resultatet ble publisert i 2004 i en murstein av en bok, med dokumentasjon av prosjektet og analyse av det empiriske materialet.⁴ I årene som har gått siden denne boken kom, har dette forskermiljøet gjennomført nye bibelstudieprosjekt og kritiske analyser av disse,⁵ med et stadig økende fokus på det sosiale og religiøse endringspotensial interkulturell bibeltolkning kan ha inn i leserfellesskapene og deres omgivelser.⁶

I denne artikkelen vil vi etter hvert se nærmere på tre ungdomsgruppers interkulturelle lesererfaringer inn mot to bibeltekster. I begge tilfeller foreligger det et visst sammenligningsmateriale av lignende, interkulturelle prosjekt. Den første teksten er lignelsen i Lukas 15 om de to brødrene; her har Tagg Wolverton gjort en større studie blant 14 ungdomsgrupper i Europa, Asia og Nord- og Sør-Amerika (2014 og 2015).⁷ Den andre teksten er fortellingen i 2 Samuel 13 om Amnon som voldtar halvsøsteren Tamar; denne fortellingen brukes i mange kirkelige sammenhenger som utgangspunkt for seminarer og kurs om overgrepserfaringer, og det finnes mye refleksjon også i forhold til bibelstudiegrupper som har jobbet interkulturelt, så som Charlene van der Walts monografi med empiri fra sør-afrikanske kvinner (2014), og en artikkelsamling redigert av Hans de Wit og Janet Dyk (2015), med ikke mindre enn ni artikler knyttet til denne teksten.⁸

La dette være nok i denne omgang når det gjelder forskningskontekst. La oss nå se litt på gjennomføringen av prosjektet.

Gjennomføring av prosjektet

Utgangspunktet for prosjektet er Den norske kirkes arbeid med – og program for – trosopplæring for aldersgruppen 1-18 år.⁹ Dette programmet sonderer mellom ulike aldersfaser, og prosjektet går inn i den såkalte myndighetsfasen, det vil si 16-18-åringene. Prosjektet har hatt som overordnet målsetting å bidra til en bibelbruk som bevisst leser tekstene i lys av 16-18-åringenes egne erfaringer og anliggender (lokalt perspektiv), samtidig som den lar seg korrigere av hvordan 16-18-åringene i andre deler av verden leser de samme tekstene (globalt perspektiv). På denne bakgrunn ble prosjektets problemstilling formulert som: «Hvordan erfarer ungdom i myndighetsfasen forholdet mellom bibeltekster og aktuelle, kontekstrelaterte utfordringer, og hvordan kan denne erfaringen bidra til å utdype bibelforståelse og kristentro?»

Et slikt prosjekt krever en del valg med hensyn til tekster, deltakere og metode. Når det gjelder bibeltekster, så ble de to fra Lukas 15 og 2 Samuel 13 valgt fordi de reflekterer noe av bredden i det bibelske tekstmaterialet. Lukas 15:11-32 ble tenkt som en invitasjon til et møte med et kjent eksempel fra lignelsessjangeren, med et sentralt teologisk poeng, Guds grenseløse kjærlighet. 2 Samuel 13:1-22 ble tenkt som en invitasjon til en for mange ukjent side ved Bibel og bibellesning; en provoserende tekst som mangler det umiddelbart oppbyggelige poeng, men som samtidig har et potensial i forhold til det å drøfte aktuelle etiske utfordringer.

Når det gjelder utvalg av deltakere, så baserte prosjektet seg på allerede eksisterende strukturer i kirkelandskapet. For det første dreide det seg om en gruppe 16-18-åringer i en menighet i Stavanger. Disse ble valgt som representanter for trosopplæringsklassen i Den norske kirke. For det andre dreide det seg om tilsvarende grupper i Antananarivo (Madagaskar) og Bangkok (Thailand); disse ble valgt dels fordi det gjennom Det norske misjonsselskaps arbeid i Madagaskar og Thailand finnes relasjoner mellom deres kirker og Den norske kirke, og dels fordi det finnes noe forskning på folkelig bibeltolkning i deres sammenhenger.¹⁰ Ungdomsgruppene er valgt som «representanter» for sine respektive kirkelige sammenhenger, men de er selvfølgelig ikke «representative» for de sosiale og kulturelle kontekster de kommer fra. Hver av dem kom med sine erfaringer og livshistorier inn i prosjektet, noe som ble tydelig da vi på slutten av prosjektet møttes ansikt til ansikt på Madagaskar (se mer nedenfor).

Metodisk er prosjektet som nevnt tidligere inspirert av det internasjonale forskningsmiljøet rundt Hans de Wit og Dom Hélder Câmara Chair i Amsterdam, der det grunnleggende grepet for interkulturell bibellesning er at de deltakende gruppene møtes tre ganger til samtale om samme tekst:

- Første samling: De to (eller flere) gruppene leser den avtalte bibelteksten i lys av egne erfaringer og anliggender. Så skriver de et leserreferat og utveksler dette med den andre gruppen: «Vi opplever teksten slik og slik.»
- Andre samling: Gruppene leser den samme bibelteksten, denne gangen i lys av den andre gruppens leserreferat. På den måten får hver av gruppene et glimt inn i hvordan den andre gruppen leser teksten. Så skriver de nok en gang et leserreferat og utveksler dette med den andre gruppen: «Vi forstår dere dit hen at dere opplever teksten slik og slik.»
- Tredje samling: Gruppene leser den samme bibelteksten, denne gangen i lys av den andre gruppens andre leserreferat. På denne måten får deltakerne et glimt inn i hvordan «andre» forstår «oss»: «Vi forstår dere slik at dere mener vi opplever teksten slik og slik.» Og her hører da en reaksjon («Dere har misforstått oss») eller selverkjennelse hjemme («Nå tenker vi i stedet slik og slik»).

Med to tekster og tre samlinger om hver tekst, og ikke minst med tid til oversettelse og utveksling av leserreferater, så tok det et halvt år å gjennomføre prosjektet. Foran lå så en viktig motivasjonsfaktor: muligheten til å møtes ansikt til ansikt. Denne måten å jobbe på krever mulighet til å oversette og utveksle tekster, men den krever ikke at deltakerne møtes ansikt til ansikt. Det fikk vi imidlertid anledning til i vårt prosjekt. Med penger fra Kirkerådet reiste deltakerne fra Stavanger og Bangkok til Madagaskar, der de tilbrakte noen dager sammen med deltakerne fra Antananarivo. Dette gav anledning til lek og moro, bønn og bibellesning, og ikke minst utdypning av de erfaringer som var skapt gjennom mange måneder med samtale om de to tekstene. La oss nå se nærmere på denne samtalen.

Refleksjon i forhold til Lukas 15:11-32, lignelsen om de to sønnene

Den første teksten de tre gruppene arbeidet med var Lukas 15:11-32, lignelsen om de to sønnene.¹¹ Gruppens arbeid vil bli drøftet fra to perspektiver: kulturell og teologisk refleksjon. Det må innrømmes at det kulturelle og teologiske glir over i hverandre (det er jo noe av poenget i prosjektet), men som hjelp til å sortere tankene kan en sondring mellom de to likevel være nyttig.

Det første og kanskje tydeligste eksempelet på kulturelle forskjeller som kom frem i samtalen dreier seg om skam. Det var den gassiske gruppen som reiste dette eksempelet i første runde med denne teksten, og det var de som holdt det levende gjennom samtalen. På Madagaskar, sa de, vil en slik oppførsel som sønnen som reiste vekk bli oppfattet som skambelagt av samfunnet rundt, og familien ville blitt

klandret. Dersom en ungdom skulle finne på noe slikt som ham, så ville foreldrene gjøre alt som sto i deres makt for å forhindre det. Dersom dette så ikke lykkes, vil samfunnet rundt dømme dem som dårlige foreldre (Mad 1). Thaigruppen er ikke enig i dette, i den grad det er skam, så er det for sønnen (Thai 2). Det samme sier den norske gruppen: «Folk rundt ville ha tenkt at dette er dumt, men de ville ikke skyldt på foreldrene. [...] I norsk sammenheng ville folk flest ha tenkt negative tanker om han som stakk av, mens de sannsynligvis ville syntes synd på foreldrene (Nor 2).

Et annet eksempel går på eldres veiledningsansvar i forhold til yngre. Det er thaigruppen som – i overensstemmelse med tradisjonell thaitenkning – understreker dette pedagogiske momentet, og med ulik reaksjon fra Norge og Madagaskar. Når det gjelder faren, så skulle han ha undervist sønnene sine slik at problemene hadde vært unngått, påpekes det ganske så fornuftig fra thaigruppen (Thai 1). Og når det gjelder den eldste sønnen, så hadde han et tilsvarende ansvar for å lære opp den yngste (Thai 1). Dette siste, tanken om den eldre broren som rollemodell for den yngre, kommer overraskende for den norske gruppen. Det fungerer ikke slik i Norge, sier de. «Vi kan se opp til de som er eldre, men det er ikke spesielt viktig» (Nor 2). Viktig er det derimot på Madagaskar, og den gassiske gruppen slutter seg til thaigruppens fokus på den eldre som rollemodell, om enn med et visst forbehold: «Han skal være rollemodell på en god måte. Dette betyr at han må inspirere den yngre til å være lydige, og han må ta godt vare på familiens eiendom mens han er hjemme» (Mad 2).

Teksten har et åpenbart potensial som invitasjon til teologisk refleksjon, gitt dens sjanger – som lignelse – og dens innholdsmessige fokus på sentrale temaer som far/barn og kjærlighet. Et spørsmål som da reiser seg er hvordan og i hvilken grad gruppene bygger teksten inn i større teologiske konstruksjoner.

To eksempler fra gruppene samtale kan illustrere dette. Det første går på hvilke konsekvenser det har for tekstforståelsen at gruppene så raskt identifiserer faren i teksten med Gud, og spørsmålet er hva slags føringer denne identifiseringen legger på forståelsen av teksten. Én føring er at det kan begrense friheten til å kritisere faren. Skjønt, ikke hos alle. Den norske gruppen anlegger et psykologisk perspektiv og er kritisk til farens behandling av begge sønner. «Han skulle ha konfrontert sin [yngste] sønn med det denne hadde gjort» (Nor 1), og når det gjelder den eldste sønnen, så mener de at han neppe hadde fått så mye kjærlighet (Nor 1). Gruppen i Thailand er litt mer forsiktige med å kritisere faren. Han skulle ha undervist sønnene bedre for å unngå denne typen situasjoner, sier de og antyder også at han er litt urettferdig i forhold til sønnene (Thai 1). Tydelig provosert av dette svarer den gassiske gruppen at Gud gjør alt på en rettferdig måte. Tolkningen av faren som Gud tas for gitt, noe som betyr at thaigruppens forsiktige kritikk av faren oppleves som en illegitim kritikk av Gud (Mad 2).

En annen og parallell føring for tekstforståelsen av det at gruppene så raskt identifiserer faren i teksten med Gud, er at Guds egenskaper som allvitende og allmektig leses inn i teksten og overføres på faren. Gruppen i Thailand sier det slik: «I følge Skriften visste han – da han delte arven – hvordan det ville gå. Likevel lot han barna sine ta en fri avgjørelse» (Thai 1). Følgen av denne forståelsen blir et mer respektfylt, men kanskje også ansvarsfraskrivende farsbilde. Faren visste at sønnen ville sløse bort arven, og lot ham som ledd i oppdragelsen gjøre det og så bære konsekvensen av sine valg. Kanskje kan man si at denne tekstforståelsen tar bort noe av brodden i teksten, det at sønnen som «kom til seg selv» og så helt ufortjent møter en tilgivende far. Denne manglende brodden blir ganske tydelig hos den gassiske gruppen, som sier at vi ikke behøver å føle skam så lenge vi angre, for da kan vi trygt vende hjem og glede oss over at Gud vil ta imot oss (Mad 2).

Et annet eksempel som reflekterer noe av det samme er spørsmålet om hvorvidt teksten er egnet til å uttrykke evangeliet om Jesus. Gruppene ble bedt om å si noe

om dette, og svarene peker i noe ulik retning. Den norske gruppen svarer kort og konsist at teksten «ikke er særlig godt egnet» til å uttrykke dette, og de lar ett av medlemmene begrunne svaret: «Jeg ville valgt en fortelling som er om Jesus, hva han gjorde og ikke bare hva han sa» (Nor 2). Svaret er pragmatisk, men under ligger en teologisk markering av Jesu verk som mer enn ord. Også thaigruppen vektlegger det pragmatiske i spørsmålet, men med motsatt konklusjon av de norske når det gjelder hvorvidt teksten er egnet til å uttrykke evangeliet om Jesus: «I Thailand vil folk som hører evangeliet om Jesus få en sterkere opplevelse hvis vi forklarer det med hverdagslige situasjoner og eksempler» (Thai 3).

Den gassiske gruppen argumenterer i en annen retning enn de norske og thailandske. Her er det ikke tekstens mer eller mindre pragmatiske potensial som vektlegges, snarere det potensial den har til å samle i seg en sentral evangelieforståelse:

Teksten uttrykker evangeliet om Jesus i den forstand at Gud vår Far er villig til å tilgi oss våre synder, og han viste dette ved å ofre sin eneste sønn for å frelse oss. Vi kan her vise til gjøkalven – den beste i flokken – som faren ofret for å feire at sønnen hadde kommet hjem (Mad 2).

Her ser vi et eksempel på at den tradisjonelt sentrale tanken i kristen teologi at Gud gav sin sønn i døden som et offer for våre synder leses inn i lignelsen. På den måten utdypes lignelsens poeng om farens og dermed Guds kjærlighet. Det dreier seg ikke om en slags abstrakt følelse av kjærlighet; Guds kjærlighet til syndere er konkret og overstrømmende – som i farens tilfelle – og den fikk sitt endelige uttrykk da han gav sin sønn som et offer for vår synd.

Vi kan altså se forskjeller de tre gruppene imellom når det gjelder forståelsen av Lukas 15. Da gruppene møttes på Madagaskar etter et halvt år med felles bibelstudier, hadde vi en runde med personlige trosfortellinger. Ungdommene fra Thailand pekte da på minoritetskirkens store utfordring, det at folk rundt dem ikke har noen som helst anelse om hva kristen tro går ut på. I en slik kontekst kommer lignelsessjangeren til sin særlige rett. De dagligdagse situasjonene har evnen til å skape forståelige bilder av hva evangeliet dreier seg om. I gassisk og norsk folkekirkelig sammenheng er situasjonen en annen, i den forstand at deler av opplandet har en viss kristendoms-kunnskap. Når det gjelder den norske gruppens manglende tro på lignelsessjangerens egnethet i forhold til det å uttrykke en mer helhetlig forståelse av den kristne tro, så kan det jo hende at også dette er kulturelt betinget. Men fare for å generalisere på et tynt empirisk grunnlag, så kan det pekes på at bildet av Gud som en alltid imøtekommende og kjærlig far ikke oppleves spesielt radikalt i en norsk sammenheng. Og når det gjelder den gassiske gruppens evne til å lese sentral troslære inn i teksten, så er det nærliggende å tenke at dette reflekterer en forkynnelsestradisjon og konfirmasjonstid med fokus på troslære og katekisme, og kanskje også en kulturell kontekst der rituelle offerhandlinger er mindre fjernt og eksotisk enn hva det er i for eksempel en norsk sammenheng.

Samtidig er det vel nettopp disse forskjellene som viser det konstruktive potensialet ved en slik interkulturell bibellesning. Slikt sett bekrefter prosjektet Tagg Wolvertons forskning på ungdom og interkulturell lesning av den samme teksten i Lukas 15, der han konkretiserer potensialet for åndelig vekst blant deltakerne til tre perspektiver: å lære å lese Bibelen annerledes, å lære å se seg selv annerledes, og å lære å se andre annerledes.¹²

Refleksjon i forhold til 2 Samuel 13:1-22, fortellingen om Amnon som voldtar Tamar

Den andre teksten gruppene arbeidet med var 2 Samuel 13:1-22, fortellingen om

Amnon som voldtar sin halvsøster Tamar. Også gruppenes refleksjoner rundt denne teksten vil bli drøftet fra to perspektiver: kulturell og teologisk refleksjon. Igjen må det innrømmes at det kulturelle og teologiske glir over i hverandre, men sontringen kan forhåpentligvis likevel være nyttig som hjelp til å sortere tankene.

Fra et kulturperspektiv inviterer denne teksten til gjenkjennelse. Den forteller hvordan Amnon prøver å lokke Tamar i en felle, for så tilslutt å bruke rå krefter: «Han tok henne med makt, krenket henne og lå med henne» (v. 14). Når den gassiske gruppen skal beskrive hva det er som får menn til å voldta, så er det første eksemplet de kommer med «måten hun er kledd på, når hun har en provoserende klesdrakt» (Mad 4). Også thaigruppen og den norske gruppen nevner klesdrakt, men da ikke som forklaring på overgrepet, snarere som unnskyldning brukt av gutter og menn som voldtar. I ubeskyttet form kan den gassiske versjonen legge en del av ansvaret for overgrepet på jenta, og i andre runde om denne teksten ble gruppene derfor spurt om klesdrakt i det hele tatt er et relevant moment i en voldtektssak. Her nyanseres det litt. Thaigruppen tenker praktisk, og slår fast at «jenter som kler seg provoserende setter seg selv i en risikabel situasjon» (Thai 5), mens den norske gruppen tenker mer prinsipielt: «Voldtekt og overfall kan ikke forklares eller rettfærdiggjøres. Noen menn sier at de blir fristet hvis jenta har kort skjørt eller dyp utringning, men det rettfærdiggjør det likevel ikke» (Nor 5).

Teksten tegner et bilde av en jente som sier ifra. Tamar protesterer og peker på negative konsekvenser både for halvbroren og seg selv. Tamars protest kom opp i samtalen om teksten. Spørsmålet om hvorvidt – og hvis ja: hvordan – den som er utsatt for et overgrep skal melde ifra til familie og samfunn er i høy grad aktuelt også for dagens Tamar, og det ble sondret mellom det å snakke med noen (venn, rådgiver) og det å anmelde det til politiet. Den norske gruppen understreker behovet for å ha noen å snakke med, men peker på at det kan være en stor påkjenning å gå til politiet, med fare for å ikke bli trodd (Nor 4). Gruppene fra Bangkok og Antananarivo peker i tillegg på faren for lekkasje. Om det skulle bli kjent at en jente var utsatt for voldtekt, så ville det gjøre saken enda mye verre (Mad 5, Thai 5).

Det handler nemlig om skam. I første runde med teksten sier den gassiske gruppen at få av dagens Tamar vil tørre å anmelde overgrepet, og en viktig grunn er at hun ikke er jomfru lenger, noe som er svært skambelagt i den gassiske konteksten (Mad 5). Dette blir det en samtale om videre. Thaigruppen peker på den skam som ligger i at andre folk sladrer eller at kjæresten gjør det slutt (Thai 58), og den norske gruppen sier at det kan være skambelagt hvis en opplever en form for skyld (Nor 2). Den gassiske gruppen fastholder imidlertid sitt fokus på den side av overgrepet som går på det at Tamar ikke er jomfru lenger:

På Madagaskar er det svært skambelagt om en jente ikke er jomfru når hun gifter seg. Det faktum at hun ikke er jomfru lenger og det faktum at hun er voldtatt er skambelagt på grunn av fordømmelse og sladder fra andre. [...] Hvis menn vet om denne situasjonen, så er konsekvensen i noen tilfeller at hun aldri får sjansen til å bli elsket av noen (Mad 5).

Det siste utsagnet fra Madagaskar er spesielt interessant – og sett fra den norske gruppen nokså provoserende – fordi det parallelliserer overgrep (voldtekt) og konsekvens (ikke jomfru), med en sterk marginalisering som resultat. Samtidig er utsagnet interessant, ikke bare fordi det beskriver en tolkningssituasjon som er helt annerledes på Madagaskar enn for eksempel i Norge, men også i den forstand at det kanskje også kan kaste lys over historiske sider ved teksten.

Fra et teologisk perspektiv er gjenkjennelsen ikke på langt nær så tydelig, men gruppene gjør likevel et par forsøk på å sette teksten inn i større konstruksjoner med hensyn til bibeltolkning og kristen tro. Det første eksemplet går på forståelsen av overgriperen. Alle tre grupper er intuitivt i stand til å avsløre tekstens retorikk om

Amnon's «kjærlighet» til Tamar; det dreier seg ikke om kjærlighet, men om seksuelt begjær. Men når de utfordres til å reflektere om hvorvidt kirken kan være del av overgrepssproblematikken (jfr. den fromme kong David, som ikke gjorde noe for å hjelpe sin datter Tamar), så blir de ganske vage.

Den gassiske gruppen mener at dersom det finnes overgripere innenfor kirken, så ligger løsningen på veiledningsplanet (politianmeldelse nevnes ikke), og om slike saker feies under teppet, så er det for å beskytte både offer og overgriper mot utestengelse fra samfunnet. Generelt er de imidlertid nokså optimistiske. Menn drives nok av lyster, men så lenge kristne menn lar seg opplyse av Den hellige ånd, så begår de ikke overgrep (Mad 5). En tilsvarende optimisme uttrykkes av thaigruppen. Kristne menn som frykter Gud kan kontrollere seg selv (Thai 5). Og den norske tror ikke dette er noe særlig problem i Den norske kirke, det er mer aktuelt i Den katolske kirke, sier de (Nor 5). Samtidig kan alle tre grupper fortelle om et visst praktisk fokus på spørsmål om overgrep i deres respektive kirkelige ungdomsmiljøer på den måten at det finnes regler om hvem som kan reise på turer sammen og hvem som kan være alene sammen.

Et annet eksempel går på spørsmålet om tilgivelse, og da på et konkret plan: Kan en moderne Amnon bli del av fellesskapet – det vil si samfunn og kirke – igjen? Også her famler gruppene. De har ikke ferdige svar å komme med. Den gassiske gruppen sier det slik:

Ute i samfunnet vil folk fordømme ham. Vanlige folk tilgir ikke så lett, selv om han har endret seg. I det kristne fellesskapet vil folk kanskje være mer imøtekommende hvis de ser at han virkelig har angret og bestemt seg for å gjøre rett. Begge steder må han bevise at han har endret seg. Ikke bare gjennom ord, men gjennom gode gjerninger over tid (Mad 6).

Den norske gruppen sier noe av det samme. Bekjennelse og anger er en forutsetning for å bli del av fellesskapet igjen, men hvert tilfelle må behandles individuelt (Nor 6).

Som nevnt ovenfor var denne teksten mer eller mindre ukjent for de tre gruppene forut for prosjektets tekstarbeid. De hadde derfor ingen ferdigbygde modeller til det å bygge teksten inn i større, teologiske konstruksjoner, slik situasjonen var med teksten om de to brødrene i Lukas 15. Samtalen ble derfor mer springende. Samtidig ble tekstens aktuelle relevans opplevd som spennende. «Jeg hadde aldri trodd at vi skulle diskutere en bibeltekst som handlet om seksualitet og overgrep,» sa én av medlemmene i thaigruppen da vi møttes ansikt til ansikt på Madagaskar, «men dette hjalp meg å rydde i min egen forståelse av disse spørsmålene» (Fellssamling). Utsagnet var del av en positivt anerkjennende samtale. Det ble opplevd som svært meningsfullt å diskutere bibeltekster som gjør det mulig å sette ord på livsnære, etiske utfordringer.

Dette er også prosjektets bidrag inn mot forskningskonteksten. Prosjektet skapte et rom for – og fant et språk til – en samtale som ble opplevde frigjørende. Dette bekrefter en viktig side ved de tidligere omtalte studiene av samtaler om denne teksten. De vektlegger den interkulturelle lesemetodens – og ikke minst denne tekstens – potensial for å skape endring hos leserne, på et personlig plan og i noen tilfeller også inn mot kirke og samfunn. Dette er et underliggende motiv i de ni bidragene til denne teksten i Hans de Wit og Janet Dyks artikkelsamling med den talende tittelen *Bible and Transformation* (2015),¹³ og det kommer særlig sterkt til uttrykk i Charlene van der Walts dyptpløyende analyse av hvordan fire grupper sørafrikanske kvinner leser og samtaler om denne teksten. I lesning og samtale opplever van der Walts lesere en erkjennelse av undertrykkelse både i, under og etter teksten. Samtidig opplever de at den likevel kan gi håp, på den måten at møtet med teksten gir ord og mot til å dele egne fortellinger, og reisen sammen med «den andre leseren» viser nye stier å gå i forhold til tro og liv.¹⁴

Konklusjon – og videre potensial

Innledningsvis reiste jeg det som har vært denne artikkelens primære spørsmål: Hvordan kan «den andre bibelleseren» fungere som tolkningsmessig inspirasjon og korrektiv innenfor interkulturell bibellesning blant ungdom? Erfaringene fra dette prosjektet er at det som *kan* skje – og i dette tilfellet faktisk skjedde – når ungdommer hjemmehørende i ulike geografiske, kulturelle og sosiale sammenhenger møter hverandre over en bibeltekst er en utvidelse av tekstens meningspotensial. Deltakerne i prosjektet opplevde ikke dette som truende, snarere som en mulighet til utdyping av tro og bibelforståelse. Noe av målsettingen med prosjektet var å gi erfaringer som kunne hjelpe 16-18-åringene å bygge bro mellom barnets og den voksnes forståelse av Bibelen og troen. Nettopp det å se at ulik kulturell og sosial bagasje gir mulighet for ulik vektlegging inn mot tekster og tolkninger ble da opplevd som befriende. «Den andre leseren» kan på denne måten være et tolkningsmessig inspirasjon og korrektiv i forhold til ens egen mer umiddelbare lesning.

Det er et aspekt ved en slik interkulturell måte å jobbe med bibeltekster på som lett underkommuniseres, og det er det potensial den har som demokratisering av tolkningsmakt. Vår tid kjennetegnes – kanskje særlig i vestlig sammenheng – av en oppløsning av tolkningsautoritetene. Prestens og professorens monopol på hva den rette bibeltolkningen innebærer er brutt, og det er mer eller mindre fritt fram for «min» bibeltolkning som normerende og/eller legitimerende for tro og liv. Det er mye bra med dette. Det åpner for en ansvarliggjøring av bibelforståelse og bibelbruk. Men samtidig er det klart at dersom bibelteksten kun blir et speil leseren kan kjenne seg selv igjen i, så forsvinner også mye av den utfordrende tiltale som ligger i teksten. Alle lesere trenger «en annen leser» å måle egen bibelforståelse på. Bibelvitenskapens historisk kontekstualiserte «forfatter» var et forsøk på å skape en slik «annen leser», men det dreide seg da om en mer elitepreget «annen leser», som den jevne bibelleser ikke hadde mye kontakt med. Her kan en bibellesning som åpner for inspirasjon, men også korrektiv fra en «annen» og jevnbyrdig leser ha noe å bidra med.

La meg til slutt nevne en opplevelse fra da de tre ungdomsgruppene møttes på Madagaskar. Etter litt sosial oppvarming med mat, paintball, sightseeing og dertil hørende uformelle samtaler, satte vi oss ned rundt et bord for å fortsette bibelsamtalen, for første gang ansikt til ansikt. Mens jeg lette i sekken etter Bibel, papirer og penn, satt ungdommene med hver sin smarttelefon og utvekslet adresser og begynte å chatte. Jeg opplevde plutselig at jeg tilhørte en annen kulturell og sosiologisk kontekst enn dem, det var den middelaldrende forskeren på den ene siden og en gjeng ungdommer, om enn fra ulike deler av kloden, på den andre. Dette reflekterte, tenker jeg nå i ettertid, en situasjon med en samtidighet av ulike og i noen tilfeller nokså nylig konstruerte kulturelle identiteter. Kulturell identitet er ikke en statisk størrelse, men ulike sett av konstruksjoner i stadig forhandling med hverandre. Der rundt bordet på Madagaskar var det ikke bare «vi norske» i forhold til «de gassiske» og «de thailandske», men også ulike former for en global ungdomskultur (med elektronisk vennskap og kommunikasjon uavhengig av tid/sted som sentralt tegn, men også felles erfaringer når det gjelder for eksempel musikk og klær) i forhold til hva nå enn jeg måtte representere av vestlig, kulturell middelklasse og middelalderlighet.

Denne erfaringen illustrerer det åpenbare faktum at interkulturell bibellesning ikke behøver være så geografisk fokusert som vårt prosjekt i utgangspunktet var. Dette prosjektet hadde en rimelig eksotisk konstruksjon av «den andre» i forhold til «oss», men selve modellen kan like godt (og mye enklere) gjennomføres innenfor et mye mer begrenset geografisk område, som i samme bygd og by, eller innad i samme menighet for den saks skyld. Den kulturelle forskjellen er da ikke geografisk betinget, men går på variabler som alder (unge i forhold til eldre), funksjonsdyktighet (funksjonsdyktig i forhold til funksjonshemmet), etnisitet (etnisk norske i forhold til migranter/flyktninger), økonomi (fattige i forhold til velstående), aktuelle teologiske spørsmål (ulike forståelser av for eksempel homofili, eller ulike måter å feire guds-

tjeneste på), og så videre. Mulighetene for utprøving av interkulturell bibellesning er legio, det er bare fantasien som setter grenser. Men felles har de potensialet for å la «den andre» tjene som tolkningsmessig inspirasjon og korrektiv.

Empiri

Leserrapporter fra seks samlinger i hver av de tre gruppene, samt oppsummerende notat fra fellessamlingen på Madagaskar i etterkant av leseprosjektet. Tekstene fra gruppene på Madagaskar og i Thailand er oversatt til norsk av forfatteren.

Nor 1 =

Leserrapport fra den norske gruppen, første samling om Lukas 15, mai 2014

Nor 2 =

Leserrapport fra den norske gruppen, andre samling om Lukas 15, juni 2014

Nor 3 =

Leserrapport fra den norske gruppen, tredje samling om Lukas 15, september 2014

Nor 4 =

Leserrapport fra den norske gruppen, første samling om 2 Sam 13, oktober 2014

Nor 5 =

Leserrapport fra den norske gruppen, andre samling om 2 Sam 13, oktober 2014

Nor 6 =

Leserrapport fra den norske gruppen, tredje samling om 2 Sam 13, november 2014

Mad 1 =

Leserrapport fra den gassiske gruppen, første samling om Lukas 15, mai 2014

Mad 2 =

Leserrapport fra den gassiske gruppen, andre samling om Lukas 15, juni 2014

Mad 3 =

Leserrapport fra den gassiske gruppen, tredje samling om Lukas 15, september 2014

Mad 4 =

Leserrapport fra den gassiske gruppen, første samling om 2 Sam 13, oktober 2014

Mad 5 =

Leserrapport fra den gassiske gruppen, andre samling om 2 Sam 13, oktober 2014

Mad 6 =

Leserrapport fra den gassiske gruppen, tredje samling om 2 Sam 13, november 2014

Thai 1 =

Leserrapport fra thaigruppen, første samling om Lukas 15, mai 2014

Thai 2 =

Leserrapport fra thaigruppen, andre samling om Lukas 15, juni 2014

Thai 3 =

Leserrapport fra thaigruppen, tredje samling om Lukas 15, september 2014

Thai 4 =

Leserrapport fra thaigruppen, første samling om 2 Sam 13, oktober 2014

Thai 5 =

Leserrapport fra thaigruppen, andre samling om 2 Sam 13, oktober 2014

Thai 6 =

Leserrapport fra thaigruppen, tredje samling om 2 Sam 13, november 2014

Fellessamling =

Oppsummerende notat fra fellessamling på Madagaskar i etterkant av leseprosjektet, februar 2015

Noter

1. Artikkelen bygger på et forskningsprosjekt ved VID Misjonshøgskolen, finansiert av Trosopplæringsreformen i Den norske kirke: «Kontekstuell og kreativ bibelbruk for 16-18-åringene.» Prosjektet ble gjennomført i 2014 og 2015, med datainnsamling foretatt i overensstemmelse med forskningsetiske normer fra NESH, De nasjonale forskningsetiske komiteene. Mange takk til Kirkerådet for penger og oppmuntring, samt til ungdommer og ledere – i Stavanger, Bangkok og Antananarivo – som deltok i prosjektet.
2. Se Knut Holter, «Malagasy, Thai, and Norwegian youths reading Luke 15 together,» som vil bli publisert i Beth Elness-Hanson & Jon Skarpeid, *A Critical Study of Classical Religious Texts in Global Contexts: Challenges of a Changing World* (New York: Peter Lang, 2019), og *Er jeg min brors vokter? To essay om folkelig, interkulturell lesning av to brødrefortellinger i Bibelen* (Stavanger: VID vitenskapelige høyskole, 2018, med åpen tilgang på: <https://simb.africa/wp-content/uploads/2018/10/Attachment-3.pdf>).
3. En nokså fersk studie i norsk sammenheng er Tore Witsø Rafoss, *Nordmenns bibelbruk* (Oslo: KIFO, 2017, KIFO Rapport 2017:1, med åpen tilgang på: http://www.kifo.no/wp-content/uploads/2017/05/KIFO-Rapport-2017_1_Nordmenns-bibelbruk-m-omslag.pdf).
4. Hans de Wit et al. (red.), *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2004).
5. Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2012, *Intercultural Biblical Hermeneutics Series*, 1). Daniel M. Schipani & al. (red.), *New Perspectives on Intercultural Reading of the Bible: Hermeneutical Explorations in Honor of Hans de Wit* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2015). Hans Snoek (red.), *In Love with the Bible and its Ordinary Readers: Hans de Wit and the Intercultural Bible Reading Project* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2015). Esa J. Autero, *Reading the Bible Across Contexts: Luke's Gospel, Socio-Economic Marginality, and Latin American Biblical Hermeneutics* (Leiden: Brill, 2016, *Biblical Interpretation Series*).
6. Se særlig Hans de Wit & Janet Dyk (red.), *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015, *Semeia Studies*, 81).
7. Se Taggert Erin Wolverton, *An Intimate Revelation: Intercultural Bible Reading with Adolescents* (Amsterdam: Vrije Universiteit, unpubl. Ph.D.-avhandling, 2014). Se også hans «An Intimate Revelation: Intercultural Bible Reading with Adolescents,» i Hans de Wit & Janet Dyk (red.), *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading* (Atlanta: SBL Press, 2015, 415-431, *Semeia Studies*, 81).
8. Se Charlene van der Walt, *Toward a Communal Reading of 2 Samuel 13: Ideology and Power within the Intercultural Bible Reading Process* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2014, *Intercultural Biblical Hermeneutics Series*, 2). Se også Hans de Wit & Janet Dyk (red.), *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading* (Atlanta: SBL Press 2015, *Semeia Studies*, 81), med ikke mindre enn ni artikler om 2 Samuel 13.
9. *Plan for trosopplæring: Gud gir – vi deler* (Oslo: Kirkerådet i 2009, med åpen tilgang på: https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-vijsjonsdokument-og-strategier/plan_trosopplæring_bokmaal.pdf).
10. Se Kari Storstein Haug, *Interpreting Proverbs 11:18-31, Psalm 73 and Ecclesiastes 9:1-12 in Light of and as a Response to Thai Buddhist Interpretations: A Contribution to Christian-Buddhist Dialogue* (Leiden: Brill, 2012, *Studies in Systematic Theology*, 10). Se også: Knut Holter, «Am I my brother's keeper? Transformation in a Malagasy-Norwegian dialogue (Genesis 4),» i de Wit & Dyk (red.), *Bible and Transformation* (2015), 355-368.
11. Gruppenes lesning av denne teksten har jeg drøftet mer inngående i Knut Holter, «Malagasy, Thai, and Norwegian youths reading Luke 15 together» (2019), og i *Er jeg min brors vokter?* (2018), se note 2.
12. Taggert Erin Wolverton, *An Intimate Revelation* (2014), 127-140, og «An Intimate Revelation» (2015), 415-431.
13. de Wit & Dyk (red.), *Bible and Transformation* (2015), 145-257.
14. van der Walt, *Toward a Communal Reading* (2014), 116-121.

