

Bruk av Bibelen i fellesskap

Aleksander Krogevoll, Mathias Nygaard
og Knut-Willy Sæther (red.)



Bruk av Bibelen i fellesskap

Aleksander Krogevoll, Mathias Nygaard og
Knut-Willy Sæther (red.)

Bruk av Bibelen i fellesskap

CAPPELEN DAMM FORSKNING

Utgivelsesår: 2025

1. utgave

© 2025 Ingunn Aadland, Bente Mari Afset, Jostein Garcia de Presno, Annette Gjerde-Hansen, Kristin Graff-Kallevåg, Irene Garnes Hareide, Gunnar Innerdal, Aleksander Krogevoll, Synnøve Markeng, Michael Agerbo Mørch, Mathias Nygaard

Bokens design og sats: © 2025 Cappelen Damm AS.

Dette verket omfattes av bestemmelsene i *Lov om opphavsretten til åndsverk m.v.* av 1961. Verket utgis Open Access under betingelsene i Creative Commons-lisensen CC-BY-NC-ND 4.0. Denne tillater tredjepart å kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format, under betingelse av at korrekt kreditering og en lenke til lisensen er oppgitt, og at man indikerer om endringer er blitt gjort. Tredjepart kan gjøre dette på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller tredjepart eller tredjeparts bruk av verket. Materialet kan ikke benyttes til kommersielle formål. Dersom tredjepart remixer, bearbeider eller bygger på materialet, kan ikke det endrede materialet distribueres. Enhver bruk av hele eller deler av verket som input eller som treningskorpus i generative modeller som kan skape tekst, bilder, film, lyd eller annet innhold og uttrykk, er ikke tillatt uten særskilt avtale med rettighetshaverne. Lisensvilkår: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.no>

Boka er utgitt med støtte fra Høgskulen i Volda.

Denne boken er utgivelse nr. 51 i skriftserien Religionsfag Profil.

Dette er en fagfelleverdert antologi.

ISBN heftet utgave: 9788202899042

ISBN PDF: 9788202898656

ISBN EPUB: 9788202900106

ISBN HTML: 9788202900113

ISBN XML: 9788202900120

DOI: <https://doi.org/10.23865/cdf.276>



Cappelen Damm Forskning er redaksjonen for åpen forskningspublisering i Cappelen Damm Akademisk.

Omslagsdesign: Carine Flystad, Cappelen Damm AS

Omslagsfoto: Getty Images/Author D-Keine

Cappelen Damm Forskning

forskning@cappelendam.no

Innholdsliste

Forord	7
Kapittel 1 Bibelen i lesande fellesskap	9
<i>Aleksander Krogevoll</i>	
Kapittel 2 Bibelen i grenseland: Om bruken av bibeltekster i meningsskapende praksiser i sekulære idrettskontekster	29
<i>Kristin Graff-Kallevåg</i>	
Kapittel 3 Læringsmetaforer og undervisning om Bibelen: Betydning for lærere og forskere	51
<i>Synnøve Markeng</i>	
Kapittel 4 Den kulturelt erindrede filmbibel: En kvantitativ innholdsanalyse av Bibelen i moderne filmer vist på norske kinoer	75
<i>Annette Gjerde-Hansen</i>	
Kapittel 5 «Man skal være god og snill»: Oppfatninger av Bibelen blant unge voksne	97
<i>Bente Mari Afset</i>	
Kapittel 6 Bibelske sverd og heltar: Barnebibelen som teologisk og kulturell forhandlingsstad	115
<i>Ingunn Aadland</i>	
Kapittel 7 «Oplysning om Livet og Døden i Tid og Evighet»: Bibelen Hans Nielsen Hauge ville utgi	139
<i>Jostein Garcia de Presno</i>	
Kapittel 8 «Ak! Aleine sit ho, den folkerike byen»: Akrostikon og traumelitterært språk i Klagesongane	161
<i>Aleksander Krogevoll & Irene Garnes Hareide</i>	
Kapittel 9 Hvor taler Gud? Refleksjoner om evangelikales bruk af Bibelen i kirkelige fortolkningsfællesskaber	181
<i>Michael Agerbo Mørch</i>	

Kapittel 10 Om den teologiske begrunnelsen for kristen lesning av Det gamle testamente	201
<i>Gunnar Innerdal</i>	
Kapittel 11 Andaktsbøker: Bibelen som selvhjelpslitteratur	219
<i>Mathias Nygaard</i>	
Tidligere utgivelser i Religionsfag Profil	241

Forord

I september 2024 inviterte forskargruppa Religion og livssyn ved Høgskulen i Volda til eit symposium som tok føre seg temaet bruken av Bibelen i fellesskap. Antologien belyser bruken av Bibelen i nokre ulike typar fellesskap og har bidrag frå forskarar innanfor bibelvitenskap, religionsvitenskap, religions sosiologi, pedagogikk, litteraturvitenskap og teologi. Dei fleste bidraga i denne antologien har vakse ut frå forskings symposiet, i tillegg til at nye forskarar vart inviterte inn i løpet av prosessen.

Målet med antologien har vore å vise noko av breidda for bruken av Bibelen og vise nokre av fellesskapa som bruker han. Antologien gjev naturleg nok inga uttømmmande behandling av tematikken, men ved å rette søkelyset mot bibelbruken i nokre fellesskap håper me at lesarane stimulerast til vidare refleksjon over betydinga av Bibelen i eit historisk og samtidig perspektiv.

Redaksjonen ynskjer å rette ein særleg takk til Institutt for religion og livssyn ved Høgskulen i Volda for stønaden til utgjevinga. I tillegg ynskjer me å takke Jan Ove Ulstein, som serieredaktør i *Religionsfag Profil*, dessutan redaktørane Simon Aase og Ann Kristin Gresaker i Cappelen Damm Akademisk for det gode samarbeidet med utgjevinga av antologien.

Aleksander Krogevoll, Mathias Nygaard og Knut-Willy Sæther
Volda og Toronto, september 2025

KAPITTEL 1

Bibelen i lesande fellesskap

Aleksander Krogevoll Høgskulen i Volda

Abstract: This chapter explores the dynamic nature of the Bible and the normative power of its interpretation in communities. The chapter presents two arguments: 1) The Bible in its current form has never existed before; 2) All forms of biblical interpretation are normative. Drawing on reception history and hermeneutics, the chapter demonstrates how the Bible has been shaped by scribal practices, translation choices, and theological traditions. It critiques the dichotomy between descriptive and normative interpretation, showing how even descriptive readings contribute to normative frameworks within communities. The chapter also introduces the anthology *Bruken av Bibelen i fellesskap*, which examines how various communities – religious, educational, cultural, and historical – engage with the Bible. Through these case studies, the anthology illustrates how biblical interpretation becomes authoritative and identity-forming, even in secular or “imagined communities”. The Bible is not a static text, but a living, evolving collection of writings, whose meaning is continually negotiated through communal interpretation.

Keywords: Bible, reception history, hermeneutics, normative interpretation, descriptive interpretation

Introduksjon

Bibelen er verdas mest lesne bok. Men paradoksalt nok har dei færreste gjennom historia lese Bibelen. I staden har mange fått Bibelen fortolka av andre, og denne *fortolkinga* har ofte vorte servert til eit fellesskap som den rette *tolkinga* av Guds ord. Den som tolkar tekst, kan snakke med ei autoritativ og normativ stemme, og tolkinga kan oppfattast som sanninga. Dette er fordi den som tolkar Bibelen, kan ta autoriteten til Bibelens hovudperson: Gud. Tolkaren og tolkinga av Guds ord vert med det opphøgd. Antologien *Bruken av Bibelen i fellesskap* presenterer ulike måtar Bibelen vert brukt og tolka på i ulike fellesskap.

I dette kapittelet skal eg argumentere for to påstandar: 1) Bibelen ein har i bokhylla, har ikkje eksistert tidlegare. 2) All tolking av Bibelen er normativ. Dette skal eg gjere ved å leggje til grunn to føresetnader for kapittelet. Den fyrste er at ein dimensjon som ofte går tapt når ein omtalar Bibelen, er at Bibelen er ein dynamisk tekst og ei tekstsamling som har vore i stadig endring gjennom fleire tusen år. Difor kan ein argumentere for at Bibelen som ein har i bokhylla, aldri har eksistert i denne forma før. Den andre føresetnaden er at ei dikotomisk forståing av bibeltolking som normativ eller deskriptiv er misvisande ved ikkje å vektleggje kor normativ all bibeltolking kan vere for eit fellesskap. Her er deskriptiv tolking forstått som ein hermeneutikk som har som mål å skildre kva ein tekst seier, eller korleis teksten er vorten forstått i ein bestemt kontekst. Den deskriptive tolkinga er ofte forstått som ei tolking som ikkje tek stilling til kva denne tolkinga bør bety. Normativ tolking tek stilling til kva teksten bør bety, eller korleis teksten skal praktiserast. Dette gjer at fellesskapa kan ha ein normativ eller deskriptiv tolking av bibeltekstane, men tolkinga vert normativ for fellesskapet.

I dette kapittelet skal eg klargjere sentrale omgrep i bruken og tolkinga av Bibelen som vil danne bakteppet for antologien *Bruken av Bibelen i fellesskap*. Kapittelet gjev ein kort oversikt over korleis Bibelen har vorte til Bibelen ein kjenner i dag, før det retter fokus mot hermeneutikk og tolkinga av Bibelen, utan å gje eit fullstendig oversyn over Bibelens resepsjonshistorie eller tolkingshistorie. Vidare vil kapittelet vise korleis Bibelen vert halden levande som ei dynamisk bok gjennom ulike fellesskap. Til slutt vil kapittelet gje ein introduksjon til kapitla i antologien.

Bibelen vert til teksten i dag

Ordet «bibel» kjem frå det greske ordet *ta biblia*, «bøkene.» Kyrkjefaderen Johannes Khrysostomos (ca. 347–407 evt.) er ein av dei fyrste som brukte *ta biblia* til å referere til Det gamle testamentet (GT) og Det nye testamentet (NT) som eit samla verk i hans *Homeliar om Matteus* (ca. 386–388 evt.). I byrjinga var den bibelske kanon ei liste over bøker – og ikkje ei fysisk bok (van der Toorn, 2009, s. 234) – ettersom det ikkje fanst kodeksar som inneheldt både GT og NT før på 300-talet (Halldorf, 2024, s. 47). Det var ikkje før på 800-talet at ordet «Bibelen» vart brukt allment til å referere til dei kristne skriftene: GT og NT (McDonald, 2020, s. 3). Men desse biblane frå 300- og 800-talet skil seg frå den Bibelen ein finn i bokhylla i dag: Teksten er annleis, bøkene som er med, er annleis, og språket er annleis.

Det eksisterer ikkje noko kjent *original* versjon av ein bibelsk tekst; det som eksisterer, er kopiar av kopiar av manuskript. Dei som kopierte tekstane, var skriftlærde som nøysamt prøvde å sørgje for ein nøyaktig kopi av manuskriptet. Dette lukkast dei i stor grad med, men kopiane av dei bibelske tekstane har alltid innehalde endringar, sjølv om fleire har hevda noko anna. I forordet til brørne Abraham og Bonaparte Elzevirs utgåve (1633) av Erasmus sin versjon av Det nye testamentet på gresk, lyd det: *Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus* (omsett til nynorsk: «Så du held teksten, no motteken for alle: I den gjer me ingenting endra eller korrupert.»). Erasmus sin greske tekst avslørte fleire unøyaktigheiter i Vulgata, som var den latinske omsetjinga av Bibelen som hadde vorte den autoritative versjonen av Skrifta i den katolske kyrkja (Klein et al., 2017, s. 92). Manuskripta som bygde på Erasmus si utgåve, vart kjente som *textus receptus*, «den mottekne teksten», på grunn av brørne Elzevirs forord, men den greske teksten til Erasmus var *ikkje* utan korrupsjon eller tekstendringar. *Textus receptus* og alle andre manuskript vitnar om både kontinuitet og endringar heilt frå dei tidlegaste tekstane.

Dei eldste lengre manuskripta av bibeltekstar vart funne i Qumran og er kjente som Daudehavsrullane.¹ Jesaja-rullen (1QIsa^a) er det mest komplette manuskriptet som er funne i Qumran. 1QIsa^a er frå rundt år 100 fvt. og er med det rundt tusen år eldre enn den masoretiske teksten (MT) i Aleppo

1 Ketef Hinnom-amulettene er to sølvamulettar som inneheld tekst som minner om den aronittiske velsigninga (4 Mos 6,24–26) og er endå eldre enn Daudehavsrullane.

Codex (ca. 920 evt.), som var den eldste komplette versjonen av Jesaja på hebraisk før Daudehavsrullane vart oppdaga. Funnet av Jesaja-rullen viser kor nøysamt overlevering av teksten har gått føre seg, samstundes som det er over 2600 tekstlege skilnader mellom 1QIsa^a og Aleppo Codexen, frå mindre ortografiske variasjonar til at heile vers manglar (Ulrich, 2015, s. 113). Slik heldt skrivarar fram med å overlevere ulike versjonar av dei bibelske tekstane truleg utan å tenke at deira utgåve av den bibelske teksten var «korrupt».

Endringane som oppstod mellom manuskript, var ofte utilsikta av den kyndige skrivaren som kopierte for hand. Dette kunne vere skrivefeil, gjentakning av ord, *marginalia* som vart ein del av teksten, eller at ein hoppa over bokstavar, ord eller setningar. Inga boka som er kopiert for hand, har vore immun mot slike endringar. Eit døme på dette er alfabetdiktet i Salme 145. Alfabetdikt er ein type akrostikon der kvar linje, kvar kuplett eller kvart vers byrjar på ein ny bokstav i alfabetet (Krogevoll & Hareide sitt kapittel). Difor skulle ein tru at ein ville ha oppdaga om ein hadde hoppa over ein bokstav i alfabetet og utelete eitt vers frå salmen, men eitt vers var tapt i resepsjonshistoria til MT. Det manglande *nun*-verset på hebraisk vart fyrst oppdaga på nytt i Daudehavsrullane (11QPs^a) og kom fyrst med på norsk i Bibel 2011 (Aschim, 2013, s. 108–109). Verset var bevart i andre versjonar av teksten, blant anna i den greske Septuaginta-omsetjinga (LXX). Desse endringane av teksten oppstod også etter at boktrykkjarkunsten hadde vore med på å gjere teksten meir statisk. *The Wicked Bible* er eit illgjete døme på dette. *The Wicked Bible* vart trykt i 1631 som ein kopi av *King James Bible*, men vart gjort kjent ettersom ordet «not» i bodet «Thou shalt not commit adultery» (2 Mos 20,14) var utgått, noko som endra setninga til «Thou shalt commit adultery.» Feilen vart fort oppdaga, mens endringa i Salme 145 fylgde overleveringshistoria fram til vår tid. Bibelens resepsjonshistorie viser at den mottekne teksten har stor grad av kontinuitet, men vitnar også om endringar i overleveringa av teksten. Som Terje Stordalen (2023, s. 45) skriv: «Den uniforme teksten er overleveringens *sluttrésultat*, ikke dens utgangspunkt.»

Det har alltid eksistert fleire versjonar av bibelske bøker både på dei originale språka og i omsetjingar. LXX representerer den fyrste omsetjinga av bibelske bøker til eit anna språk. Opphavleg viste LXX berre til omsetjinga av Toraen til gresk på 200-talet evt. Toraen hadde truleg vore kanonisert i fleire hundre år då den vart omsett til gresk (McDonald, 2020, s. 127–128), og gradvis vart også dei andre hebraiske skriftene omsett og nye bøker som

var originalt skrivne på gresk vart lagt til.² No refererer LXX til heile GT og dei deuterokanoniske bøkene (også kjent som apokryfane). Dei deuterokanoniske bøkene er jødiske skrifter frå Den andre Tempel-perioden som inkluderer tillegg til bøkene Esters bok og Salmene, ein vesentleg kortare versjon av Jeremia og nye bøker som Makkabeerbøkene, Siraks bok, Visdommens bok, Tobit og Judit. Desse bøkene var sett på som autoritative blant jødar og vart ein del av GT ettersom dei fyrste kristne brukte LXX i staden for den hebraiske teksten.

Omsetjinga av bibelske bøker til gresk representerte eit kultur møte; jødiske skrifter møtte hellenistisk kultur, og jødane fekk introdusert sine eigne tekstar på eit nytt språk (Eidsvåg, 2013, s. 122). Dette kultur møtet fekk store teologiske implikasjonar. I Jesaja 7,14 er det hebraiske ordet *‘almah*, «ung kvinne,» omsett til *parthenos*, «jomfru,» i LXX. Det er mogleg å hevde at den «unge kvinna» i teksten var jomfru, ettersom ordet *‘almah* kan vise til ei jente som enno ikkje har født barn – altså både jomfruer og ikkje-jomfruer (Beckmann, 2025, s. 419). Likevel fekk denne omsetjinga stor betydning i kristen tolking av teksten, og ein kopla det til jomfrufødselen og Jesus (sjå meir nedanfor). LXX representerer starten av omsetjingsarbeidet av bibelske bøker til andre språk, og andre tidlege omsetjingar inkluderer Targum (omsetjingar av *Tanakh* til arameisk) og Vulgata. Ved utgangen av 2024 hadde delar av Bibelen vorte omsett til 3756 språk (Wycliffe, 2024). På same vis som kvar nye kopi av eit manuskript vil vere noko annleis enn det førre, vil også kvar nye omsetjing av Bibelen vere noko annleis enn den førre versjonen. Slik vert kvar omsetjing ein ny tekst (Stordalen, 2023, s. 46), og det dynamiske aspektet ved den bibelske kanon vert særleg gjeldande gjennom omsetjingar.

Det har aldri eksistert *ein* kanon som er akseptert av alle kristne kyrkjer. Ordet kanon kjem frå gresk *kanōn*, «målestokk.» I antikken fekk *kanōn* ei meir generell betydning som «standard» eller «regel» og har i kristen samanheng vorte nytta om dei autoritative skriftene som var meint å vere standarden for tru og lære. På Jesu tid var ikkje heile den jødiske *Tanakh* (GT) kanonisert enno, sjølv om Toraen truleg hadde vorte kanonisert fleire hundre år før Jesus. Dei andre bøkene som skulle utgjere GT, var også sett på som autoritative før dei vart kanonisert. Jesus viste sjølv til dei jødiske

2 Det finst ingen konsensus om når Toraen vart ferdigstilt eller kanonisert. Men ettersom Toraen vart omsett til gresk i LXX på 200-talet fvt. og var akseptert av samariarane før det endelege brotet med jødedommen, var Toraen truleg kanonisert nokre hundre år før Jesus (Gallagher & Meade, 2019, s. 16).

skriftene – eller lova og profetane, som dei vart kalla: «Tru ikkje at eg er komen for å oppheva lova eller profetane!» (Matt 5,17). Dei jødiske skrifterne er også nemnde i 2. Timoteus 3,16: «Kvart skrift er innanda av Gud og til nytte i opplæring, formaning, rettleiing og oppseding i rettferd, så det mennesket som høyrer Gud til, kan bli fullt utrusta til all god gjerning.» Brevet til Timoteus vart skrivne på ei tid før GT var kanonisert, og nokre tiår før alle bøkene i det som skulle kome til å utgjere NT, vart skrivne. Men det er slett ikkje sikkert at kvart skrift som forfattaren av 2. Timoteus såg på som «innanda av Gud», er inkludert i den kristne kanon.³ Det har vore stor usemje om den kanoniske samansetjinga av GT: Dei protestantiske kyrkjene inkluderer 39 bøker, den romersk-katolske kyrkja har 46 bøker, den etiopiske ortodokse kyrkja har også 46 bøker (og den største kanon med heile 88 bøker i Bibelen), der fleire skil seg frå den romersk-katolske kyrkja, og austlege ortodokse kristne har 49 bøker.

På 300-talet ser ein konturane av ein bibelsk kanon ved at kva bøker som skulle utgjere NT, var etablert. Likevel kan ein hevde at det er misvisande å antyde at kanoniseringsprosessen er avslutta (McDonald, 2020, s. 7), og ein treng ikkje å sjå lenger enn til Noreg for å argumentere for dette. I norsk tradisjon fekk Bibelen sin noverande kanon på slutten av 1800-talet. Fram til då hadde alle utgåvene av Bibelen på norsk inkludert dei deuterokanoniske bøkene som var plassert mellom GT og NT i tråd med luthersk tradisjon. Grunnane til at dei deuterokanoniske bøkene vart tekne ut, var i hovudsak økonomiske, men med teologiske undertonar (Korpman, 2021, s. 84–85). Andre bøker er framleis inkludert, men har vore debatterte av både teologiske og/eller økonomiske grunnar. Luther meinte at Jakobs brev ikkje burde vere ein del av NT (Lane, 2017, s. 1–3), og Hans Nielsen Hauge tok ut store delar av Mosebøkene i si bibelutgåve (Garcia de Presno sitt kapittel). Kanoniseringsprosessen har vore og er ein lang og dynamisk prosess. Grunnstammen av bøker som har vore betrakta som bibelske, har vore den same, men diskusjonen om kva bøker som skal vere med, har aldri vorte lukka.

Så kva er Bibelen? Det er eit vanskelegare spørsmål enn det ser ut som. Bibelen representerer ei større grad av kontinuitet enn endring. Teksten er nøye kopiert, omsett og overlevert frå generasjon til generasjon, og grunnstammen av bøker i kanonane er den same. Likevel kan ein hevde at Bibelen

3 Den tradisjonelle forfattaren er Paulus, men mange bibelforskarar meiner at 2. Timoteus er pseudografisk tilskriven Paulus.

ein har i bokhylla heime, aldri har eksistert før. Det vil seie at den *versjonen* av Bibelen ein har heime i bokhylla, ikkje har eksistert før. Til det er språket, bøkene som er inkludert, og manuskripta som ein har omsett frå, for ulike til at ein ny versjon av Bibelen kan verta lik den førre versjonen. Bibelen er sett på som Guds ord og menneskeord, poesi og narrativ, ei samling av kanoniserte bøker og ei levande bok. Bibelen har som ei levande bok vore gjennom ei konstant endring. Fellesskapa som har teke imot Bibelen, står fritt til å tolke denne dynamiske prosessen som eit produkt av Den heilage andes rettleiing eller at Bibelen er eit menneskeleg produkt utan guddommeleg påverknad. Men resultatet er det same; Bibelen er eit vitnesbyrd om ei teksthistorie prega av kontinuitet og endring.

Hermeneutikk

Bibelen er ein tekst, og som all tekst er han open for tolking. Omgrepet hermeneutikk er vanskeleg å definere fordi det har vorte brukt på ulikt vis gjennom historia. Hermeneutikk handlar om tolking av kulturelle uttrykk og prosessen for å oppnå forståing, og finst difor innanfor ei rekke akademiske disiplinar som bibelvitenskap, litteraturvitenskap, samfunnsvitenskap og filosofi. Hermeneutikk kjem frå det greske ordet *hermeneuein* som har ei tredelt tyding: «å uttrykke, å tolke og å omsetje» (Læg Reid & Skorgen, 2014, s. 9). Forstått gjennom den avgrensa latinske omsetjinga av ordet til *interpretatio* kan hermeneutikk verte forstått som tolking av tekst og andre kulturuttrykk (Keane & Lawn, 2016, s. 1). Bakgrunnen for hermeneutikk er at noko ikkje er klart eller forståeleg, og ein har eit ynske og tru på at ein kan kome til ei betre forståing. Hermeneutisk metode gjev reiskap til å forstå meininga eller samanhengen ved kulturelle uttrykk.

Hermeneutikk var synonymt med bibeltolking gjennom store delar av den vestlege historia, og fram til det 19. hundreåret var hermeneutikk hovudsakleg det same som reglane for korleis ein skulle utføre eksegese (Thiselton, 2009, s. 2). På denne måten var hermeneutikken sett på som *ars interpretandi*; ei kunstlære i å forstå teksten på ein korrekt måte ved å bruke bestemte reglar og ferdigheiter (Gilje, 2019, s. 36). Dei bibelske tekstane vart ofte tolka allegorisk, ettersom ein trudde at Gud hadde gøymt ei djupare meining i teksten. Sidan ein skulle finne fram til denne sanninga, var det å tolke teksten det same som å tolke sanning. Nykelen til frelse var korrekt tolking av teksten mellom Bibelens permar, anten det var bokstavleg eller allegorisk tolking av Bibelen. Difor utvikla systematisk hermeneutikk seg

i takt med at Bibelen vart kanonisert og det var lagt stadig større vekt på korrekt tolking av teksten (Føllesdal, 2015, s. 31). I eit forsøk på å verne seg mot vranglære la kristne vekt på tradisjonell tolking av bibeltekstane, slik at den tradisjonelle tolkinga vart sett på som den korrekte og normative tolkinga av Bibelen (Klein et al., 2017, s. 83). På denne måten arva dei religiøse fellesskapa både Bibelen som tekst og tolkinga av teksten frå generasjonane føre seg.

Under reformasjonen var bibeltolking eit sentralt punkt. Martin Luther og dei andre reformatorane hadde *sola scriptura* som grunnleggjande prinsipp, og dei vektla at Bibelen var sjølvforklarande. Dette kjem tydeleg fram i eitt av Luthers brev til Pave Leo X (1520/1833, WA 7, 97,23–24): *sacra scriptura sui interpres*, «Bibelen tolkar seg sjølv». Ved å hevde at Bibelen kunne tolke seg sjølv, tok reformatorane frå paven autoriteten til å leggje alle rettesnorene for korrekt tolking av Bibelen. Reformatorane, med Luther i spissen, utvikla nye rettesnorer for tolking av Bibelen som skulle byggje på prinsippet *sola scriptura*. Prinsippet *sola scriptura* handlar om at Bibelen aleine skulle vere rettesnor for kristen tru og praksis, og at denne rettesnora berre var sann om ho bygde på heile Bibelen (Wisse, 2017, s. 20). Dette støtta seg på dei reformatiske prinsippa *sacra scriptura sui interpres* og *claritas scripturae*, «Bibelens klarleik». Ved å peike på at Bibelen tolkar seg sjølv, og Bibelens klarleik hevda ikkje Luther at Bibelen nødvendigvis gav klare svar på alle eksegetiske spørsmål, men at Bibelen i sin heilskap (*tota scriptura*) gav grunnlaget for korleis ein kunne vite kva som var rett tru og praksis (Thiselton, 1992, s. 181). *Sola scriptura* skulle fungere som ein test og mogleg korrektiv av den kristne tradisjonen, og om tradisjonen gjekk imot slik ein tolka dei bibelske tekstane, var det *tradisjonen* som måtte vere feil, og ikkje *tolkinga* av Bibelen som var feil (Thiselton, 1992, s. 182–183). *Sola scriptura* fjerna ikkje den tradisjonelle tolkinga av Bibelen; *sola scriptura* skulle sikre at tradisjonen bygde på ei normativ tolking av teksten. Bibeltolking har ved det alltid vore normativ ettersom det gjev føringar for framtidige lesarar av teksten – sjølv om ein skulle hevde at teksten «tolkar seg sjølv».

Hermeneutikk er ikkje lenger synonymt med eit sett med eksegetiske reglar. I det 18. og 19. hundreåret kom det ein hermeneutisk revolusjon gjennom arbeida til Johann Gottfried Herder og Friedrich Schleiermacher, som har vore vidareført av namn som Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer og Paul Ricoeur. Denne revolusjonen førte til ei endring som gjer at hermeneutikk vert forstått som noko meir enn tolking av tekst;

Schleiermacher argumenterte for at «hermeneutics is part of the art of thinking» (Schleiermacher, 1819/1977, s. 97). Schleiermacher utfordra hermeneutikken som eit sett med reglar som bekrefta det ein allereie trudde (Thiselton, 2009, s. 153), og framheva den grammatiske og psykologiske hermeneutikken. Hermeneutikk handla for Schleiermacher blant anna om å forlate si eiga «frame of mind» (Schleiermacher, 1809–1810/1977, s. 42) for å kunne forstå forfattaren (Thiselton, 2009, s. 159). Schleiermacher argumenterte for at tolking handlar om å forstå teksten betre enn forfattaren: «Den høgste form for tolking er å forstå ein forfattar betre enn han sjølv kan gjere greie for» (1833, s. 362).⁴ Gjennom å forstå standpunktet til forfattaren betre enn forfattaren kunne artikulere det, ville ein forstå teksten og løyse seg frå tradisjonell eller dogmatisk tolking av teksten. Som lesar av teksten bør ein prøve å skape det same tilhøvet mellom seg sjølv og forfattaren som det som eksisterte mellom den originale målgruppa og forfattaren (Schleiermacher, 1832–1833/1977, s. 216). For at dette skal vere mogleg la Schleiermacher stor vekt på at språket og innhaldet måtte vere forståeleg for alle: «No text is intended in such a way that its hearers could not possibly have understood it» (Schleiermacher, 1809–1810/1977, s. 58). For Schleiermacher var det forfattaren og den originale målgruppa som var i sentrum av hermeneutikken – og det var desse som la rettesnorene for korleis ein skulle forstå teksten.

Andre hermeneutiske tradisjonar plasserer lesaren og det lesande fellesskapet i sentrum. Ei av dei hermeneutiske rørsleane i det 20. hundreåret var «reader-response»-kritikken, som vart fremja på ulikt vis av blant andre Wolfgang Iser, Umberto Eco, David Bleich, Norman Holland og Stanley Fish. Ifylgje «reader-response»-kritikken *finst* ikkje meininga i teksten; meininga *vert skapt* i samspelet som oppstår når ein lesar eller eit lesande fellesskap les teksten. Dette samspelet kjem tydeleg fram hjå Iser: «The text only takes on life when it is realized ... The convergence of text and reader brings the literary work into existence» (Iser, 1974, s. 274–275). Dette gjer lesaren og det lesande fellesskapet til ein aktiv part i bibeltolkinga (Thiselton, 1992, s. 515). Likevel hevdar Robert M. Fowler, ein av bibelforskarane som har inkorporert «reader-reponse»-kritikk i bibelstudiar, at hermeneutikk ikkje kan verte forstått ut frå lesaren åleine:

4 Eiga omsetjing. Originalt sitat: «Die höchste Vollkommenheit der Auslegung sei die einen Autor besser zu verstehen als er selbst von sich Rechenschaft geben könne».

Saying that the reader is everything, the way some reader-response critics do, is misleading. Practically speaking, the text is important, the reader is important, and the interpretive community that provides the context in which text and the reader interact is important. (Fowler, 1991, s. 26)

Ein kan hevde at ingen av desse hermeneutiske rørsleane som er nemnd ovanfor, står seg åleine, og at det er i samspelet mellom forfattar, tekst, lesar og det tolkande fellesskapet at hermeneutikken finn stad.

Hermeneutikk skjer ikkje i eit tomrom. Ein les og tolkar Bibelen i eit fellesskap, anten ein er medviten om dette fellesskapet eller ikkje. Det kan vere fellesskap ein er ein del av eller opplever å vere ein del av, eller fellesskap som ein ikkje tenkjer på at ein er ein del av. Ein vil også lese teksten og vere påverka av alle sine erfaringar, religiøs og sosial kontekst, ideologi, økonomiske og politiske faktorar (Fretheim, 2023, s. 25). Desse faktorane vil vere med på å skape rettesnorene, både medvite og umedvite, for korleis ein tolkar Bibelen. Dette er med på å skape den forforståinga (*Vorverständnis*) ein alltid har med seg når ein tolkar ein tekst (Gilje, 2019, s. 12). Ein del av denne forforståinga er den overleverte tolkinga av teksten. Gadamer (1960/2012) poengterer kor normgjevande den overleverte tradisjonen er:

Det som blir holdt hellig gjennom overlevering og herkomst, har en navnløs autoritet, og vår historiske og endelige væren innebærer vesentlig at det nedarves autoritet – og ikke bare det vi kan finne gjennom grunner – har makt over våre handlinger og vår virksomhet. (1960/2012, s. 318)

Bibelen vert med denne forståinga halden heilag ved at den overleverte teksten og overleveringa av bibeltolkinga vert normativ for eins handlingar og verksemd.

I akademiske krinsar skil ein ofte mellom deskriptiv og normativ tolking, der ein deskriptiv tolking skildrar kva ein tekst seier, eller korleis teksten er vorten forstått i ein bestemt kontekst, mens ein normativ tolking tek stilling til kva teksten bør bety, eller korleis teksten skal praktiserast. Men skiljet mellom det normative og deskriptive er ikkje eit vasstett skott. Ved å seie noko om kva teksten seier (deskriptiv tolking), så seier ein også noko om korleis ein bør forstå teksten (normativ tolking). Difor er all tolking normativ ved at all tolking inneheld eit aspekt av kva ein tekst bør bety, sjølv om tolkinga ikkje er normativ i den forstand at ho seier noko om korleis teksten bør praktiserast. Både deskriptive og normative lesingar av heilag tekst kan vere påverka av interesser, gjerne ideologiske, som formar tolkinga

av teksten. Deskriptive tolkingar påverkar eins forståing ved at tolkingane vert ein del av det Gadamer kalla «en navnløs autoritet» som skapar ein tradisjon og autoritet for eit fellesskap. Dermed bidreg både deskriptive og normative tolkingar til å forme eins for-forståing av teksten. Noko forenkla kan ein hevde at ved å seie noko om kva noko var eller er, altså deskriptiv tolking, vil ein også seie noko om kva som er korrekt tolking av det som var eller er, altså normativ tolking. Deskriptive tolkingar er ved det i ein viss grad normative fordi dei legg føringar for kva som er ei legitim forståing av teksten. Ein kan dermed påstå at all bibeltolking er på ein skala av normativitet, ved at all tolking gjev føringar for korleis tekst skal lesast og tolkast.

I denne boka vert mange ulike bibellesande fellesskap studert med fokus på ulike hermeneutiske tilnærmingar: Bruken av Bibelen i religiøse fellesskap (Mørch sitt kapittel; Innerdal sitt kapittel; Nygaard sitt kapittel), på idrettsarrangement (Graff-Kallevåg sitt kapittel), i ein skulekontekst (Markeng sitt kapittel), i populærkulturelle uttrykk (Gjerde-Hansen sitt kapittel) og i historiske fellesskap (Krogevoll & Hareide sitt kapittel; Garcia de Presno sitt kapittel). Nokre av desse fellesskapa søkjer ei normativ tolking, mens andre fellesskap har ei meir deskriptiv tilnærming til tekstane. Likevel viser denne antologien korleis bibeltolkingar vert normative for ulike typar fellesskap.

Bibelen i lesande fellesskap

Bibeltolking er meiningsfull for langt fleire enn dei som kjem fram til tolkinga når dei les teksten; tolkinga vert normativ for eit fellesskap. Tolkingane skapar rettesnorer som kan vare i fleire tusen år, eller som vert normative for eit fellesskap som ein er ein del av eller opplever å vere ein del av. Krøndømet på normativ bibeltolking er verset som Hans Wildberger (1991, s. 306) refererer til som det mest kommenterte verset frå GT: «Difor skal Herren sjølv gje dykk eit teikn: Sjå, den unge jenta skal bli med barn og føda ein son, og ho skal gje han namnet Immanuel» (Jes 7,14, Bibel 2024). I si noverande form inngår verset i ein av Jesajas profetiar til kong Ahas av Juda som frykta kong Resin av Aram og kong Pekah av Israels åtak mot Jerusalem (Jes 7). Profetens profeti hevdar at før guten er vorten gamal nok til å skilje mellom det vonde og det gode, skal Aram og Israel vere aude (Jes 7,16). Som andre bibelske tekstar er Jesaja 7, ifylgje Joseph Blenkinsopps (2000), «not a transcript of eyewitnesses but a *literary construct*» (2000, s. 173) ved at forfattarar og redaktørar har teke munnlege tradisjonar, eldre tekstar og forteljingar og brukt dei i nye kontekstar.

Det nye testamentet er fullt av døme på korleis eldre tekstar vart plassert i nye kontekstar. Matteus (1,23) viser til profetien om den unge kvinna som skulle verte med barn, i Jesaja 7,14. Forfattaren av Matteusevangeliet held fram tradisjonen frå redaktørane av Jesajas bok ved å skape ein «*literary construct*» av Jesajas profeti. Forfattarane av NT hadde ikkje som mål å gje *éi* tolking av tekstane i GT; målet var å gje den *endelege* tolkinga av tekstane i GT (Hübner, 1996, s. 334). Deira viktigaste hermeneutiske prinsipp var Jesu bokstavlege oppfyljing av profetiane frå GT (Klein et al., 2017, s. 77). Dette er det hermeneutiske prinsippet ein finn igjen når Jesaja 7,14 vert tolka kristologisk i Matteus 1,23. Den greske teksten i LXX opna for å knyte profetien opp til Marias jomfrufødsel – ettersom den «unge kvinna» var transformert til «jomfrua.» Som Halldorf skriv:

Og om en jødisk skriftlærd hadde påpekt for dem at det hebraiske ordet *al.a* som på gresk er oversatt med jomfru (*parthenos*), egentlig betyr «ung kvinne», og at deres profetiske lesning altså bygde på en feiloversettelse, ville de ikke ha hørt på ham. De ville heller tenkt at oversetterne forbedret profetien. Originalen var ikke alltid san- nest, for saker og ting kan noen ganger bli klarere med tiden. (Halldorf 2024, s. 57)

Eit lesande fellesskap står overfor eit spørsmål om korleis ein skal lese ein tekst som Jesaja 7,14. Ei deskriptiv tolking av dette kan seiast å vere at profetien handla om krigføringa mot Juda frå dei syriske og samariske hærane i det 8. hundreåret fvt. For Schleiermacher, som var oppteken av at innhal- det måtte vere forståeleg for den originale målgruppa, vil ei slik deskriptiv tolking vere passande. Ein finn ei slik tolking igjen i dei jødiske tolkingane til Ibn Ezra og Rashi, som la vekt på at profetien måtte ha vorte oppfylt i løpet av nokre få år for å kunne gje meining. Ei slik deskriptiv tolking har vore normgjevande for jødiske fellesskap i lang tid. Ei messianisk tolking av Jesaja 7,14 ser bort frå at *ʿalmah* ikkje betyr «jomfru», og at det komande barnet i profetien skulle leve samtidig som kong Resin og kong Pekah (Jes 7,14–16). Likevel har den greske omsetjinga av *ʿalmah*, «ung kvinne», til *parthenos*, «jomfru», i Jesaja 7,14 vore normativ for korleis kristne har lese og forstått teksten i fleire tusen år. Den normative tolkinga viser seg igjen i norsk tradisjon ved at det var fyrst i Bibel 2011 at *ʿalmah* vart omsett til «ung kvinne» på norsk.

Grunnen til at *ʿalmah* ikkje var omsett til «ung kvinne» tidlegare i norsk tradisjon, illustrerer spenninga mellom påstandane i dette kapittelet: 1) Bibelen ein har i bokhylla, har ikkje eksistert tidlegare. 2) All tolking av

Bibelen er normativ. I prøveutgåva av Bibelselskapets omsetjing i 1978 (NO78) omsette dei *‘almah* til «ung kvinne» (Bibelselskapet, 1966). Dette skapte stor debatt i Noreg. Fagpersonane bak omsetjinga ynskte å bruke «ung kvinne» i omsetjinga, men frykta for boikott førte til at Bibelselskapet valde å gå tilbake på prøveomsetjinga og beheldt «jomfru» i den endelege utgåva. Som eit kompromiss vart verset supplert med ei fotnote som viste at omsetjinga av dette verset var basert på LXX og ikkje MT (Beckmann, 2019, s. 70–72). På denne måten utøvde bibellesande fellesskap makt overfor Bibelselskapet ved å uttrykke ynske om å behalde den tradisjonelle tolkinga av verset (Beckmann, 2025, s. 418). Frykta for boikott var også reell ved utgjevinga av Bibel 2011, og utgjevarane vurderte å halde på omsetjinga *‘almah* som «jomfru» på grunn av frykta for mottakinga av ei anna omsetjing (Beckmann, 2019, s. 106).

Ei normativ tolking av teksten kan stå i vegen for sjølve teksten ved at ein vert meir tru mot tolkinga enn sjølve teksten. Som ein reaksjon på utgjevinga av NO78 publiserte Norsk Bibel sin fyrste utgåve av Bibelen i 1988 (NB88). Utgåva var ei konkordant omsetjing (ord for ord-omsetjing) som i stor grad vidareførte språket og oppsettet frå Bibelselskapet si utgåve i 1930 (NO30) (Bøe & Holmås, 2011, s. 165–175). Likevel var NB88 ein bibel som ikkje hadde eksistert i bokhylla før ved at han var ulik NO30 på ei rekkje måtar (Bøe & Holmås, 2011, s. 167–168). Dette illustrerer utfordringa med ein dynamisk bibel, der endringar av normative tolkingar kan føre til trugslar om boikott av Bibelen. Like fullt utøver framleis bibellesande fellesskap makt til å vere tru mot sin normative tolkingstradisjon i møte med ein dynamisk bibel.

Når Bibelen er dynamisk og vert tolka normativt, ligg det i dette eit potensielt ynske om å gjere teksten statisk og tolkinga om til éi normativ tolking. Eit slikt ynske søkjer å verne om både tolkinga og teksten. Det fyrste vernet vernar om tolkinga i staden for å vidareføre den dynamiske teksten. Ved å låse seg til éi normativ tolking kan ein hindre tolkingspotensialet som ligg i den dynamiske teksten. Dette kan føre til dogmatisk sensur av Bibelen (Beckmann, 2019, s. 428), der potencialet til å kome til ulike tolkingar vert teke bort. Dogmatisk sensur er retta mot vranglære av teksten, men kan ironisk nok føre til ei anna form for vranglære ved å utelukke tolkingar som hadde vore forståelege for den originale målgruppa. Når det gjeld Jesaja 7,14, kan eit slikt vern om tolkinga gjere det vanskeleg å forstå teksten som ein profeti om eit barn som skulle verte født i kong Resin og kong Pekahs levetid. Samstundes kan vernet rundt normative tolkingar

også ha meir positive ringverknader. Sidan Bibelen er dynamisk, kan den normative tolkinga fungere som eit faktisk vern mot vranglære. Som nemnt vaks den systematiske hermeneutikken fram i takt med at kanoniseringa av Bibelen vaks fram som eit ynskt vern mot vranglære. Ved at bibeltolking skapar retningslinjer for korleis Bibelen skal forståast, fungerer ho som eit vern mot å trekke slutningar som ikkje har heimel i tekstane.

Bibelen har vakse fram som eit dynamisk verk som er tolka normativt. Forsøk på å gjere teksten statisk vil avgrense teksten og forfattarane ved å låse seg til ein versjon som ikkje representerer Bibelens rike teksthistorie. Teksten treng heller ikkje å vere statisk. Normative tolkingar legg føringar for korleis ein skal forstå teksten, og desse tolkingane fører visdommen frå tolkande fellesskap til neste generasjon. Forsøk på å verne om den statiske teksten og éi normativ tolking av teksten fjernar moglegheita til samspelet mellom forfattar, tekst, lesar og det tolkande fellesskapet. Difor er det nettopp den dynamiske teksten og den normative tolkinga som skapar interaksjonen og maktbalansen mellom teksten, lesaren, forfattaren og det tolkande fellesskapet.

Tolkingar som vert gjort i vår eiga samtid, kan vere normerande for eit fellesskap. I kapittelet til Mathias Nygaard om andaktsbøker kan ein sjå korleis tolkingar av bibelske tekstar vert normative for langt fleire enn dei som les sjølve Bibelen. Lesarane av andaktsbøkene kan fungere som eit døme på det Benedict Anderson (2006, s. 6) kalla «imagined communities», som er eit erfart fellesskap trass i at ein aldri møter flesteparten av dei andre i fellesskapet.⁵ Det finst mange døme på fellesskap som ein kan vere ein del av sjølv om ein aldri møter resten av fellesskapet. Annette Gjerde-Hansen viser korleis populærkulturen er med på å forme det kollektive minnet av Bibelen, og rolla filmindustrien spelar i overleveringa av Bibelen og tolkingar av denne til det felleskulturelle samfunnet. Bente Afset adresserer korleis bibelbruken til unge vaksne er forma av både den kulturelle Bibelen og fellesskapa familien deira var del av då dei var små. Alle desse fellesskapa arvar både Den heilage skrifta og tolkingar av teksten som vert normative for fellesskapet dei opplever å vere ein del av. Dette er kjernen i den doble overleveringa: Tekst og tolking vert overlevert frå ein generasjon til den neste.

5 Anderson (2006, s. 6) skriv om nasjonar som «imagined communities»: «It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion.»

Eit anna døme på lesande fellesskap er det religiøse fellesskapet. Michael Agerbo Mørch viser til korleis teologar argumenterer for at *locus* for tolkinga av Bibelen er kyrkja. Kyrkjjas tolking er normativ fordi ho søker å la teksten gje praktisk betydning for dei truande. Men sjølv om Bibelen har vore normativ, har han alltid vore ein dynamisk storleik der tekst eller bøker har vorte tekne ut (Aadland sitt kapittel; Garcia de Presno sitt kapittel). Ved å lese GTs tekstar i ljøs av Jesus legg kristne fellesskap rettesnorer for korleis ein skal tolke desse tekstane (Innerdal sitt kapittel). Dette treng ikkje å hindre desse bibellesande fellesskapa frå å nytte moderne litteraturvitskapelege innsikter til å kome nærare grunnteksten (Krogevoll & Hareide sitt kapittel). Nokre av desse religiøse fellesskapa har også fått innpass i ein sekulær kontekst, som blant anna gudstenester i ein offisiell del av idrettsarrangement. Her vert bodskapet tilpassa arrangementet, og bibeltolkinga fokuserer på eit bodskap som harmoniserer med idrettens ideal (Graff-Kallevåg sitt kapittel).

Dette kan ein også finne igjen i akademiske studiar av religiøse tekstar. I sekulære studiar av Bibelen tek ein som regel utgangspunkt i ei deskriptiv tolking av teksten. Synnøve Markeng utforskar korleis ulike læringsmetaforar skapar ulike inngangar til Bibelen. Ved å vektleggje éin av desse læringsmetaforane er ein med på å skape ei norm for korleis ein skal bruke og lese Bibelen. Den offentlege skulens funksjon er ikkje lenger å drive opplæring i kristen litteratur slik som i allmugeskulen, men ein kan likevel hevde at skulen etablerer normer for korleis klassen som eit bibellesande fellesskap studerer teksten.

Oppsummerande kan ein hevde at sjølv om hermeneutikk ikkje lenger er reglar for eksegetiske studiar, legg hermeneutikken framleis føringar for kva som er korrekt tolking av ein tekst. Den normative tolkinga av den dynamiske Bibelen sørgjer for eit samspel mellom teksten, lesaren, forfatta- ren og det tolkande fellesskapet. Dermed er kvart bibellesande fellesskap med på å halde Bibelen levande som eit dynamisk og tolkingsrikt verk.

Presentasjon av kapitla

Kapitla i denne antologien omhandlar ulike fagområde, som bibelvitenskap, religionsvitenskap, teologi, pedagogikk, litteraturvitenskap, historie, medievitenskap og sosiologi. Saman gjev bidraga eit komplekst bilete på korleis Bibelen vert brukt i ulike fellesskap. Boka har tre delar. Den fyrste delen tek føre seg bibelbruk i fellesskap i samtidskulturen vår. Den andre delen

inneheld kapittel om bibelbruk i historiske fellesskap. Den tredje delen handlar om bibelbruk i religiøse fellesskap.

Den fyrste delen vert innleia med eit kapittel av Kristin Graff-Kallevåg om korleis Bibelen vert brukt til å skape mening i preiker på idretts-gudstenester, og kva dette seier om forholdet mellom religion og idrett i ein sekulær kontekst. Gjennom analysar av sju preiker viser Graff-Kallevåg at bibeltekstlar vart valde fordi dei inneheld idrettsmetaforar, og at desse tekstane vart tolka på ein måte som harmoniserer med idrettens ideal: disiplin, målretta innsats og fellesskap. Bibelen fungerer som det Akkerman og Bakker kallar eit «grenseobjekt» som bind saman to ulike samfunnssektorar: idrett og religion. Dette kan utfordre praksisen med sektorinndeling i sekulariseringa. Graff-Kallevåg peiker på ei utvikling frå tidlegare kritikk av idrett i kristne miljø til ei ny tid der Bibelen vert brukt til å legitimere idrettens ideal, men også til å gjere kristendommen relevant i ein sekulær kultur.

Synnøve Markeng plasserer bibelbruk i ein pedagogisk kontekst. Markeng utforskar korleis læringsmetaforane kunnskapstileigning, deltaking og kunnskapsskaping påverkar undervisning om Bibelen. Læringsmetaforane byggjer på teoriar av Sfard, Paavola og Hakkarainen (2005), og Markeng diskuterer korleis desse metaforane kan gje ny innsikt i religionsdidaktiske diskusjonar om å lære om, av og korleis. Kapittelet bruker døme frå lærebøker, lærarintervju og undervisningsmetodar for å illustrere korleis Bibelen kan undervisast. Det vert hevda at læringsmetaforar påverkar kva kunnskapsformer som vert vektlagde, og korleis undervisninga vert strukturert. Kapittelet konkluderer med at eit medvit om læringsmetaforar kan hjelpe lærarar med å tilpasse undervisninga til mangfaldige elevgrupper og bidra til ei meir reflektert og inkluderande religionsundervisning.

Ved å analysere marknadsføringsmaterialet til samtlege filmar på norske kinoar mellom 2017 og 2024 presenterer Annette Gjerde-Hansen ulike måtar Bibelen vart brukt til å marknadsføre filmar. Den kvantitative innhaldsanalysen byggjer på Aleida Assmanns teori om kulturelt minne og viser korleis populærkulturen bidreg til å skape eit kollektivt minne av Bibelen. Funna til Hansen viser at Bibelen er brukt som rekvisitt, og at bibelske referansar vert tolka fritt. Studien konkluderer med at filmindustrien bidreg til å forme det kulturelle minnet av Bibelen gjennom selektive prosessar. Dette kan ha samfunnsmessige implikasjonar for den

felleskulturelle identiteten i Noreg, ettersom filmindustrien berre synlegjer få referansar til Bibelen.

Bente Afset drøftar i likskap med Hansen det kollektive minnet av Bibelen ved at ho undersøker haldningar til Bibelen blant eit utval av unge norske studentar. Informantane er mellom 20 og 34 år, og halvparten av studentane har akademisk religiøs utdanning, utan at dette nødvendigvis har styrkt deira bibelkunnskap. Felles for alle informantane er at dei ser på Bibelen som ein viktig del av kulturarven, og at budskapet om Jesus sin kjærleik og godleik er relevant i dagens samfunn. Studien viser at oppvekstmiljø og personlege erfaringar spelar ei stor rolle i korleis unge forhold seg til Bibelen. Bibelen har framleis kulturell og etisk tyding i eit sekularisert samfunn, men verdiane i Bibelen som vert framheva, speglar verdiar som vert hylla i dagens samfunn.

Den andre delen av antologien byrjar med Ingunn Aadland sitt kapittel om heltar, vald og våpen i nye norske barnebiblar. Aadland analyserer *Løftelandet* (Lie, 2024) og *Barnebibelen* (Walgermo & Fiske, 2022) for å sjå korleis bibelske heltar vert framstilt med vekt på kjønn, vald og makt. Begge barnebiblane framhevar valden i Bibelen i større grad enn tidlegare barnebiblar, og Aadland argumenterer for at barnebiblar både gjev att historier frå Bibelen og speglar verdiar og kjønnsroller frå dagens samfunn. På denne måten vert barnebiblar eit medium for kulturell tolking og ideologisk forhandling av roller i samfunnet.

Jostein Garcia de Presno inviterer lesarane med på ei oppdagingsferd på jakt etter Hans Nielsen Hauges bibel. Hauges bibelprosjekt vart aldri utgjeve, men var tiltenkt som eit utdrag av tekstar frå Bibelen og kommentarar til desse. For å kunne tilby ein billigare bibel gjennomførte Hauge ei rekkje plasssparande tiltak, blant anna å fjerne tekstar frå Bibelen som Hauge meinte ikkje gav kunnskap om frelse. Garcia de Presno viser korleis redigering av Bibelen ikkje er unikt verken i kyrkjehistoria eller på 1800-talet, og samanliknar Hauges redigering med blant anna Markion, Luther, arbeidet til britiske misjonærar i Kina og Thomas Jefferson. Hauges formål med bibelprosjektet var ifylgje Garcia de Presno å sørge for at hans fellesskap av lesarar skulle få andre forklaringar av Bibelen enn det prestane kunne tilby.

I eit tverrfagleg samskrivingsprosjekt utforskar Aleksander Krogevoll og Irene Garnes Hareide bruken av akrostikon og traumelitterært språk i Klagesongane. Klagesongane har lenge vorte forstått som ein skriftleg respons på det teologiske og militære traumet som fylgje av Babylons

øydelegging av Jerusalem i 587 fvt. Ved å trekke inn Pederson og Meretoja sine kritikkar av traumelitteratur som avgrensa til fragmentert narrativ, argumenterer Krogevoll og Hareide at akrostikon skapar eit rammeverk som mogleggjer brota i narrativet som pregar traumelitterære tekstar. Akrostikonet er ved det eit viktig traumeestetisk grep i Klagesongane, og ved å bevare akrostikonet i omsetjinga av Klagesongane til norsk kan ein la moderne lesarar sjå heilskapen i strukturen og innhaldet i boka.

Den tredje delen omhandlar bibelbruk i religiøse fellesskap. Michael Agerbo Mørch skriv om teologiske refleksjonar knytt til kyrkja som *locus* for tolking av Bibelen. Mørch diskuterer korleis tolkinga av Bibelen ikkje berre er påverka av den individuelle lesaren, men også av fellesskapet og konteksten der tolkinga skjer. Ved å peike på dagens tolkingspluralisme og å drøfte Nicholas Wolterstorffs hermeneutikk kjem Mørch med ein kritikk av Wolterstorff for ikkje å ta tilstrekkeleg omsyn til kyrkjas tolkingsfellesskapet. I staden peikar han på alternative tilnærmingar frå Henri Blocher, Ben Ollenburger, Richard Lints og Brad East. Særleg East sitt argument for at Bibelen bør lesast og tolkast innanfor rammene av kyrkja som eit fellesskap av truande, vert framheva. Mørch argumenterer for at denne tilnærminga kan bidra til ei djupare og meir heilskapleg forståing av Bibelen, og konkluderer med at tolkinga av Bibelen best skjer i eit ekklesiologisk fellesskap av truande.

Gunnar Innerdal fører vidare Mørchs tematikk om kristen tolking av Bibelen ved å rette fokus på den teologiske grunngjevinga for ein kristen lesing av Det gamle testamentet. Innerdal trekker fram spenninga mellom GTs historiske kontekst og det å lese det i ljøs av kristen tru. Kyrkja representerer eit tolkingsfellesskap der GT vert lese både historisk og teologisk, og kristologien vert sentral i tolking av GT som eit vitnesbyrd om Jesus Kristus. Innerdal understrekar at kristen lesing ikkje legitimerer alt i GT, men gjev ei tolking av tekstane sett i ljøs av Jesus.

Mathias Nygaard argumenterer i sitt kapittel for at andaktsbøker kan forståast som ein type sjølvhjelpslitteratur. Andaktsbøker har ein lang tradisjon i Noreg, og Nygaard analyserer nokre av dei mest lesne andaktsbøkene i norsk lågkyrkjeleg tradisjon mellom 1950 og 2000. Ved å bruke teoriar frå Foucault og Giddens viser Nygaard korleis andaktsbøker speglar dynamikken i sjølvhjelpslitteraturen gjennom samtidsdiagnose, individualisering, personleg ansvar, ideal og terapeutisering. I dei lågkyrkjelege fellesskapa vert Bibelen brukt som eit verktøy for å definere grensene for både fellesskapet og individet, og lesinga av Bibelen er ein måte å handtere synd og

søkje åndeleg tryggleik på. Nygaard konkluderer med at andaktsbøker og sjølvhjelpslitteratur deler målet om personleg endring og sjølvforbetring.

Forfattarbiografi

Aleksander Krogevoll er førsteamanuensis ved Institutt for religion og livssyn ved Høgskulen i Volda. Krogevoll forskar på tidleg israelittisk religion Det gamle testamentet/Den hebraiske bibelen, religionshistorie, hermeneutikk, didaktikk og etikk.

Litteratur

- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (3. utg.). Verso.
- Aschim, A. (2013). Funn som forandrer Bibelen. Dødehavsrullene og bibeloversettelse. I Å. Justnes, H. Hagelia & T. Vegge (Red.), *Ny bibel, nye perspektiver: Grunntekst, oversettelse og teologi* (s. 108–121). Portal Akademisk.
- Bibelselskapet. (1966). *Utvalg av Det gamle testamentet: Oversettelse av 1966*. Det Norske Bibelselskaps Forlag.
- Beckmann, M. (2019). *Jesus i oversettelse: Kristologiske tekster i Bibelselskapets oversettelser 1959–2011*. Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.84>
- Beckmann, M. (2025). Ideology, power, and a virgin: Translations of Isaiah 7:14 in Norwegian Bible translations as a case study. *Target: International Journal of Translation Studies*. 37(3), 414–443. <https://doi.org/10.1075/target.22017.bec>
- Blenkinsopp, J. (2000). *Isaiah 1–39: A new translation with introduction and commentary*. (Anchor Yale Bible Commentaries). Yale University Press.
- Bøe, S. & Holmås, G. O. (2011). *Når Ordet blir norsk: Norske bibeloversettelser 1945–2011*. Tapir Akademisk.
- Eidsvåg, G. M. (2013). Septuaginta i det første århundret etter Kristi fødsel. I Å. Justnes, H. Hagelia & T. Vegge (Red.), *Ny bibel, nye perspektiver: Grunntekst, oversettelse og teologi* (s. 122–140). Portal Akademisk.
- Elzevir, B. & Elzevir, A. (1633). *Novum Testamentum*. Ex Officina Elzeviriana.
- Fowler, R. M. (1991). *Let the reader understand: Reader-response criticism and the Gospel of Mark*. Fortress Press.
- Fretheim, K. (2023). *Fortolke, forankre og forandre: Samfunnsutfordringer og bibelbruk*. Verbum.
- Føllesdal, D. (2015). Basic questions of hermeneutics as part of the cultural and philosophical framework of recent Bible studies. I M. Sæbø (Red.), *Hebrew Bible / Old Testament: The history of its interpretation: Volume III/2: From modernism to post-modernism (the nineteenth and twentieth centuries)* (s. 29–44). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Sannhet og metode: Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk* (L. Holm-Hansen, Oms.). Pax. (Opphavleg utgjeven 1960).
- Gallagher, E. L. & Meade, J. D. (2017). *The Biblical canon lists from early Christianity: Texts and analysis*. Oxford University Press.
- Gilje, N. (2019). *Hermeneutikk som metode: Ein historisk introduksjon*. Samlaget.
- Halldorf, J. (2024). *Bokens folk: En sivilisasjonshistorie fra papyrus til pikslar* (A. Kristiansen, Oms.). Verbum.

- Hübner, H. (1996). New Testament interpretations of the Old Testament. I M. Sæbø (Red.), *Hebrew Bible / Old Testament: The history of its interpretation: Volume I/I: From the beginnings to the Middle Ages (until 1300)* (s. 332–372). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Iser, W. (1974). *The implied reader: Patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*. Johns Hopkins University Press.
- Keane, N. & Lawn, C. (2016). Introduction. I N. Keane & C. Lawn (Red.), *A companion to hermeneutics* (s. 1–7). John Wiley & Sons.
- Klein, W. W., Blomberg, C. L. & Hubbard Jr., R. L. (2017). *Introduction to Biblical interpretation* (3. utg.). Zondervan.
- Korpman, M. J. (2021). The Protestant reception of the Apocrypha. I G. S. Oegema (Red.), *The Oxford handbook of the Apocrypha* (s. 74–94). Oxford Academic.
- Lane, J. (2017). *Luther's Epistle of Straw: The voice of St. James in Reformation preaching*. De Gruyter.
- Luther, M. (1520/1883). *Epistola ad Leonem X Pontificem Maximum*. I J. K. F. Knaake (Red.), *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Bd. 7, s. 97, linje 23–24). Hermann Böhlau.
- Læg Reid, S. & Skorgen, T. (2014). Kampen om forståelsen – et essay om hermeneutikkens brennende spørsmål og antihermeneutikkens problem. I S. Læg Reid & T. Skorgen (Red.), *Hermeneutikk – en innføring* (s. 7–38). Scandinavian Academic Press.
- McDonald, L. M. (2020). *The formation of the Biblical canon: Volume 1: The Old Testament: Its authority and canonicity* (4. utg.). T&T Clark.
- Schleiermacher, F. D. E. (1835). *Reden und Abhandlungen, der Königlichen Akademie der Wissenschaften: III:3 Sämtliche Werke*. L. Jonas (Red.). G. Reimer.
- Schleiermacher, F. D. E. (1977). *Hermeneutics: The handwritten manuscripts*. H. Kimmerle (Red.). (J. Duke & J. Forstman, Oms.). Scholars Press. (Opphavleg utgjeven 1959).
- Stordalen, T. (2023). Kapsel, katalysator eller anker? Nye veier til gamle tekster. I T. Stordalen, A. Aschim, K. Berge, K. Holter & M. H. Lavik (Red.), *Samklang: Det gamle testamentet i Den norske kirkes prekener* (s. 43–56). Verbum.
- Thiselton, A. C. (1992). *New horizons in hermeneutics*. Zondervan Publishing House.
- Thiselton, A. C. (2009). *Hermeneutics: An introduction*. W.B. Eerdmans.
- Ulrich, E. (2015). *The Dead Sea scrolls and the developmental composition of the Bible* (Vetus Testamentum Supplements 169). Brill.
- van der Toorn, K. (2009). *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible*. Harvard University Press.
- Wildberger, H. (1991). *Isaiah 1–12: A commentary* (continental commentary) (T. H. Trapp, Oms.). Fortress Press.
- Wisse, M. (2017). Contra et Pro Sola Scriptura. I H. Burger & A. Huijgen (Red.), *Sola Scriptura: Biblical and Theological perspectives on Scripture, authority and hermeneutics* (s. 19–37) (Studies in Reformed Theology). Brill.
- Wycliffe. (2024). *2024 global scripture access*. <https://www.wycliffe.net/resources/statistics/>.

KAPITTEL 2

Bibelen i grenseland: Om bruken av bibeltekster i meningsskapende praksiser i sekulære idrettskontekster

Kristin Graff-Kallevåg MF Vitenskapelig Høyskole

Abstract: This chapter analyzes the use of the Bible in Christian services held during international sporting events. It asks: What characterizes the use of biblical texts in these contexts, and how might this use reflect the relationship between sports and religion in a secular time? Through thematic content analysis, and drawing especially on Akkerman and Bakker's theory of boundary crossing, the study finds that the Bible is used selectively and contextually to create a harmonious bridge between sports and Christianity. The sermons typically take departure in biblical texts containing sports-related metaphors, and use them to legitimize athletic ideals and provide religious justification for sports, contrasting with earlier more critical uses of the Bible in relation to sports. This shift may signal efforts by the church to maintain relevance in a secularized society. The chapter further argues that the Bible functions as a "boundary object," connecting the distinct social spheres of religion and sports. This use exemplifies the interpretive work needed where religion does not have an obvious place, and demonstrates how religious meaning is adopted into secular practices.

Keywords: sports and religion, Bible, boundary object, secularity

Introduksjon

Det er dagen før Frankfurt maraton. I den store messehallen er det full aktivitet: startnummer deles ut, salgsboder bugner av løpeklær og utstyr, og i de lange korridorene strømmer folk til for å se på løpsrelaterte produkter. Hallen er fylt av mennesker som dagen etter skal løpe sine 42,195 kilometer. Midt i dette landskapet peker et skilt i en annen retning: «Kapell». Følger man denne veien forlater man det yrende livet og kommer inn i et rom i sideområdet til messehallen. Rommet er innredet med et alter i front og stolrader. To prester står klare ved alteret. I det ene hjørnet sitter et hornorkester som spiller opp til preludium. Benkeradene er fullsatt av løpere og andre maratoninteresserte. Det er klart for økumenisk maratongudstjeneste.

Ikke bare i Frankfurt, men i en rekke storbyer i Europa og USA holdes gudstjenester i forbindelse med maraton. Noen ganger er disse en del av det offisielle programmet, som i eksempelet fra Frankfurt. I en vestlig sekulær kontekst der religion i stadig økende grad er blitt adskilt fra andre sektorer i samfunnet (Casanova, 1994; Taylor, 2007), er gudstjeneste i rammen av et idrettsarrangement på langt nær en selvfølge. Dette kapitlet ser nærmere på dette fenomenet, og mer bestemt på hvordan Bibelen brukes til å skape mening i skjæringsfeltet mellom idrett og religion. Hva kjennetegner bruken av Bibelen i prekenes holdt i gudstjenester som skjer i forbindelse med internasjonale idrettsarrangement? Og hva kan denne bruken av Bibelen si om forholdet mellom idrett og religion i dagens sekulære kontekst?

Idrettsprekener

Materialet for studien er syv prekenes holdt i forbindelse med internasjonale idrettsarrangement. Fem av prekenene er hentet fra maratongudstjenester, en er hentet fra et internasjonalt hopparrangement og en er hentet fra et verdensmesterskap i friidrett. Prekenene er enten offentlig tilgjengelige via internett, eller jeg har fått dem tilsendt fra predikanten etter forespørsel. Det er da samtidig innhentet samtykke til å bruke prekenen til forskning på forholdet mellom idrett og religion. Av forskningsetiske hensyn, og da særlig med henblikk på anonymisering av predikant, oppgir jeg ikke navn eller årstall på det idrettsarrangementet prekenen er hentet fra. Alle sitater fra prekenene er kapittelforfatterens oversettelse.

I en tidligere studie av sårbarhet i idrettskontekst brukte Sturla Johan Stålsett og jeg de samme prekenene som materiale (2021, 2022, 2023). Dette kapitlet benytter seg av samme materiale og gjør nytte av noen av

analysene i den nevnte studien,¹ men videreutvikler analysen ved å se på hvordan Bibelen brukes i meningsdannelse i skjæringsfeltet mellom idrett og religion. Videre skiller dette kapittelet seg fra de tidligere artiklene ved ikke å ha sårbarhet som fokus, men snarere bibelbruk, og ved at drøftingen fokuserer på forholdet mellom idrett og religion i en sekulær kontekst.

Metodisk vil jeg nærme meg prekenene gjennom å gjøre en tematisk og hermeneutisk innholdsanalyse (Nelson & Woods, 2011, s. 109–121). Videre vil teori om meningsskaping på grenser mellom ulike praksiser (her idrett og religion) være sentralt for analysen. Teorien og hvordan den brukes i analysen, vil presenteres nedenfor.

Studien plasserer seg i et større forskningsfelt som undersøker forholdet mellom idrett og religion. Litt forenklet kan man skille mellom tre hovedposisjoner i synet på forholdet mellom idrett og religion. For det første kan man forstå det slik at idretten kan inneha en religiøs dimensjon eller uttrykke en slags religiøsitet (Bain-Selbo & Sapp, 2016; Price, 2001), som når man undersøker religiøse dimensjoner ved fotballfankulturen (Anker & Synnes, 2024). Videre hevder enkelte at idrett og religion er to helt ulike størrelser, og at det å sammenblande dem som kategorier er å ikke ta religionens, som kristendommens, egenart på alvor (Higgs, 1995; Hoffman, 1992). En mellomposisjon er så å se idrett og religion som ulike sosiokulturelle størrelser som av og til har forbindelse med hverandre, overlapper eller til og med kan opptre som en felles størrelse (Alpert, 2005; Lindfelt, 2011; Sæle, 2015). Bak og i slike ulike posisjoner kan man finne ulike definisjoner av både religion og idrett.²

Dette kapittelets tilnærming kan forstås innenfor den tredje posisjonen, der idrett og religion forstås som sosiokulturelle størrelser som ofte er adskilte – men som kan overlape eller være blandet sammen. Dette henger sammen med en forståelse av religion som en dynamisk størrelse,

1 En annen likhet er at i en av disse artiklene (Graff-Kallefvåg & Stålsett, 2023) brukes Ammerman og Bakkers teori om meningsdannelse ved grenser.

2 For eksempel vil substansielle religionsdefinisjoner (definisjon av religion ut fra hva religion *er*) gjerne ligge til grunn for posisjoner som hevder at religion og idrett er helt ulike størrelser, mens mer funksjonelle religionsdefinisjoner (definisjon av religion ut fra hva den *gjør*) kan ligge bak forståelser av at idrett kan ha en religiøs funksjon i menneskers liv. En annen tilnærming kan være å identifisere noen felles dimensjoner som går igjen i religion. Innenfor denne posisjonen er Ninian Smart's religionsmodell, der syv dimensjoner ved religion identifiseres, mye brukt innenfor forskning på idrett og religion (se f.eks. Alpert, 2015 og Sæle, 2015). Et annet eksempel på en slik mellomposisjon, som er mer åpen enn Smart's modell, finner vi i Nancy Ammermans tilnærming (2020), der hun ser på ulike dimensjoner av religion som sosiokulturell praksis. Når man i tillegg kan anlegge ulike definisjoner av idrett, sier det seg selv at det er en kompleksitet innenfor denne litt forenklete inndelingen av tre ulike posisjoner i syn på forholdet mellom idrett og religion. Likevel gir en slik inndeling en viss oversikt over hva som er spennet i posisjoner i dette forskningsfeltet.

som opptrer på ulike måter i ulike brukssammenhenger, og som er noe som *gjøres* (Afdal, 2013; Ammerman, 2020; Henriksen, 2016, 2017). Dermed tilnærmes religion «nedenfra» ved at religion undersøkes slik den fremtrer i ulike sammenhenger og forstås av aktørene i disse sammenhengene. Dette utelukker ikke institusjonell religion, da også denne kan beskrives nedenfra gjennom å se på hvilke dogmer, praksiser og måter å handle og forstå på som preger en religiøs institusjon. Dermed inngår studien i en nyere vending i religionsstudier fra å fokusere mer ensidig på religion definert ut fra sitt kognitive trosinnhold til å undersøke hvordan religion og teologi *gjøres* og skjer i ulike sammenhenger (Ammerman, 2014, 2020; McGuire, 2008; Repstad, 2010). Jeg er mer spesifikt interessert i hva som skjer når idrett og religion møtes – og hvordan Bibelen brukes til å fortolke og forhandle dette møtet. Prekenen kan forstås som nettopp et sted teologi *gjøres* (Jacobsen, 2015, s. 3), og *gjøres* i en bestemt brukssammenheng. Slik blir idrettspreken et interessant studieobjekt for å undersøke religiøs meningsdannelse i skjæringsfeltet mellom idrett og religion.

Meningsskaping på grenser

I analysen av prekenene er jeg særlig interessert i den religiøse meningsskapingen, i *teologiseringen*, som skjer når Bibelen brukes der religion og idrett møtes. Hvordan brukes Bibelen til å skape ny forståelse i dette skjæringsfeltet? For å undersøke dette bruker jeg hovedsakelig Sanne Akkerman og Arthur Bakkers teori om læring, eller meningsskaping,³ på grenser (2011, 2017). Teorien handler om hvordan læring skjer der to ulike praksiser møtes, der et slikt møte krever nettopp forhandling av mening (2011, s. 135).

Et sentralt begrep innenfor forskning på grensekryssing og læring på grenser, er grenseobjekter (Akkerman & Bakker, 2011; Star & Griesemer, 1989). Med «grenseobjekt» forstås en ting som bidrar til å binde sammen to praksiser eller to sosiale verdener (Akkerman & Bakker, 2011, s. 133f.). I idrettsprekenene kan Bibelen, når bibeltekster brukes til å si noe om idrett, sees på som nettopp et slikt grenseobjekt.

Akkerman og Bakker fremholder fire typiske mekanismer i meningsdannelse ved grenser (2011, s. 143–146): *Identifikasjon* er mekanismen der forskjeller mellom to ulike praksiser rekonstrueres og bevares uten at diskontinuitet mellom praksisene nødvendigvis overkommes. Identifikasjon

3 I deres teori inkluderer definisjon av læring meningsskaping (Akkerman & Bakker, 2011, s. 142).

er altså en prosess der forskjellene mellom praksisene tydeliggjøres, og identiteten til de respektive praksisene defineres ved å vise til forskjellen til den andre praksisen. Med *koordinering* menes den prosessen der grenseobjekter brukes til å lage samhandling mellom ulike sosiale praksiser, og slik bidrar til å etablere kontinuitet. *Refleksjon* er prosessen der forskjeller mellom de ulike praksisene gjøres eksplisitt på en slik måte at nye innsikter utvikles. Med *transformasjon* menes endring i og utvikling av praksiser og redskaper. Slike nye praksiser kaller de «grensepraksiser» (2011, s. 146). I analysen vil disse fire mekanismene fungere som analysekategorier for å undersøke hvordan forskjeller mellom idrett og religion blir artikulert, forsterket eller forsøkt overkommet.

Idrett og religion i en sekulær kontekst

All religiøs meningsdannelse skjer i bestemte kontekster. Den kulturelle prosessen sekularisering er et sentralt trekk ved konteksten disse idrettsprekenen holdes i. Filosofen Charles Taylor beskriver Vestens sekularisering som den prosess der religion har gått fra å være selvfølgelig til å ikke være selvfølgelig (Taylor, 2007). Sekularisering handler ifølge ham ikke primært om at folk slutter å tro, men at tro er blitt én mulighet blant flere, og ikke lenger er selvsagt. I Vesten lever vi i dag i en «immanent ramme», der mennesker i større grad forklarer verden uten Gud og der det er nye kulturelle vilkår for religion. Et slikt vilkår er at religion typisk er utskilt som en av flere samfunnssektorer og har fått mindre å si for andre sektorer, som skole og politikk. Dette gjelder også forholdet mellom idrett og religion. Denne kulturelle konteksten, som her kun beskrives kort, danner et bakteppe for dette kapittelets drøfting av forholdet mellom idrett og religion, men utgjør ikke en hovedteori for analysen.

Går vi tilbake til antikken, var idrettsarrangement også religiøse høytider. Et eksempel på dette er idrettsfestivalen på Olympus til ære for Zevs (Alpert, 2015, s. 18; Kyle, 2014). I kristendommens historie har det så vekslet mellom teologisk kritikk og omfavelse av idrettsformer (Kelly, 2012; Sæle, 2015, s. 49ff.). Fra reformasjonen av, og med modernitetens sekulariseringsprosess, har idrett og religion i stadig større grad blitt adskilte sosiale rom (Alpert, 2015; Guttman, 1978, 2004).

Samtidig som idrett og religion i dag opptrer som to ulike sektorer av samfunnet, finner man også eksempler på overlapp. For det første finnes det kristne idrettsorganisasjoner, som Kristen Idrettskontakt (KRIK)

i Norge.⁴ Videre kan religiøse praksiser og symboler opptre på idrettsarenaen, som når friidrettsutøvere korsner seg eller en fotballspiller kneler etter skåring. I tillegg blir av og til idrettsfenomener, som fankultur i fotball, fortolket som noe religiøst – som i Anker og Synnes analyse av fotballens fankultur i Argentina som «folkereligiøsitet» (Anker & Synnes, 2024.). Også sekulære erfaringer av transcendens, som for eksempel i enkeltes erfaring av flyt (*flow*) kan forstås som en slik overlapp av idrett og religiøsitet (Csikszentmihalyi & Jackson, 1999; Dahl, 2009; Meyer & Johnson, 2018; Sæle, 2015, s. 127ff.). Men i det store og hele forstås og opptrer religion og idrett som to ulike samfunnssektorer. Så når en gudstjeneste er del av det offisielle programmet i et av Europas største maratonarrangement, er det et fenomen som er interessant å undersøke med tanke på hvordan religion fremstilles på en arena der religion ikke lenger er selvsagt.

De siste tiårene har forskning på religion (ikke minst forskningsfeltet levd religion) vist en økt interesse for hvordan religion opptrer på ulike samfunnsarenaer, som politikk, økonomi, populærkultur og også sport (Ammerman, 2014; McGuire, 2008; Hoven, 2019). Forskningen har bidratt til en nyansering av sekulariseringsteorier som viser til en ensidig nedgang i religionens plass i samfunnet. Ved å undersøke hvordan religion ikke bare kommer til uttrykk i religiøse institusjoner, men også på andre samfunnsarenaer, har man fått frem hvordan religion både kan være i nedgang enkelte steder, men også dukke opp og være til stede på nye måter og nye steder. Denne studien plasserer seg innenfor denne vendingen som er interessert i hvordan religion kommer til uttrykk og brukes på andre arenaer enn i religiøse institusjoner, og med et fokus på den pragmatiske dimensjonen av religion – hvordan religion *brukes*. I norsk kontekst har uttrykket «bruks-teologi» blitt brukt om forskning på teologien i religion i bruk (Repstad, 2010). Med forskning på teologisering som skjer i konkrete brukskontekster, som på idrettens arena, kan man komme nærmere den betydning religion har i konkrete sammenhenger.

Som nevnt er ikke sekulariseringsteori en sentral del av kapittelets analyseperspektiv, men danner likevel et bakteppe for drøftingen. Charles Taylors vektlegging av hvordan sekulariseringen i Vesten innebærer endrede kulturelle vilkår for tro og religion går godt sammen med den nevnte nyere

4 Går vi utenfor Norge er det flere eksempler på dette. Et eksempel er 'Muscular Christianity' (Higgs, 1992), eller muskelkristendom (se Sæle, 2015, s. 71ff.) som oppstod i England og blant annet ledet til etableringen av YMCA (Young Men's Christian Association) og spredte seg til USA der YMCA også ble en idrettsbevegelse med teologisk forankring (Sæle, 2015, s. 76ff.).

vendingen i forskningsfeltet levd religion mot å forstå sekularisering på en mer nyansert måte. Videre kan en nyere beskrivelse av det religiøse landskapet i Norden som preget av «religiøs kompleksitet» (Furseth, 2018) peke mot at dette er en beskrivelse som også gir mening i Norden. Studien peker på hvordan kompleksiteten blant annet kommer til syne ved at man på det ene siden finner en nedgang i gudstro på individnivå,⁵ samtidig som det foregår en deprivatisering av religion i politikk og media (Furseth, 2018). I drøftingen vil jeg vise hvordan bruken av Bibelen på idrettens arena kan være med å synliggjøre noen av mekanismene i denne kulturelle situasjonen av religiøs kompleksitet og sekularitet.

Analyse av bibelbruk i idrettsprekener

Harmoni fremfor konfrontasjon, nærhet fremfor distanse

Utvalget av prekenteKster

I samtlige av prekenene som er analysert i denne studien, finner vi et kontekstuel tilpasset valg av prekenteKst. Bibelteksten som danner utgangspunkt for prekenen, er ofte en tekst som inneholder begreper eller metaforer som er hentet fra idrettens verden. Ikke overraskende danner paulusteksten om å kjempe for seierskransen utgangspunkt for flere av prekenene:

Vet dere ikke at på stadion deltar alle i løpet, men bare én får seiersprisen? Løp da slik at dere vinner den! Alle som deltar i kampene, må nekte seg alt. De gjør det for å vinne en seierskrans som visner, vi for å vinne en som aldri visner. Jeg løper derfor ikke uten å ha et mål. Jeg er heller ikke lik en nevekjemper som slår i løse luften. Nei, jeg kjemper mot meg selv og tvinger kroppen til å lystre, for at ikke jeg som har forkynt for andre, selv skal komme til kort. (1 Kor 9)

Tekster som brukes i maratongudstjenester, er ellers blant annet fortellingen om Elia som løp gjennom ørkenen (1 Kong 19) og teksten fra Hebreerbrevet om «med utholdenhet fullføre det løpet som ligger foran oss» (Hebr 12). Også tekster som ikke umiddelbart synes å handle om løping eller idrett blir brukt, som fortellingen om Job. Felles for tekstene som har med metaforer

5 Interessant nok kan man i noen nye studier, gjort senere enn Furseths studie, i tillegg se en tendens til at det blant yngre mennesker, særlig gutter, er en økning i gudstro (Porkka & Tervo-Niemelä, 2024) – noe som peker på nettopp kompleksiteten.

og begreper knyttet til idrett og dem som ikke har det, er at de alle brukes til å si noe om idrett.

Det man altså ser, er for det første en kontekstuell og selektiv bruk av Bibelen; tekster som innehar idrettsmetaforer, tematikk knyttet til idrett eller som kan gjøres relevant for idretten brukes som prekentekster. Videre er det en betoning av nærhet fremfor avstand. Samtidig som predikantene gjør et poeng av at de tolker teksten inn i en spesifikk sammenheng, og at de slik fjerner seg fra tekstens opprinnelige kontekstualisering, er de tydelige på bibeltekstens relevans for idrettsverdenen. Bibeltekstens harmoniske forhold og nærhet til idrettskonteksten konstrueres slik gjennom utvalget av tekster og tolkningen av dem.

Bibelen brukes til å legitimere idrettens idealer

Dette harmoniserende trekket forsterkes når man undersøker hvilke verdier bibeltekstene brukes til å legitimere. I en artikkel om sårbarhet i idrettsprekener (Graff-Kallevåg & Stålsett, 2021) så vi at idrettens ideal om styrke ble gitt en teologisk legitimering i disse prekenene. I liten eller ingen grad ble teologiske fortolkninger brukt til å forstyrre eller kritisere idrettens idealer. Det samme trekket går igjen når man ser på hvordan bibelteksten brukes med henblikk på andre tematikker enn sårbarhet. Bibeltekstene brukes til å si noe positivt om verdier fra idrettens verden, som disiplin, konkurranse, måtehold, planmessighet og samhold.

Et eksempel på en slik legitimerende bruk av Bibelen er en preken som tar utgangspunkt i den nevnte bibelteksten om seierskransen (1 Kor 9). I første del av prekenen vises det til hvordan Paulus, på tross av at han neppe var en idrettsmann selv, hadde skjønt hvor viktig målrettethet, selvdisiplin og avholdenhet er for idrettsprestasjoner. Dette brukes til å si noe om betydningen av innsats gjennom trening frem mot maraton. Idealet om å være målrettet og disiplinert brukes videre til å si noe om betydningen av regelmessig bønn i kristenlivet – også troen trenger en slags disiplin, sier predikanten. Bibelteksten brukes til å løfte positivt frem, og slik gi en religiøs legitimering av, idealer fra idretten nettopp ved å bruke verdier som idretten som rettesnor også for religiøs praksis.

Denne legitimeringen kan man også se når teologiske perspektiver brukes til å forstyrre en ren sekulær fortolkning av idretten. I siste del av den nevnte prekenen går predikanten over fra å si noe om betydningen av selvdisiplin og trening til å si noe om det selvdisiplin og trening ikke kan gi – nemlig frelse.

Det finnes en seierkrans som ikke kan vinnes gjennom egne prestasjoner, sier predikanten, og det er den seierkransen som gis ved nåde i dåpen – frelsens seierkrans. Her fremholdes seier som motiv, også i fortolkningen av frelsen, og idealet om å vinne gis slik en religiøs legitimitet også når bibelteksten brukes til å si noe om frelse. Slik skjer en legitimering av praksisen konkurransen, også når den soteriologiske (frelsesmessige) kontrasten til den verdslige idretten og konkurransen fremholdes. Samtidig forstyrres den rent sekulære fortolkningen av idrettens mål om seier ved å sette idretten inn i en religiøs fortolkningsramme der nåde og frelse inngår som mer eksistensielle bestanddeler.

Denne doble legitimeringen finner vi også i en annen preken, og der er det tekstlige utgangspunktet Hebreerbrevet 12,1b: «[...] så la oss legge av alt som tynger, og synden som så lett fanger oss inn, og med utholdenhet fullføre det løpet som ligger foran oss.» I prekenen brukes først bibelstedet til å understreke betydningen av å fokusere på det vesentlige både i maratontrening og i ens åndelige liv. Mot slutten av prekenen skjer det en teologisk vending – også her fra prestasjonsfokus og til nådefokus. Prekenen tar da utgangspunkt i erfaringen av å bli båret frem av publikum mot slutten av løpet – erfaringen av at når egne krefter sviner, så kan man få hjelp utenfra. Predikanten sier: «Må denne erfaringen være med når vi i morgen, med medaljen rundt halsen, går tilbake til hverdagslivet, og må vi ha med oss tryggheten i Hebreerbrevet om at Guds kjærlighet er og forblir en kilde vi kan hente [krefter] fra». I denne konstruksjonen av ny forståelse brukes bibelteksten sammen med ressurser fra kristen teologi, skapelsesteologi og nådeteologi til å gi en teologisk utvidet forståelse av løpingen og den sammenheng den står i. Dermed gis også maratonløpingen som praksis, med dens disiplin og fellesskap, en religiøs fortolkning og legitimering.

Bibelen brukes i liten grad til å forstyrre eller utfordre idrettens idealer

Det man ikke finner i disse prekenene, er det som gjerne kalles kristendommens profetiske stemme – eller samfunnskritiske stemme. I den grad det rettes et kritisk blikk mot idretten, er det i kontinuitet med idrettens konvensjonelle selvkritikk – som når betydningen av antidoping og samhold fremheves med en kritisk brodd mot praksiser som fremmer det motsatte. I den allerede nevnte prekenen om seierskransen, får seierskransmetaforen en tredje betydning, i tillegg til å symbolisere seier i idrett og dåpens gave,

nemlig den «seier» som en rettferdig idrett preget av fair play og solidaritet representerer:

Dessverre er det også sant at nye murer stadig reises i vår verden. Hat og sjalusi, misunnelse og grådighet presser seg inn mellom mennesker. I idretten bygger urettferdighet og doping murer av forstyrrelse og uro. Å ikke finne seg i dette er vår felles plikt. Særlig et verdensmesterskap må sende ut dette signalet: Vi river ned alle murer av ulovlig prestasjonsfremmende og urettferdig oppførsel, og setter et tegn for en rettferdig og fredelig idrett. I dette er det ikke bare en kamp for en krans som forgår, men også for en krans som varer evig. Det handler ikke bare om medaljer, men også om menneskelig verdighet.

Den kritikken som her rettes mot urettferdighet i idretten og doping, er i kontinuitet med idrettens egne verdier – slik disse blant annet er formulert i IOCs Olympiske Charter (International Olympic Committee, 2025, s. 12–14). Dermed ser vi igjen at bibelteksten, her fra 1 Korinterne 9, brukes for å støtte sentrale verdier i idretten.

Finner man så også en bruk av Bibelen til å forstyrre enkelte idealer i idretten? Dette gjøres i liten grad hvis man ser på prekenene samlet, men en av prekenene bryter med mønsteret. Her er ikke fokuset på prestasjon eller seier – men snarere på lidelse. Prekenen er holdt i forbindelse med Boston maraton og tar utgangspunkt i Jobs bok og følgende bibelvers: «Men han kjenner den veien jeg fulgte. Prøver han meg, kommer jeg ut som gull» (Job 23,10). Mens «gull» i idrettens verden er det ultimate symbolet på seier, suksess og styrke, benyttes det samme symbolet her til å peke på menneskets iboende verdi og mulighet til å finne mening i og etter lidelse. Prekenen refererer til terrorangrepet i Boston maraton 2013, og bruker Jobs bok til å fremheve hvordan «dårlige ting kan skje med gode og uskyldige mennesker». Gullet blir ikke forbeholdt vinneren; også de som opplever lidelse og nederlag, kan finne gull i form av noe godt midt i det vonde og av og til som en transformasjon ut av det vonde. Det er slik ikke et forenklet herlighetsbudskap som ignorerer at for noen er lidelse kronisk, men et budskap om håp. På denne måten brukes bibelteksten til å ikke ensidig bekrefte idrettens seiersideal, men også forstyrre og tilby en utvidet forståelse av hva «gull» kan symbolisere. Det kan ligge styrke og verdi («gull») i motstandskraft og i det å komme styrket ut av lidelse, samt i det å finne noe godt i situasjoner som ellers er preget av lidelse. Heller ikke her blir idrettens idealer direkte kritisert. Men ved å ikke fokusere på seier og prestasjon, men heller på lidelse og menneskets verdi, bidrar fortolkningen

av bibelteksten med en forståelse av mennesket som kan forstyrre et mer ensidig prestasjonsorientert menneskesyn.

Bibelen som grenseobjekt

I eksemplene løftet frem ovenfor fungerer Bibelen som det Akkerman og Bakker kaller et *grenseobjekt* (2011). Med «grenseobjekt» menes et objekt som bidrar til å binde to ulike sosiale verdener eller praksiser sammen. En «grense» forstås som en «sosiokulturell forskjell som leder til diskontinuitet i handling og i interaksjon», men som også inneholder en «likhet eller kontinuitet på den måten at innenfor diskontinuiteten er to eller flere sider gjort relevante for hverandre på en spesiell måte» (2011, s. 133). Altså er en grense kjennetegnet av både kontinuitet og diskontinuitet. Idrettsgudstjenester, som maratongudstjenesten beskrevet innledningsvis, representerer en slik grense. Det er diskontinuitet ved at to ulike sosiale praksiser møtes (maratonarrangement og gudstjeneste), samtidig som er det er kontinuitet innenfor denne diskontinuiteten ved at maratonløpingen og gudstjenestelivet gjøres relevant for hverandre. I denne konstruksjonen av kontinuitet spiller Bibelen en sentral rolle.

For det første er prekenene kjennetegnet av den meningsdannelsesdynamikken som Akkerman og Bakker kaller *koordinering*.⁶ Med *koordinering* menes den prosessen der grenseobjekter brukes til å lage samhandling mellom ulike sosiale praksiser, og slik bidrar til å etablere kontinuitet. I den nevnte prekenen som bruker teksten om seierskransen som sitt tekstlige utgangspunkt, kan man se denne mekanismen ved at idrettsutøverens mål om seier beskrives som en verdslig parallell til den troendes søken etter frelse næret i gudstjenestefellesskapet. Dermed vektlegges og tydeliggjøres på den ene siden forskjellen mellom de to praksisene (det Akkerman og Bakker kaller «identifikasjon»). Samtidig gjøres praksisene, trening og gudstjeneste relevante for hverandre, og det etableres kontinuitet. Idrettens idealer om disiplin fremholdes nemlig som et eksempel på også troens behov for disiplin. Dermed skjer en legitimering av sameksistens. Idrettens idealer bekreftes og legitimeres gjennom bruken av bibelteksten. Videre, ved å tolke bibeltekstens ord om den evige seierskrans som noe som gis til alle, også når man ikke seirer i idretten, fortolkes den kristne troen på

6 Innledningsvis beskrev jeg de fire mekanismer i meningsdannelse ved grenser som Akkerman og Bakker beskriver (2011, s. 143–146): *identifikasjon, koordinering, refleksjon og transformasjon* (2011, s. 146).

frelse og på nåde som noe som er relevant også inn i idrettskonteksten – som relevant for å si noe mer eksistensielt om livet inn i en mer sekulær idrettssammenheng.

I den meningsskapingen som skjer i disse prekenene skjer imidlertid også noe mer enn kun legitimering av sameksistens. Dette ser vi tydelig i en preken som tar utgangspunkt i den brutale bibelteksten om Elia i 1. Kongebok, fortellingen om hvordan Elia først kjemper mot 450 Baal-profeter og dreper dem alle, og så drar ut på en lang flukt. Flukten er først en strekning som tilsvarer 150 km, før han der utslitt møter en engel og får beskjed om å spise og fortsette mot Guds fjell som er ytterligere 40 dager og netters vandring derfra. Etter denne lange flukten og vandringen åpenbarer så Gud seg for Elia. Selve prekenen starter ved at predikanten sier «kjære løpere», og fortsetter ved å si at denne fortellingen om Elias ørkenvandring kun kan bli forstått som et «langdistanseløp i all dets drama». Forklaringen kommer senere i prekenen når predikanten sier at løpere kan forstå hva som skjer her i teksten. Elia var ikke i stand til å møte Gud rett etter den mildt sagt tvilsomme hendelsen der han henrettet 450 personer, men Gud sendte han ut på en lang vandring som var rensende. Predikanten viser til hvordan de fleste løpere har erfart at en løpetur kan gjøre at du føler deg bedre, og kommer på et mentalt bedre sted: Oppgaver kan oppleves enklere etter en løpetur, og det kan være lettere å forholde seg til mennesker man har en krevende relasjon til. Løpeturen kan «åpne øynene for skapelsens skjønnhet, hjertet for å elske din neste og tanken for nytt håp». Han henviser slik til en erfaring av de mentale positive sidene ved løping, som vanligvis forblir innenfor en sekulær fortolkning (Szabo & Abrahám, 2013). Innsikten om at bevegelse kan gi en mental renselse, forsetter predikanten, finner man ikke bare hos løpere – men man kan også finne den i Bibelen. Det vises så til flere fortellinger der det å bevege seg lenge og langt er en del av viktige overgangshendelser – som Exodus-fortellingen og Moses' vandring til Sinai-fjellet. Predikanten sier: «Fysisk bevegelse som transformerende er et tema man finner helt fra første Mosebok og til Paulus-brevene. Slik sett er Bibelen en stor løpebok.»

Det vi her ser, er at innsikt om et fenomen som er godt kjent i idrettsverden, at bevegelse over tid kan være mentalt styrkende (gjennom utløsning av endorfiner), brukes til å åpne for nye perspektiver på Bibelen og bibeltekstene. Videre fremhever predikanten at også den kristne tro på denne måten kan få hjelp av løpingen. Litt humoristisk spør predikanten om kanskje Martin Luther, som klagde over at han alltid ble distraheret

av tankene sine når han ba, kunne hatt godt av løpingens styrking av det mentale. Men det er ikke bare slik at prekenen lar løpingen kaste nytt lys over bibelteksten og kristne praksiser som bønn. Den motsatte refleksjonen skjer også – løpingen beskrives som noe som ikke er et mål i seg selv, men som noe som kan lede til Gud: «Du kan se, det er mye bevegelse i Bibelen. Men denne bevegelsen tar oss videre, og på det beste bringer den oss til Gud». Prekenen avslutter så med å vise til hvordan mange maratonløpere møter «veggen», kjenner på en plutselig sterk utmattelse, rundt 32 kilometer. Predikanten utfordrer så løperen som kjenner på dette, til å se etter Gud nettopp i denne utmattelsen og tro på at Gud er med og bærer også midt i fysisk utmattelse.

I denne prekenen skjer dermed det Akkerman og Bakker kaller «refleksjon» – at nye perspektiver etableres på både løping og på det kristne gudstjenestelivet nettopp når bibelteksten tolkes på grensen mellom disse to sosiale praksisene. Det skjer ikke bare en legitimering av sameksistens, men også en kreativ nyskapende meningsdannelse. Gjennom bruken av bibelteksten i denne bestemte sammenhengen fortolkes idretten i lys av kognitive redskaper fra kristen tro, og kristen tro fortolkes i lys av kognitive redskaper fra idretten. Dermed utvides horisonten når det gjelder forståelse av både idrett og religion. Gjennom denne bruken av Bibelen kan man også si at det til en viss grad skjer det Akkerman og Bakker kaller «transformasjon». Med transformasjon menes da utvikling av praksiser og redskaper – det de kaller grensepraksiser. Selve fenomenet idrettsgudstjeneste eller idrettspreken kan sees på som en slik grensepraksis.

Det man imidlertid finner i svært liten grad i disse prekenene, er den mekanismen Akkerman og Bakker kaller «identifikasjon» – mekanismen der meningsdannelse skjer ved at grenser og forskjeller rekonstrueres og opprettholdes uten at diskontinuitet nødvendigvis overkommes. Det er snarere harmoniserende og koordinerende mekanismer som dominerer, og også slik kjennetegnes bruken av Bibelen i stor grad av legitimering – en legitimering av idrettens relevans for religion, men også av religionens relevans på idrettens arena.

Bibelen på idrettens hjemmebane

Eksempel på kristendom og teologi som bruksreligion

Teologien som formuleres når bibelteksten tolkes inn i idrettskontekst, kan sies å være en slags bruksteologi⁷ – det er teologi *i bruk*. Teologi er aldri løsrevet fra kontekst eller en bestemt bruk, og er alltid noe som gjøres av noen. Idrettsprekener får dette tydelig frem ved at teologien som der formuleres, er rettet mot en bestemt kontekst og brukes inn mot denne konteksten. Slik sett blir idrettsprekener et forstørrelsesglass på et fenomen som er mer generelt – at teologi er noe som alltid gjøres med henblikk på en bestemt bruk og er formet av dette. Jan-Olav Henriksen er en av dem som i senere tid har vektlagt denne pragmatiske dimensjonen ved religion og teologi, og argumenterer for en forståelse av religion som orientering, transformasjon og legitimering (2016, 2017). Med det mener han at religion ikke først og fremst er et sett av artikulerte dogmer, men det er noe som gjør noe – det bidrar til menneskers orientering i tilværelsen, til endringsressurser og til legitimering av bestemte praksiser. Også teologi, som en av flere dimensjoner ved religion, kan sies å ha disse funksjonene – den kan orientere, gi endringsressurser og legitimere. I idrettsprekenen kan fortolkningen av bibelteksten forstås bedre når vi ser på den med denne teoretiske linsen – bibelfortolkningene tilbyr orientering med henblikk på hvordan løping i det hele tatt kan ha noe med tro og kristendom å gjøre. De tilbyr endringsressurser når nådebegrepet tas inn i idrettssammenhengen. Og de legitimerer, som analysen viste, både idrett som religiøst relevant og religionens tilstedeværelse på idrettens arena.

Bibeltekstene, slik de brukes i disse gudstjenestene, binder idrett som en sektor av samfunnet sammen med gudstjeneste som en del av en annen sektor av samfunnet. Dermed skjer det innenfor den nye grensepraksisen, idrettsgudstjenesten, en oppmykning av sekulariseringens sterke sektorisering innenfor rammen av denne praksisen. Forskning på levd religion i ulike sammenhenger har gjerne påpekt nettopp dette – hvordan religion slik den opptrer på ulike samfunnsarenaer og i menneskers hverdagsliv, bidrar til et mer nyansert bilde av sekulariseringen (Ammerman, 2014, McGuire, 2008). Spørsmålet er imidlertid hva denne bruken av Bibelen på idrettens

7 I norsk sammenheng har dette begrepet blitt brukt om teologi undersøkt empirisk og gjerne i hverdagsliv eller på andre arenaer enn religiøse institusjoner (Repstad, 2010).

arena sier om forholdet mellom idrett og religion i dag. I det følgende vil jeg argumentere for at selv om bibeltekstene brukes legitimerende inn på idrettens arena, så har sekulariseringen bidratt til at denne legitimerende funksjonen på mange måter er snudd opp ned sammenliknet med tidligere.

Bibelen på idrettens hjemmebane i en sekulær tid – fra kritikk til omfavnelse?

I en studie av idrett og kristendom på Sørlandet viser Nils Martinius Justvik (2012) en bevegelse fra kristenfolkets sterke skepsis til idretten på begynnelsen av 1900-tallet og frem til dagens situasjon der kristnes engasjement i idrett er lite kontroversielt. Med eksempler viser han hvordan kristne, både i tiden før og etter 2. verdenskrig, ble kritisert for frafall fra troen hvis de drev aktivt med idrett eller var med i idrettsorganisasjoner, og hvordan det ble reist kritikk mot idrett drevet på søndager. I dag er situasjonen en annen, med en positiv holdning til idrett som speiles i organisasjoner som KRIK og KFUK/KFUM. Denne bevegelsen kan man også finne i andre vestlige land (McLeod et al., 2018), som Sverige og Tyskland (Krüger, 2018; Maurits & Nykvist, 2018),⁸ og bruken av Bibelen i idrettsprekenene kan også sies å reflektere denne vendingen.

I studien til Justvik finner vi eksempler på bruk av Bibelen til å kritisere idretten. Et slikt eksempel er fra en artikkel i et kristent ungdomsblad skrevet i 1935 av sekretæren i Sørlandets Kristelige Ungdomsforeninger, Rolf Knudsen (Justvik, 2012, s. 73–74). Der brukes teksten fra Matteus kapittel 18: «Og om ditt øye frister deg til fall, da riv det ut og kast det fra deg! Det er bedre for deg å gå enøyd inn til livet, enn å ha begge øynene og bli kastet i helvetes ild.» Bibelveset brukes her til å beskrive idretten som en fristelse som hindrer kristenlivet. Knudsen beskriver da løsningen som å avstå fra idretten, og da med henvisning til det nevnte bibelstedet om å velge den rette vei ved å ha «hugget begge benene av» (Justvik, 2012, s. 73–74).

I dette eksempelet brukes Bibelen til å legitimere den kristnes avholdelse og avstandstaken til idretten. Siden den gang har noe skjedd i Norge når det gjelder kristenfolkets forhold til idrett, og det som har skjedd, kan beskrives som en bevegelse fra kritikk til omvendelse. Hvorfor denne vendingen har

8 Det er gjort en rekke studier av hvordan teologisk legitimering av og kritikk av idretten har gått hånd i hånd gjennom historien. Også før 1900-tallet kan man finne teologisk legitimering av idretten og kristendommens omfavnelse av idretten, som i tilfellet med «muscular Christianity» (se fotnote 4).

skjedd, i Norge som i en rekke andre land, er det flere ulike forsøk på å gi en forklaring på (McLeod et al., 2018, s. 3). Men sekulariseringen kan sees på som en del av årsaken (Maurits & Nykvist, 2018).

I en sekulær tid der kristendommen ikke har en like selvsagt plass i samfunnet som tidligere, må kirken gjøre seg mer relevant. I en slik situasjon kan man se tendenser til en markedslogikk der kirken utvikler nye aktiviteter. Babysang og yogagudstjenester er eksempler på nyutviklinger i kirkene i Norden som kan forstås som uttrykk for denne tendensen. I boken *Society without God* argumenterer Phil Zuckerman, i kontinuitet med Rodney Stark, for at kirker i land med religiøs pluralitet og som ikke mottar statsstøtte, som i USA, må kirkene være gode på markedsføring (2020). I Norden derimot, argumenterer han, har de lutherske majoritetskirkene blitt late siden de ikke er i slik konkurransesituasjon (2020, s. 141–143). Nyutviklingen av aktiviteter som babysang og yoga passer imidlertid ikke inn i Zuckermans bilde. Man kan argumentere for at nettopp den sekulære konteksten har tvunget kirkene til å bli innovative. Når religionen ikke lenger er en selvfølge, må kirken gjøre seg relevant. Prekenens tendens til å legitimere snarere enn å kritisere idrettens idealer, kan forstås bedre i lys av dette.

I prekenene vi har analysert, er det ikke advarsel og kritikk av fenomener i idretten som fremmes, men snarere en religiøs legitimering av idrettens idealer og praksiser. Når bibelteksten brukes til å korrigere eller utfordre idrettspraksis, er det mer et harmoniserende tillegg (harmonisk koordinasjon), som når nåde fremholdes som det som bærer mennesket på et mer eksistensielt og trosmessig plan, også når idrettsprestasjon og annen prestasjon feiler. Så hva står igjen av Bibelens legitimerende rolle i idretten?

I disse idrettsprekenene kan man kanskje si at bruken av Bibelen mer er å forstå som et forsøk på å legitimere kristendommens relevans for idretten, enn å skulle gi idretten en religiøs legitimering. I en sekulær pluralistisk samfunnskontekst trenger ikke idretten kirkens legitimering. Den klarer seg fint uten. Man kan dermed spørre seg om det vi i disse prekenene ser, snarere er en legitimering av Bibelens og kirkens relevans inn i idrettens verden enn en religiøs legitimering av idretten. I tråd med hvordan Maurits og Nykvist argumenterer for at kirkens omfavnelser av idretten i Sverige kan forklares ut fra kirkens ønske om å gjøre seg mer relevant, kan den harmoniserende bruken av Bibelen i idrettssammenheng forstås som et forsøk på å legitimere dens relevans inn i populærkultur (2018).

Like fullt, bibeltekstenes legitimerende funksjon i disse prekenene innebærer også noe mer. Bibeltekstene brukes til å legitimere idretten på den måten at de gir religiøse begrunnelser for verdien av bestemte idrettspraksiser for den kristne utøveren. Prekenene bidrar til orientering, ved å si noe om hva som er viktig og mindre viktig i idretten og i livet ellers. Når bibeltekstene brukes på denne måten, kan man argumentere for at det handler om et stykke «grensearbeid». I en sekulær kulturell og samfunnsmessig kontekst blir idretten og religion forstått som to ulike sfærer av samfunnet. Med bruken av Bibelen til å fortolke idretten religiøst og bibeltekstene i lys av idretten, gis den kristne idrettsutøveren hjelp til å forstå seg selv på grensen mellom disse sosiokulturelle størrelsene. På den måten bidrar prekenene til en slags oppmykning av sekulariseringens sektorisering, i alle fall på individnivå.

Denne oppmykningen av sekulariseringens sektorisering av idrett og religion er noe man kan finne også i mer sekulære beskrivelser av transcendentale erfaringer i idretten. Et eksempel på dette er den norske sosiologen Andreas Homplands beskrivelse av løping i boka *Livsløp* (2017):

Eg er ikkje eit religiøst menneske [...] [men] eg innser at det nok er noe religiøst over mitt forhold til løping. Når du blir eitt med pusten, med dei rolige andedraga, er den heilage eller uheilage anden nær [...] Det er noe med å gje seg hen til noe mystisk som ein er eitt med, som ein ikkje heilt veit kva er, men som det er godt å la seg overmanna av og vera i. På sitt høgaste nærmar det seg ei transeaktig kjensle av totalitet mellom ego, kropp og natur. (Hompland 2017, s. 14)

Det finnes flere studier som viser til slike transcendentale erfaringer som beskrives i et sekulært språk eller som religiøsitet, men uten henvisning til en bestemt religion (Dahl, 2024; Meyer & Johnson, 2018).⁹ Det som går igjen i prekenene som er analysert, er imidlertid en fortolkning av transcendentale erfaringer i idretten i lys av en bestemt religiøs tradisjon, kristendommen. På den måten brukes bibeltekstene i prekenene til å binde kirken som religiøst fellesskap sammen med idretten som sosiokulturell størrelse, og tilby fortolkning av idretten i lys av kristen tro.

Ovenfor ble det argumentert for at bibeltekstenes legitimering av verdier i idretten kan forstås som et forsøk på å gjøre Bibelen relevant i en sekulær samfunnssektor. Kanskje handler dette like mye om en meningsskaping

9 I norsk sammenheng har Ove Olsen Sæle en beskrivelse av denne delen av idrettsforskningen i sin bok *Med Gud på banen*. Se særlig hans beskrivelse av forskning på «peak experiences» i idretten (2015, s. 125ff.).

som tar på alvor det religiøse individets oppgave i en sekulær verden med å skulle holde sammen sektorer på en måte som kan gi mening.

Som en del av denne oppmykningen finner vi bruken av grenseobjekter og grensepraksiser. Bibelen brukes, som argumentert for ovenfor, som et grenseobjekt som bidrar til å binde idrett og religion som to ulike samfunnssektorer sammen. Videre fungerer idrettsgudstjenesten som en grensepraksis – en ny praksis som oppstår på grensen mellom idrettens verden og kristendommens verden. Bibelen som grenseobjekt bidrar til å binde disse verdenene sammen, ved at konstruktiv og kreativ meningsskaping skjer i denne grensepraksisen. Slik blir bruken av Bibelen i idrettssammenheng et eksempel på hvordan sektoriseringen krever et stykke meningsdannende arbeid når individer skal bevege seg mellom sektorene og kjernepraksiser i disse sektorene – som mellom idrettsarrangement og gudstjenestefeiring. Reckwitz omtaler individet som «bærer av praksiser» (2002, s. 252). Og Akkerman og Bakker vektlegger hvordan det å holde to ulike sosiokulturelle praksiser sammen, det å være en «grensekrysser» (2011, s. 140), krever et stykke skapende arbeid (Akkerman & Bakker, 2011, s. 140). Bruken av Bibelen i disse prekenene eksemplifiserer et slikt arbeid.

Konklusjon

Så hva har Bibelen med idrett å gjøre? Ifølge prekenen knyttet til idrettsarrangement, en del. I en av prekenene omtales Bibelen som «en eneste stor løpebok» – en retorisk spissformulering som likevel peker på et gjennomgående trekk i materialet: bruken av bibelske tekster til å fortolke og gi mening til idrett. Prekenene tar ofte utgangspunkt i bibeltekster med idrettsrelaterte metaforer, og det gis religiøs legitimitet til idealer i idretten, noe som står i kontrast til tidligere tiders mer kritiske tilnærminger til idrett i kristne miljøer. Denne endringen kan forstås som et uttrykk for kirkens ønske om å være relevant i en sekulær tid. Dette kapitlet har videre fremhevet hvordan Bibelen fungerer som et «grenseobjekt» som knytter sammen religion og idrett som ulike sosiale sektorer eller sfærer. Meningsskapingen som skjer på denne grensen, tilbyr teologiske ressurser til individets orientering og til å skape meningssammenheng mellom livsområder som på samfunnsnivå ofte er adskilt. Bruken av bibeltekster i denne sammenheng illustrerer det tolkningsarbeidet som kreves når religion i en sekulær kontekst ikke lenger er en selvfølge, og viser hvordan

en sekulær kontekst åpner for nye fortolkninger og nye bruksområder for Bibelen nettopp ved at kirken søker ny relevans.

Forfatterbiografi

Kristin Graff-Kallevåg er førsteamanuensis ved MF Vitenskapelig høyskole i Oslo. Graff-Kallevåg forskar på kristendom i kyrkje, samfunn og kultur, med eit særleg fokus på samtidsteologi.

Litteratur

- Afdal, G. (2013). *Religion som bevegelse – læring, kunnskap og mediering*. Universitetsforlaget.
- Akkerman, S. F. & Bakker, A. (2011). Boundary crossing and boundary objects. *Review of Educational Research*, 81(2), 132–169. <https://doi.org/10.3102/0034654311404435>
- Akkerman, S. F. & Bakker, A. (2017). The learning potential of boundary crossing in the vocational curriculum. I L. Unwin & D. Guile (Red.), *Handbook on vocational education* (s. 351–372). Wiley.
- Alpert, R. T. (2015). *Religion and sports: An introduction and case studies*. Columbia University Press.
- Ammerman, N. T. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford University Press.
- Ammerman, N. T. (2020). Rethinking religion: Toward a practice approach. *The American Journal of Sociology*, 126(1), 6–51. <https://doi.org/10.1086/709779>
- Anker, T. & Synnes, O. (2024). Guds hånd, Maradona og Messi(as): Fotball og folkereligion i Argentina. *Prismet*, 75(2–3), 115–131. <https://doi.org/10.5617/pri.11858>
- Bain-Selbo, E. (2009). *Game day and God: Football, faith, and politics in the American south*. Mercer University Press.
- Bain-Selbo, E. & Sapp, G. D. (2016). *Understanding sport as a religious phenomenon: An introduction*. Bloomsbury Academic.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Csikszentmihalyi, M. & Jackson, S. (1999). *Flow in sports. The keys to optimal experiences and performances*. Human Kinetics.
- Dahl, D. (2009). *Zum Verständnis von Körper, Bewegung und Sport in Christentum, Islam und Buddhismus* [Om forståelsen av kropp, bevegelse og idrett i kristendom, islam og buddhisme]. Logos.
- Dahl, D. (2024). Flow with the flow – experiences of time in wild swimming. I A. M. Holand (Red.), *Time in our times: Stretching contemporary understandings of time* (s. 249–270). De Gruyter.
- Furseth, I. (Red.). (2018). *Religious complexity in the public sphere: Comparing Nordic countries*. Palgrave Macmillan.
- Graff-Kallevåg, K. & Stålsett, S. J. (2021). Vulnerability in the arena of strength: An analysis of Christian sermons in the context of international sporting events. *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology*, 76(1), 88–104. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2021.1937313>
- Graff-Kallevåg, K. & Stålsett, S. J. (2022). Holy marathon – ‘running religion’? Religious interpretations of body vulnerability in the context of marathons. I D. Torevell, C. Palmer & P. Rowan (Red.), *Training the body: Perspectives from religion, physical culture and sport* (s. 25–38). Routledge.

- Graff-Kallevåg, K. & Stålsett, S. J. (2023). Meaning-making mechanisms on the boundary between religion and sports: An analysis of Christian sermons in the context of sports events. *International Journal of Practical Theology*, 27(1), 46–61. <https://doi.org/10.1515/ijpt-2022-0017>
- Guttman, A. (2004). *From ritual to record: The nature of modern sports*. Columbia University Press.
- Henriksen, J.-O. (2016). Everyday religion as orientation and transformation: A challenge to theology. *Nordic Journal of Society and Religion*, 29(1), 36–51. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-01-03>
- Henriksen, J.-O. (2017). *Religion as orientation and transformation: A maximalist theory*. Mohr Siebeck.
- Higgs, R. (1992). Muscular Christianity, holy play, and spiritual exercises: Confusion about Christ in sports and religion. I S. J. Hoffman (Red.), *Sport and religion* (s. 89–103). Human Kinetics.
- Higgs, R. (1995). *God in the stadium: Sports and religion in America*. University Press of Kentucky.
- Hoffman, S. J. (1992). *Sport and religion*. Human Kinetics.
- Hompland, A. (2017). *Livsløp: Ei bok om å springa, og alt det kan føra med seg*. Kagge.
- Hoven, M. (2019). Lived religion in sports. I M. Hoven, A. Parker & N. J. Watson (Red.), *Sport and Christianity: Practices for the twenty-first century* (s. 73–84). Bloomsbury.
- International Olympic Committee. (2025). *Olympic Charter*. International Olympic Committee/IOC-Publications.
- Jacobsen, D. S. (2015). *Homiletical theology: Preaching as doing theology*. Cascade.
- Justvik, N. M. (2012). *Idrett og kristendom på Sørlandet. 1945–2000*. Portal Forlag.
- Kelly, P. (2012). *Catholic perspectives on sports: From medieval to modern Times*. Paulist Press.
- Krüger, M. (2018). Gymnastics, physical education, sport, and Christianity in Germany. *The International Journal of the History of Sport*, 35(1), 9–26. <https://doi.org/10.1080/09523367.2018.1496084>
- Kyle, D. G. (2014). *Sport and spectacle in the ancient world*. Wiley and Sons.
- Lindfelt, M. (2011). The body, religion and sports: Through the lenses of postmodern religiosity. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 23, 286–308. <https://doi.org/10.30674/scripta.67391>
- Ludwig, S. (2019). Women's transformative experiences while distance running in nature: An intuitive inquiry. *Qualitative Psychology*, 6(3), 339–358. <https://doi.org/10.1037/qup0000137>
- Maurits, A. & Nykvist, M. (2018). A sportful history of Christianity: The case of twentieth century Sweden. *The International Journal of the History of Sport*, 35(1), 27–42. <https://doi.org/10.1080/09523367.2018.1436051>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- McLeod, H., Justvik, N. M & Hess, R. (2018). Sport and Christianity: Historical perspectives: An introduction. *The International Journal of the History of Sport*, 35(1), 1–8. <https://doi.org/10.1080/09523367.2018.1516068>
- Meyer, A. R. & Johnson, E. (2018). One dark night with the sole: Examining spiritual sport experiences amongst recreational endurance runners. *Sport in Society*, 21(11), 1758–1776. <https://doi.org/10.1080/17430437.2017.1417985>
- Nelson, C. & Woods, R. H. (2011). Content analysis. I M. Stausberg & S. Engler (Red.), *The Routledge handbook of research methods in the study of religion* (s. 109–121). Routledge.
- Porkka, J., & Tervo-Niemelä, K. (2024). Poikien usko vahvistunut edelleen — seuraavtko tytöt perässä? Pitkittäistutkimus rippikoulunuorten suhteesta kristilliseen uskoon ja rippikoulun vaikutuksesta siihen [Gutters tro fortsetter å styrkes – vil jenter følge etter? En langsgående studie av forholdet mellom konfirmandungdom og kristen tro og konfirmasjonsundervisningens innflytelse på den]. *Uskonto, katsomus ja kasvatus*, 4(1). <https://journal.fi/ukk/article/view/154948>
- Price, J. L. (2001). *From season to season: Sports as American religion*. Mercer University Press.

- Reckwitz, A. (2002). Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>
- Repstad, P. (Red.). (2010). *Norsk bruksteologi i endring: Tendenser gjennom det 20. århundre*. Tapir.
- Szabo, A. & Abrahám, J. (2013). The psychological benefits of recreational running: A field study. *Psychology, Health & Medicine*, 18(3), 251–261. <https://doi.org/10.1080/13548506.2012.701755>
- Star, S., & Griesemer, J. (1989). Institutional ecology, 'translations' and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science*, 19 (3): 387–420. doi: 10.1177/030631289019003001
- Sæle, O. O. (2015). *Med Gud på banen: Idrett og religion – en flerdimensjonal tilnærming*. Portal Akademisk.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Zuckerman, P. (2020). *Society without God: What the least religious nations can tell us about contentment* (2. utg.). New York University Press.

KAPITTEL 3

Læringsmetaforer og undervisning om Bibelen: Betydning for lærere og forskere

Synnøve Markeng Universitetet i Innlandet

Abstract: In this chapter, I use the Bible as an example to explore how different metaphors for learning (learning as knowledge acquisition, participation, and knowledge creation) might shape and influence our approaches to teaching religious scripture. This chapter employs three metaphors for learning as an analytical framework to examine how the Bible might be perceived in education through examples from textbooks, teacher interviews, and religious education approaches. I discuss the relationship between learning metaphors and the three dimensions of learning about, learning from, and learning how in religious education (RE). I ask whether theories on learning are somewhat overlooked or implicit in discussions of RE in Norway, and suggest that connecting subject-specific didactic concepts with broader pedagogical perspectives might provide new insights into discussions of how religious scriptures should be taught, and what knowledge is considered relevant and meaningful.

Keywords: metaphors for learning, religious education didactics, religious scripture, sacred texts, Bible, KRLE

Introduksjon

I religionsdidaktiske diskusjoner om hvilken kunnskap som er relevant innenfor fagenes rammer og formål, benyttes ofte begrepene *å lære om* og *å lære av* religion, i tradisjonen etter Grimmitt (2000). Etter læreplanrevideringene har *å lære hvordan* blitt foreslått som et tredje mål ved religions- og livssynsundervisningen (Aukland, 2021, 2022). Dette kapittelet retter oppmerksomheten mot et element som lett kan tas for gitt, men som ligger forut for å lære om, lære av og lære hvordan i faget: nemlig hvordan ulike forståelser av «å lære» gir forskjellige syn på kunnskapsformer og metoder i undervisningen. For å se nærmere på dette utforsker jeg hvordan tre ulike læringsmetaforer kan ha betydning for undervisning om Bibelen.¹

Det er flere grunner til at Bibelen er valgt som eksempel. Det finnes lange tradisjoner for å undervise om Bibelen i norsk skole (Lied, 1996), og fortsatt skal om lag halvparten av undervisningstiden i faget brukes på kunnskap om kristendom (Kunnskapsdepartementet, 2020). Det er derfor stor sannsynlighet for at det undervises om Bibelen i religions- og livssynsfaget selv om det ikke lenger er et eksplisitt kompetansemål i KRLE-læreplan. Tidligere studier viser at lærere har ulike tilnæringer til undervisningen om Bibelen, ulike lesninger av bibeltekster og forskjellige oppfatninger om hvordan elevene skal møte og engasjere seg med tekstene (Hartvigsen & Tønnesen, 2020; Kjørven, 2016), uten at slike variasjoner tidligere er drøftet i lys av forskjellige læringsteoretiske oppfatninger. Enkelte studier, blant annet en lærebokanalyse av Vestøl (2014) og elevintervjuer presentert av Flø og Mogstad (2021), bygger på et sosiokulturelt paradigme når de diskuterer henholdsvis lærebøkernes fremstilling av Bibelen og hvordan elevenes arbeid med Bibelen og Koranen preges av nyhetsbildet og samtidens fortolkningsrammer. Det finnes med andre ord et kunnskapsgrunnlag som viser hvordan undervisning om Bibelen kan se ut i norsk skole. Flere av studiene diskuterer også grensene for involvering i arbeid med Bibelen. I dette kapittelet

1 Kapittelet er basert på en prøveforelesning i forbindelse med disputas ved Høgskolen i Innlandet, 31.5.24. Omskrivingen til kapittel har gitt ny struktur og problemstilling. Å bruke Bibelen som eksempel, samt den avsluttende diskusjonen, er nytt i dette kapittelet. Jeg har latt meg inspirere av Petter Dyndahls artikkel «Shifting Metaphors in the Conceptualization of Musical Knowledge and Learning», hvor han peker på ulike metaforer og deres betydning for læring i musikkfagene (Dyndahl, 2019).

bygger jeg videre på dette kunnskapsgrunnlaget for å undersøke hvordan ulike syn på det «å lære» kan gi ulike utgangspunkt – og dermed ulike svar – på slike spørsmål. Målet er ikke å argumentere for *ett* perspektiv, men å utforske hvorvidt læringsmetaforene kan kaste nytt lys over religionsdidaktiske diskusjoner.

I kapittelet benytter jeg utdrag fra læremidler, lærerintervjuer og religionsdidaktiske publikasjoner som eksempler til diskusjon. Dette er tre ulike typer materialer med åpenbare forskjeller som likevel kan eksemplifisere at læringsmetaforer eksisterer på flere nivåer: i bøker skrevet for elever og for lærerstudenter, i læreres språk og didaktiske vurderinger, og i arbeidene til religionsdidaktiske forskere. Det er ikke et mål å sammenlikne disse, men å vise en bredde i utdrag som kan spille inn på undervisning om Bibelen. For å finne eksempler fra materiell elevene kan møte, har jeg sett på kapitler eller utdrag som presenterer innhold eller oppgaver om Bibelen og andre religiøse skrifter i KRLE-læremidler for 5.–7. og 8.–10. trinn, men det er ikke gjort en systematisk analyse. De anonymiserte sitatene fra KRLE-lærere er basert på semistrukturerte intervjuer om religiøse skrifter i KRLE-faget, gjennomført i 2022 som delstudie i eget doktorgradsarbeid. Også utdrag fra innføringsbøker i religionsdidaktikk om religiøse skrifter ble analysert i forbindelse med en delstudie i doktorgradsprosjektet (Markeng, 2023a). Jeg har ikke gjort en ny analyse av materialet det vises til, men utdypende metodiske beskrivelser finnes i Markeng (2023a, 2023b, 2024). Tekstutdrag og lærersitater er valgt fordi de eksemplifiserer et poeng i teksten, og for å vise en bredde i materialet. Selv om eksemplene er hentet fra religions- og livssynsfaget, kan diskusjoner om læringsmetaforer og undervisning være relevant for annet innhold i faget og ha overføringsverdi til andre undervisningskontekster hvor Bibelen er i bruk.

I de neste avsnittene presenterer jeg forskningsfeltet kapittelet relaterer til, før jeg introduserer det teoretiske bakteppet for læringsmetaforene *kunnskapstilegnelse*, *deltakelse* og *kunnskapsskaping*. Deretter diskuteres hver metafor ved å benytte utdrag fra lærebøker, lærerintervjuer og litteratur for lærerutdanningen som eksempler knyttet til undervisning om Bibelen. Avslutningsvis drøfter jeg begrepene *lære om*, *lære av* og *lære hvordan* i lys av de tre læringsmetaforene, og reflekterer over mulig betydning for forskere og lærere i religions- og livssynsfaget.

Læringsteoretiske perspektiver i religionsdidaktikken

Til tross for enighet om at skolens religions- og livssynsfag ikke skal lære elevene *til* religion, er grenseoppgangene mellom å lære *om* og *av* religion et tilbakevendende tema i forskningsfeltet, med varierende grad av uenighet (Skeie, 2022, s. 201, 217). Spørsmålet er hvorvidt det er et mål ved undervisningen at elevene skal lære noe *av* religion når de lærer *om* religion (for eksempel moralske og eksistensielle refleksjoner knyttet til eget liv når elevene lærer om moralske og eksistensielle oppfatninger knyttet til en religiøs tradisjon), eller om dette bør anses som en sideeffekt ved undervisningen som læreren ikke kan styre over (Andreassen, 2025, s. 138; Brekke, 2023). Ofte forankres argumentene i forskerens forståelse av hva som er i tråd med menneskerettigheter og styringsdokumenter, og oppfatning av hva det vil si at religions- og livssynsfaget både skal undervise om religion på en «objektiv, kritisk og pluralistisk måte», og samtidig «legge til rette for gjensidig respekt, toleranse og demokratisk medvirkning» (Kunnskapsdepartementet, 2020). I en oversikt over kunnskapsformer i faget diskuterer Aukland (2022, s. 89) hvilken (meta)kunnskap og hvilke fagspesifikke ferdigheter elevene behøver, og hvorfor dette er viktig i faget i vår tid. Aukland (2022) viser at det finnes ulike forståelser av hvilken kunnskap om religion og livssyn elevene skal lære. Aukland (2021, 2022) argumenterer for å *lære hvordan* som en tredje kunnskapsform og et mål ved religions- og livssynsundervisningen. Å *lære hvordan* innebærer at elevene skal «produsere og evaluere kunnskap om religion» og få «forståelse for hvordan folk [...] får kunnskap om religion» (Aukland, 2021, s. 105), og kan ses i sammenheng med innføringen av ny læreplan hvor et kjerneelement er «Utforskning av religioner og livssyn med ulike metoder». På denne måten er debattene om å *lære om*, *lære av* og *lære hvordan* ofte preget av tendenser og endringer i utdanningsfeltet, og av pedagogiske oppfatninger som påvirker forståelsen av hva som er relevant innhold og mål i faget. Det betyr at grunnleggende forståelser av læring og kunnskap kan få betydning også for Bibelens rolle og funksjon som innhold i religions- og livssynsfaget.

Å koble grunnleggende perspektiver på læring sammen med religionsdidaktiske diskusjoner er i og for seg ikke nytt, selv om det finnes få eksempler i norsk religionsdidaktisk litteratur hvor læringsteoretiske perspektiver er kjernen for studien (se for eksempel Afdal, 2015, s. 257; Skrefsrud, 2022). Der hvor det er tilfellet, er det ofte for å argumentere for en undervisning

som er situert og kontekstuell, med referanser til sosiokulturelle læringsperspektiver (Afdal, 2015; Afdal et al., 1997; Leganger-Krogstad, 2014; Vestøl, 2024). Enkelte har kastet lys over risikoene ved å overse læringsteoretiske oppfatninger ved didaktikken (Johnsen, 2017) og pekt på hvordan ulike pedagogiske rammer for religions- og livssynsundervisning fordrer forskjellige roller for både læreren og elevene (Skrefsrud, 2022).

Særlig relevant for dette kapitlet er studier som har pekt på sammenhengene mellom læringsteorier og didaktiske valg knyttet til metoder og innhold. For eksempel viser Vestøl (2017) at et sosiokulturelt læringsperspektiv gjør det mulig å tenke på ulike forforståelser av religiøse tekster som ressurser for å reflektere over andres perspektiv, heller enn å være en utfordringer som må overvinnes. Farstad (2022) viser hvordan læringsteoretiske begrunnelser for å benytte estetiske arbeidsmetoder (slik som at læring skjer gjennom kroppslig involvering, engasjement, følelser og innlevelse, og ikke bare «i hodet») samtidig kan skape utfordringer innenfor en KRLE-faglig ramme, fordi stor følelsesmessig involvering kan oppleves som problematisk.² På samme måte sier Johnsen (2017) at hvorvidt læreren oppfatter elevene som passive mottakere av kunnskap, vil ha betydning for om de anser det å se på og beskrive religiøse artefakter som involverende på samme måte som sang og kroppsliggjorte praksiser. Selv om disse artiklene ikke hadde utforskning av læringsteorier som sitt formål, berører de skjæringspunktet mellom læringsteoretiske perspektiver og religionsdidaktiske diskusjoner om innhold i skolens religions- og livssynsfag gjennom andre problemstillinger. Artiklene retter oppmerksomhet mot at det vi tenker om læring, enten det er som forskere eller som lærere, kan ha betydning for hva vi oppfatter som relevant innhold, hensiktsmessige metoder og elevenes rolle i undervisningen. Dette kapitlet bidrar til det samme skjæringspunktet ved å bygge videre på disse argumentene og konkretisere med Bibelen som eksempel.

Læringsmetaforer

Begrepet læring er så mye brukt at vi kan tro at vi er enige om betydningen, selv om vi oppfatter og forestiller oss det ulikt (Säljö, 2024, s. 32). I en mye sitert artikkel fra 1998 hevder pedagogen og utdanningsforskeren Anna

² Se også Moen (2014) for en diskusjon om forholdet mellom engasjement og varsomhet i religions- og livssynsfaget.

Sfard at all undervisning og utdanningsforskning knytter seg til metaforer for læring. Sfard bygger på metafor-teori i tradisjonen etter Lakoff og Johnson (2003), som mener at metaforiske konsepter strukturerer vår forståelse og våre handlinger (Lakoff & Johnson, 2003, s. 5). Læringsmetaforer får derfor betydning for hvordan undervisning blir praktisert: «They shape our thinking, and through thinking, they mould our actions.» (Sfard, 2009, s. 39). Ofte kan dette være helt ubevisst. I tillegg vil metaforer rette vår oppmerksomhet mot enkelte aspekter, samtidig som andre skyves til side eller blir skjult (Lakoff & Johnson, 2003, s. 10).³ Sfard (1998) mener at dersom vi kun opererer med én metafor for læring, risikerer vi å ta for gitt, overse eller forenkle betydningsfulle sider ved hvordan læring foregår. Det kan også få betydning for hva vi diskuterer eller undersøker gjennom forskning på undervisning (Säljö, 2024, s. 33). Å bli bevisst metaforene vi bruker og hvordan slike ideer styrer hva vi tenker er relevant å gjøre i undervisningen, er derfor det første steget for å ta kompleksiteten ved læring på alvor.

Sfard (1998) foreslår at det i hovedsak har vært to metaforer som har preget utdanningsforskningen: læring som *tilegnelse* og læring som *deltakelse*. I de senere diskusjonene om læringsmetaforer har også en tredje metafor fått stor betydning, nemlig læring som *kunnskapsskaping* (Paavola & Hakkarainen, 2005). Metaforene utelukker ikke hverandre, og Sfards poeng er at vi bør unngå å kun forholde oss til én metafor for læring. Det finnes selvsagt mange flere metaforer i omløp når vi diskuterer læring og kunnskap (se for eksempel Säljö, 2024), men disse tre kan knyttes til overordnede tendenser i utdanningsvitenskapen og grunnleggende ideer om skolens formål (Paavola & Hakkarainen, 2005; Sfard, 2009). I de følgende avsnittene vil jeg presentere metaforene og gi eksempler på hvordan ulike oppfatninger om læring kan få betydning for undervisning om Bibelen.⁴

Læring som kunnskapstilegnelse

Å tenke på *læring som tilegnelse* er gjenkjennelig for mange. Nesten ubevisst er dette «utgangspunktet» for hvordan vi tenker på læring, hevder Sfard (1998). Det innebærer at læring oppfattes som en aktivitet hvor noen «enheter» forflyttes fra et sted til et annet, og disse enhetene anses som biter og

³ Lakoff og Johnson (2003, s. 10) omtaler dette som *highlighting* og *hiding*.

⁴ For ordens skyld: Læring er ikke det samme som undervisning, men vi kan anta at hvordan vi legger opp undervisningen (i alle fall et stykke på veg), er i tråd med vår forståelse av hva læring er, og hvordan den foregår (Fives & Buehl, 2012; Säljö, 2024).

delar av kunnskap. Bitene og delene kan vi for eksempel omtale som begreper, faktakunnskap, konsepter, teorier eller ideer. Vi har også mange ord for å beskrive hvordan slike enheter blir en del av det elevene kan, slik som tilegnelse, konstruksjon, internalisering, overføring eller utvikling (Sfard, 2009). Det bygger på en idé om at læring er en todelt hendelse: *prosessen* (eleven tenker, konstruerer eller overfører) og *resultatet* (eleven har nå kunnskapen, begrepene eller teoriene). Det finnes ulike teorier om hvordan det skjer, men uansett hvordan vi betegner prosessen hvor den «forflyttes» eller «skapes», vil eleven til slutt «besitte» en kunnskap (Sfard, 1998, s. 6).

Fordi læring så ofte betegnes som kunnskapstilegnelse, finner vi mange eksempler på dette i læremidler og i faglitteratur.⁵ På nettressursen Salaby KRLE 5–7, under fanen «Hellig skrift», skal elevene blant annet lese om Bibelen og fortellinger fra Bibelen, for deretter å svare på «test deg selv»-spørsmål, slik som «Hva handler Det gamle testamentet om?» (Gyldendal, 2025a). Eleven blir gitt fire svaralternativ, og riktig svar gir grønt lys.⁶ Lærerveiledningen forklarer at elevene blir «testet i faktakunnskap som de har *tilegnet* seg om den enkelte hellige skriften. Testen er for at elevene selv skal se hva de har *tilegnet* seg av kunnskap» (Gyldendal, 2025b, s. 7, min kursivering). Slik oppgavene fra Salaby og beskrivelsen i lærerveiledningen er formulert, kan vi tenke oss at kunnskap om Bibelen er forstått som enheter som overføres og kan tilegnes av elevene. Dersom tilegnelsesprosessen er vellykket, vil elevene velge riktig svar på testen fordi de besitter kunnskapen om Det gamle testamentet. I sin enkleste form kan slike arbeidsformer anses som en behavioristisk tilnærming til læring, hvor elevene mottar en kunnskap gjennom film eller lesing, og deretter «belønnes» ved å huske rett svar i neste del.⁷ Hvis de derimot svarer feil, skal røde kryss motivere elevene til å endre sin atferd (Säljö, 2024, s. 45). Neste gang vil de kanskje følge enda bedre med, og være mer «mottakelige» for kunnskapen.

Sfard (1998) sier at det ikke bare er i *overføring* av kunnskap at vi snakker om læring som kunnskapstilegnelse, men også når vi sier at elevene på

5 I den nye boka *Innføring i KRLE-didaktikk: Undervisning i religion, livssyn og etikk i et flerkulturelt samfunn* (Fuglseth & Skrefsrud, 2024) finner vi flere ganger setninger som forteller at elevene gjennom undervisningen skal tilegne seg kunnskap, kompetanse, faglig forståelse, språk, verdier, begreper og liknende (se for eksempel s. 54, 94, 189, 203, 239). Det samme gjelder 3. utgave av Andreassens bok *Religionsdidaktikk: En innføring* fra 2025.

6 De fire alternativene elevene får er: «foreldrene til Jesus», «livet til Jesus», «de kristnes historie og lovene de fikk av Gud» og «jødenes historie og lovene de fikk av Gud» (Gyldendal, 2025a, <https://skole.salaby.no/5-7/krle/hellig-skrift/test-deg-selv>). Svaralternativene ser ut til å endres eller oppdateres av og til.

7 Det er verdt å merke seg at det er oppfatningen av læring, og ikke læringsperspektivene i seg selv, som knyttes til metaforene. Som vi skal se under, kan samme læringsperspektiv knyttes til ulike læringsmetaforer.

ulike måter *konstruerer* kunnskap i interaksjon med omverdenen. Ifølge et kognitivt konstruktivistisk perspektiv på læring, som vi blant annet kjenner fra den sveitsiske psykologen Jean Piaget, organiseres kunnskap i ulike kognitive skjemaer. I lys av denne teorien kan vi si at læring skjer gjennom prosesser hvor vi fortolker det vi møter i omverdenen i tråd med de kategoriene eller *kognitive skjemaene* vi besitter (Säljö, 2024, s. 57).⁸ Samtidig er det slik at disse skjemaene kan endres, utvides og skapes, basert på det vi opplever og erfarer i verden omkring oss (Dyndahl, 2019, s. 209–210; Skodvin, 2023, s. 22–23).⁹ Dette er en teori om hvordan *kunnskapstilegnelse* foregår, og hvordan «biter og deler» blir organisert i våre hoder, og i denne sammenheng vil en lærer kanskje særlig tenke på hvordan ulike konsepter henger sammen med det elevene har lært før, eller legge merke til hvordan elevene setter begreper i sammenheng for å vurdere hvor godt de har forstått det nye de arbeider med.

En KRLE-lærer jeg intervjuet, kan fungere som eksempel her. Læreren forteller at hun forsøker å bygge på elevenes forkunnskaper om religiøse skrifter, og at elevene med muslimsk bakgrunn har kunnskap om Koranen som er relevant når de skal arbeide med fortellinger fra Bibelen:

Når vi driver med bibelhistorie og bibeltekster og sånt, da prøver jeg å forklare, for det er veldig mange muslimer [i klassen], så da prøver jeg å forklare at denne historien finnes også i Koranen, men der er den litt annerledes, der er det sånn og sånn. For jeg har liksom fått inntrykk av at noen elever som kjenner Koranen godt og så får høre bibelteksten tenker «åh, dette var litt likt, hva er dette?» Og de klarer ikke helt å skjønne det. Så senest i dag, vi har hatt om påsken [...] Så da forklarte jeg litt om hvordan det var med historien om Jesus som hengte på korset, og hvordan den var i Koranen da.

Læreren velger å peke på sammenhenger og forskjeller mellom fortellingsstoffet i Bibelen og Koranen når hun skal presentere det for en elevgruppe hvor mange av elevene har muslimsk bakgrunn. Dette begrunnes i opplevelsen av at det kan oppstå en type spenning – en kognitiv konflikt – mellom elevenes individuelle forkunnskaper, og det hun skal undervise om Bibelen.¹⁰ Vi kan tenke oss at til grunn for lærerens forklaring ligger en tanke om at elevene videreutvikler, forandrer eller utvider sine kognitive skjemaer – og

8 Dette kaller Piaget *assimilasjon*.

9 Dette omtaler Piaget som *akkomodasjon*.

10 Når barn opplever at det ikke er samsvar mellom det de kan fra før og det de møter i omverdenen, vil det, ifølge Piaget, starte en utviklingsprosess som indirekte får barnet til å utforske og tenke annerledes om problemet (Skodvin, 2023, s. 23; Säljö, 2024, s. 60).

dermed *tilegner* seg kunnskap om hva religiøse tekster er – ved å undersøke fellesnevnerne og forskjeller mellom Koranen og Bibelen. Det har betydning for hvordan læreren legger opp undervisningen om Bibelen når det gjelder både form og innhold: Det blir viktig å formidle fortellingsstoff, særlig det som er fellesreligiøst mellom kristen og islamsk tradisjon (Breidlid & Nicolaisen, 2024), og arbeidet med bibelfortellinger blir i større grad koblet til en islamsk forståelsesramme.

Når jeg spør en annen KRLE-lærer hvordan han legger opp til arbeid med religiøse tekster i undervisningen, forteller han at han gjerne vil at elevene skal jobbe sammen:

Vi bruker en del gruppearbeid, diskusjonsgrupper, snakke om fortellinger eller jobbe litt med oppgaver. Enten det er for å få på plass litt fakta eller diskutere begreper. Ikke bare ren faktakunnskap selvsagt, men å prøve å forklare og forplikte alle elevene til å svare. For eksempel at den ene svarer på det ene og den andre tar del to, eller at alle har ulike oppgaver i et samarbeid.

I dette eksempelet vektlegges samarbeid og muntlig diskusjon som arbeidsform. I motsetning til eksempelet over, hvor kunnskapskonstruksjon ble fremstilt som en individuell prosess, ser vi her en tanke om at samtaler med andre vil gjøre det mulig for elevene å tilegne seg kunnskap om begreper og fakta i fellesskap. Dette er et eksempel på hvordan læring som kunnskapstilegnelse også kan eksistere innenfor et sosiokonstruktivistisk læringsperspektiv (Sfard, 1998, s. 7). Lærerens vektlegging av gruppearbeid kan knyttes til en antakelse om at elevene vil kunne få til mer sammen enn de ville gjort alene, noe som ofte begrunnes i teorien om den proksimale utviklingszone fra den russiske psykologen Lev S. Vygotskij: at barnet kan mestre noe sammen med andre før det klarer å mestre det på egen hånd (Skodvin, 2023, s. 30–31). Ved å legge opp til gruppeoppgaver om Bibelen kan vi tenke oss at elevene må benytte et bredt språklig repertoar for å vise, forklare og samhandle. I samspillet med andre, og gjennom språket som redskap, blir kunnskapen tilgjengelig for elevene. De kan ta del i erfaringene, for deretter å gjøre dem og språket til sitt eget (Säljö, 2024, s. 108).¹¹

Sfard (1998, 2009) sier at *læring som kunnskapstilegnelse* kjennetegnes ved ideen om at læringens kjerne og undervisningens formål er at elever skal «få» en viss kunnskap, slik læreren over nevner fakta og begreper som

11 Dette kaller Vygotskij *appropriasjon*.

et mål ved arbeidet med Bibelen. Konseptuell kunnskap blir vektlagt, men også dens virkning på menneskenes handling og ferdigheter (Paavola & Hakkarainen, 2005). Dette er beskrivelser som i stor grad sammenfaller med eksemplene Aukland løfter frem som «lære om»-kunnskapsformer, slik som beskrivende kunnskap, sentrale begreper og kunnskap som gjør at elevene ser sammenhenger og får forståelse for tradisjoners variasjon og levd religion (2022, s. 89). I den neste delen ser jeg på undervisning om Bibelen i lys av metaforen *læring som deltakelse*.

Læring som deltakelse

Den andre læringsmetaforen er *læring som deltakelse* (Sfard, 1998). Når læring er forstått som deltakelse, finner vi ikke lenger beskrivelser av kunnskap som objekt eller en fast størrelse elevene «har». Vi ser heller ord som viser til aktiviteter og handlinger, slik som «å vite», «å praktisere» og «å delta». Læring er da betegnet som prosessen hvor eleven blir medlem eller deltaker i et fellesskap, ved for eksempel å lære å kommunisere i tråd med normer og forventninger i en kultur eller gruppe (Sfard, 1998, s. 6). Det kan skje ved at elevene følger eksempelet til mennesker med mer erfaring, slik som lærere, foreldre, storesøsken, ledere av fritidsaktiviteter eller andre man ser opp til. Læring er derfor ansett som en situert og kulturelt forankret praksis, hvor alle deltakere utgjør en del av fellesskapets helhet (Sfard, 1998, s. 6).

I henhold til skolens opplæringslov skal ikke læring i religions- og livssynsfaget føre til at elevene blir deltakere i *religiøs* praksis. Det er heller ikke snakk om en utelukkende *kunnskapsfaglig* praksis, for styringsdokumentene beskriver også verdier og ferdigheter av betydning for samfunnet. For eksempel sier et av KRLE-fagets kjerneelementer at faget skal bidra til at elevene «utvikler mangfoldskompetanse», «utvikle[r] egne synspunkter og holdninger i møte med andre [...]» og kan «forholde seg til spørsmål det er dyp uenighet om» (Kunnskapsdepartementet, 2020). Vi kan her gjenkjenne beskrivelser av læring som aktiviteter elevene skal mestre eller utøve i fellesskapene de inngår i.¹² I lys av slike formuleringer kan vi tenke oss at det å bli deltakere i en religions- og livssynsfaglig praksis blant annet innebærer

12 Liknende tendenser finner vi i kompetansemålene, hvor eleven etter 7. trinn for eksempel skal kunne «utforske og sammenligne tekster og materielle uttrykk som kilder til kunnskap om kulturarv knyttet til kristendom og ulike religions- og livssynstradisjoner» (Kunnskapsdepartementet, 2020). Dette er beskrivelser av aktiviteter og prosesser som er vanskeligere å måle, og ikke faste enheter eleven kan være i «besittelse av».

å utøve toleranse, respekt og nysgjerrighet i møte med andres perspektiv. Dette er en forståelse av faget som vi kan finne hos både lærere, lærerstuderende og skoleledere (se for eksempel Domaas, 2014; Kjørven et al., 2023; Lied, 2008), og som også dukker opp i en samtale jeg hadde med en KRLE-lærer. Denne læreren sier at han tenker elevene skal utvikle noen særegne egenskaper gjennom deltakelse i KRLE-faget:

Det er ikke først og fremst faktakunnskaper om de ulike religionene, det handler nesten om livsmestring egentlig. Det handler om å ... ja, ha toleranse, se andre verdensbilder og sette seg inn i andres livssituasjon. Det handler like mye om å lære seg empati og sånn synes jeg da, som å lære faktakunnskaper om en religion eller sånne ting.

Ifølge denne lærerens beskrivelser er det ikke fullt så viktig med kunnskap om konseptene som det er å ha evne til å møte andre mennesker i og utenfor klasserommet. Som medlem av religionsfagets fellesskap trenes disse ferdighetene i møte med ulike temaer og i tråd med fagets normer og verdier, og læreren leder praksisene. Vi kan trekke linjer til et situert læringsperspektiv fra Lave og Wenger hvor læring er forstått som å bli innlemmet i menneskelig aktivitet. Elevene lærer ved å delta i aktiviteter i *praksisfellesskap* hvor kunnskap benyttes og synliggjøres for «nybegynnere» (Säljö, 2024, s. 125).

Det er åpenbart at arbeid med Bibelen får en annen funksjon i lys av dette. Arbeid med fortellinger kan åpne for samtaler om verdier og mellommenneskelige relasjoner. Lærere kan tenke at Bibelens referanser og fortellinger er viktige for å kjenne norsk eller europeisk kulturarv. Eller kanskje at ulike bibelsyn kan være et utgangspunkt for å utforske andres perspektiv på en tekst eller forskjellige tolkningstradisjoner. Generelt kan vi si at skillet mellom læringens «hva» og «hvordan» blir mindre betydningsfullt når læring forstås som deltakelse i situerte praksiser (Säljö, 2024, s. 135). Et eksempel på dette kan vi finne hos en annen lærer som beskriver hvordan fortellingen om Abraham og Isak blir relevant når han tematiserer religionskritikk med elevene:

I musikk har jeg brukt sangtekster som tar for seg det vi har jobbet med nylig, så i mange år har jeg brukt den om Abraham som skulle ofre sønnen sin.¹³ Det var i forbindelse med temaet religionskritikk. [...] Hvorfor er det uheldige rollemodeller i hellige tekster liksom. Hvis noen kommer til deg som en skikkelse i en drøm, kanskje skal du da ... Han blir jo holdt fram som et veldig godt eksempel på noen som er

13 Det kommer frem i intervjuet at han sikter til sangen «Story of Isaac» av Leonard Cohen.

veldig from og gudfryktig og bra mann, men diskusjonen kan jo likevel være om det er en smart handling, god handling eller fornuftig handling.

Læreren refererer til en bibelfortelling, men innenfor rammene av musikkfaget. Ønsket er at elevene kritisk skal kunne reflektere over ulike, og av og til uheldige, rollemodeller. At innholdet er hentet fra Bibelen, spiller i og for seg ikke så stor rolle, så lenge øvelsen fungerer og bidrar til å innlemme elevene i de tiltenkte verdier og normer som i denne sammenheng er kritisk tenkning. Det er heller ikke av betydning om religionskritikk og refleksjon settes innenfor rammen av KRLE- eller musikkfaget, og på denne måten er tradisjonelle grenser mellom «hva» som undervises i hvilke fag, og «hvordan» det undervises, utydelige.

I lærebøker kan vi finne liknende formuleringer, hvor oppgavens mål ser ut til å være at eleven, i fellesskap eller alene, skal utforske religiøse skrifter eller fortellinger i lys av sine erfaringer.¹⁴ Svarene elevene gir, kan være viktige, men i lys av metaforen *læring som deltakelse* skjer den virkelige læringen når elevene øver seg på å diskutere, og tar i bruk ferdighetene som behøves for å være deltakere i et religions- og livssynsfaglig fellesskap. Her kan vi trekke inn begrepet uenighetsfellesskap fra Lars L. Iversen som refererer til et «fellesskap» hvor mennesker med ulike meninger er kastet sammen, og deltar i prosesser med å utfordre eller utforske felles problemer (Iversen, 2016, s. 4, 2017, s. 112). Det er et ideal at elevene skal kunne delta med sine ærlige meninger, også der hvor de møter andre som er uenige. I et uenighetsfellesskap kan målet med arbeid med Bibelen være å delta i et fellesskap hvor det finnes ulike fortolkninger av samme tekst, eller forskjellige oppfatninger om hva det vil si at noe er «hellig», heller enn å enes om konseptenes betydning. Det betyr at det skal være lav terskel for å dele sine egne erfaringer, for eksempel fra trosopplæring på fritiden. For at klasserommet skal fungere som et «uenighetsfellesskap», kreves tillit, mot og evne til å tåle forskjellighet (Iversen, 2016, s. 11–14). Dette er egenskaper vi ikke bare ønsker i skolen, men ferdigheter elevene skal øve på for å stå i virkelige problemer og være deltakere i det norske samfunnet (Iversen, 2017).

Det finnes også andre didaktiske opplegg i faglitteraturen som kan knyttes til læringsmetaforen *læring som deltakelse*. Ett eksempel er ekskursjoner.

14 Noen eksempler på dette er: «Hvordan behandler du noe som er dyrebart for deg?» (Waale et al., 2017, s. 276), «Misunnelse ødela mellom brødrene Kain og Abel. Gi noen eksempler på at misunnelse har ødelagt forholdet mellom søsken, venner, familier eller folkegrupper» (Waale et al., 2017, s. 133), og en funderende figur i Store spørsmål KRLE 5–7 som spør «Kan jeg skrive en hellig tekst?» (Holt et al., 2022, s. 107).

Det sies blant annet at ekskursjoner innebærer kroppsliggjøring av undervisning hvor de lærende benytter mange sanser, og kanskje oppfører seg på bestemte måter i møte med rom, aktører og artefakter (Øierud & Aas, 2024). Ekskursjoner kan bygge broer til lokalmiljøet og forankre undervisningen i lokal kunnskap, ved å se og å høre et innenfraperspektiv om praktisering i nærmiljøet, som ellers er beskrevet ganske generelt i lærebøkene (Jørgensen, 2017). Dersom elevgruppen skal på ekskursjon til en kirke, kan vi tenke oss at Bibelen også får en romlig, estetisk og materiell dimensjon. For eksempel kan elevene observere hvorvidt og på hvilke måter Bibelens fortellinger og referanser gjenspeiles i kunst og symboler i kirken. Et annet eksempel er biblens plassering i kirkerommet. Elevene skal også evne å praktisere toleranse, respekt og faglig nysgjerrighet i møte med kirkerepresentantens presentasjon. Den store forskjellen fra læring som *tilegnelse* er at prosessen er et mål i seg selv, og vanskelig lar seg teste eller resultatfeste.

På samme måte som i andre eksempler utforsket i disse avsnittene, kan også ekskursjoner settes i sammenheng med prosesser hvor elevene sakte, men sikkert blir et fullverdig medlem av et religions- og livssynsfaglig fellesskap. Paavola og Hakkarainen (2005, s. 547) sier at metaforen *læring som deltakelse* vektlegger den sosiale siden ved kunnskap, altså at kunnskap skapes sammen med andre. Det vil si at læreren ikke egentlig kan styre hva elevene lærer eller deres opplevelser av møtene med for eksempel bibeltekstene. I noen tilfeller kan læreren ønske at elevene skal utvikle holdninger og evne til å reflektere ved å lære av innholdet de møter. Vi ser også at klasserommet beskrives som et sted hvor elevene skal tørre å ytre seg, møte hverandres perspektiv og delta i samtaler om eksistensielle spørsmål. Begge eksemplene ligger tett opptil beskrivelser av «lære av»-kunnskapsformer (Aukland, 2022; Kjeldsen, 2019, s. 16–17). I den neste delen skal jeg undersøke den siste metaforen, læring som *kunnskapsskaping*.

Læring som kunnskapsskaping

To andre utdanningsforskere, Paavola og Hakkarainen (2005), bygger videre på Sfards argument og peker på en tredje metafor for læring som de hevder overskrider de andre to, nemlig *læring som kunnskapsskaping*.¹⁵ Læring forstått som *kunnskapsskaping* har med seg elementer fra begge de tidligere

15 På norsk har jeg også sett dette bli oversatt til *kunnskapsskaping*, men jeg forholder meg til en mer direkte oversettelse av begrepet fra det engelske *knowledge creation*.

nevnte perspektivene, samtidig som det legger til noe nytt. Læringen er forstått som kulturelt, sosialt og historisk situert, og i likhet med *deltakelse*-metaforen skjer læring når eleven blir en deltaker i læringsfellesskapet, men det er særlig vekt på bruken av redskaper og språk. I likhet med *læring som kunnskapstilegnelse* er konseptene ansett som svært viktige. Læring skjer når elevene sammen anvender seg av redskaper, enten de er symbolske eller materielle. Søkelyst rettes derfor mot den kontinuerlige utviklingen og utformingen av (nye) materialer og konseptuelle artefakter som skjer i ulike læringsfellesskap, og vi finner ofte ord som utforskning, nyskaping, oppdagelser og innovasjon (Paavola & Hakkarainen, 2005).

Når læring forstås som *kunnskapsskaping*, kan det innebære at elevene får utforske og utfolde seg kreativt, gjerne ved å benytte et utvalg redskaper i prosessen. Et eksempel på slikt arbeid kommer fra en KRLE-lærer som forteller om et tverrfaglig prosjekt i KRLE og kunst og håndverk på 5. trinn hvor elevene utforsket ulike hellige byggverk. Elevene måtte først gjøre undersøkelser via bilder på internett og beskrivelser i lærebøkene, for deretter å rekonstruere egne versjoner, korrekt dimensjonert, i Minecraft. I tillegg til søkemotorer, Minecraft og lærebøker, måtte elevene også benytte språket som redskap for å beskrive hva de hadde funnet ut, og hvorfor de hadde valgt å løse oppgaven slik. I en situasjon hvor elever bygger kirker i Minecraft, er det mulig å utforske Bibelen i konteksten av hellige rom på en annen måte enn gjennom å lese lærebøker eller å reise på ekskursjoner. Elevene kan utforske kirker fra ulike steder i Norge eller verden, kanskje i sammenheng med undervisning om kristent mangfold. I tråd med metaforen *læring som kunnskapsskaping* kan læreren legge særlig vekt på at elevene selv utforsker Bibelens rolle og funksjon i kirkesamfunnene for å få et innblikk i hvordan ulike former for kunnskap produseres og fremstilles.

Leganger-Krogstad (2014, s. 119–120) gir et eksempel på hvordan elevene kan delta i kunnskapsskaping ved å møte religiøs kunst eller religiøse symboler, for eksempel motiv eller referanser fra Bibelen. Elevene skal først observere, beskrive og fortolke basert på egne forkunnskaper. Deretter setter læreren bildet eller teksten inn i en større kontekst; hvor hører det til, hva vet vi om den historiske epoken, symbolsk betydning eller tradisjonelle fortolkninger. Målet er at elevene skal delta i kunnskapsskaping gjennom møtene med hverandre og artefaktene, mediert gjennom språket (Leganger-Krogstad, 2014, s. 120). Læreren, men også redskapene som benyttes, fungerer som støttende stillas i elevenes utforskende

læringsprosesser (Leganger-Krogstad, 2014; Paavola & Hakkarainen, 2005).¹⁶ Det er av stor betydning *hvilke* «objekter», «konsepter» eller «redskap» elevene blir satt til å utforske Bibelen med. Jeg skal kort trekke frem ett slikt verktøy som har fått stor betydning i engelsk og norsk religionsdidaktikk, nemlig «utForskerne».

RE-searchers, utviklet ved University of Exeter, er på norsk kalt utForskerne.¹⁷ UtForskerne legger opp til å benytte ulike spørsmål og metoder hentet fra ulike vitenskapsfelt i tilnærmingen til religion. Personifiserte karakterer bruker forskjellige symbolske og materielle redskaper i tilnærmingen til religion, og ulike «kunnskaper» skapes når elevene inntar ulike roller. Poenget er at elevene skal kunne *utforske* religion som noe komplekst, sammensatt og dynamisk (Freathy et al., 2015). Hvis vi tar den kristne bibels påskehistorie som eksempel, kan *Se-sammenhengen-Sara* (en av de fire karakterene), undersøke fortellingen ved å sammenlikne individer og gruppers fortolkninger, utforske hvordan det står i sammenheng med de «store fortellingene» i kristen tradisjon, i lys av sentrale fortellinger innenfor islam og jødedom (Freathy et al., 2015, s. 53). Når samme tematikk skal belyses av *Drøfte-alt-Didrik*, kan elevene for eksempel finne kunstverk som fremstiller det de mener er de mest betydningsfulle elementene i påskefortellingen og argumentere for sine valg. *Tør-å-spørre-Trine* vil snakke med ulike mennesker i et forsøk på å forstå hva påskehøytiden betyr for levd liv, og for å gjenkjenne forskjeller mellom praksiser og personlige meninger om påskefortellingen (Freathy et al., 2015, s. 22). Ekskursjoner til kirken rundt påsketiden eller diskusjoner om hvordan man *opplever* kunstverk, kan være måter *Prøve-sjøl-Petter* utforsker Bibelens budskap og funksjon på.¹⁸

Disse fire «utforskerne» er eksempler på hvordan elevene kan ta på seg roller som forskere og undersøke problemstillinger i fellesskap ved hjelp av bestemte metoder og redskaper. Elevene sosialiseres inn i kunnskapsfellesskapet både for å tilegne seg kunnskap og for å benytte redskapene i pågående «kunnskapsskaping»-prosesser (Paavola & Hakkarainen, 2005). Til forskjell fra læring som *deltakelse* er det ikke bare elevenes innlemming i fellesskapets verdier og praksiser som står i sentrum, men også kompetanse

16 Støttende stillas er et begrep vi knytter til sosiokulturell læringsteori og Bruner.

17 Den norske oversettelsen er tilgjengelig via nettsidene til NTNU: <https://www.ntnu.no/documents/1272526547/1272693899/UtForskerne.pdf/0d8c8a70-d0b5-6c8e-8b5a-fc0d1e83d9fd?t=1656678561177>

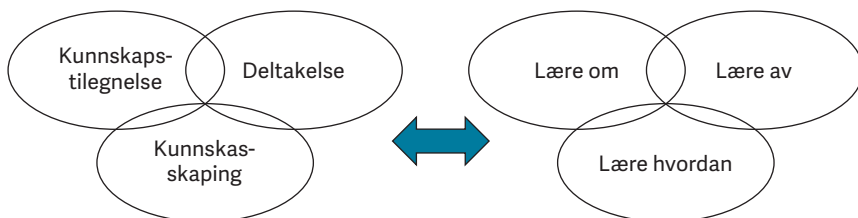
18 *Prøve-sjøl-Petter*, den siste av de fire utForskerne, har vært omdiskutert fordi han gjerne kobles til deltakelse i og opplevelser av ulike former for religionsutøvelse. Målet ved denne karakteren er imidlertid å forstå religion fra ulike perspektiv, inkludert et innenfraperspektiv. Innenfraperspektivet kan utforskes gjennom å møte noen som praktiserer eller å gjenkjenne andres følelser og sette ord på det (Freathy et al. 2015).

og begreper for å utforske Bibelen som kan være overførbart til andre religiøse skrifter, andre situasjoner eller annet faglig innhold.

Et kjennetegn ved *læring som kunnskapsskaping* er at elevene lærer hvordan ulike metoder og former for kunnskap har sammenheng med hva vi ser og anser som sant. Kunnskap oppfattes som iboende i de medierende artefaktene vi benytter og praksisene vi deltar i (Paavola & Hakkarainen, 2005, s. 547). Dette er beskrivelser som er tett på Auklands eksempler på *lære hvordan*-kunnskap, slik som akademiske metoder, metodologi og epistemologi, og evner til å skape og vurdere kunnskap (Aukland, 2022, s. 89). Vi kan også se at dette på mange måter speiler trender vi finner i LK20.

Læringsmetaforer og religionsdidaktikk: Betydning for forskere og lærere

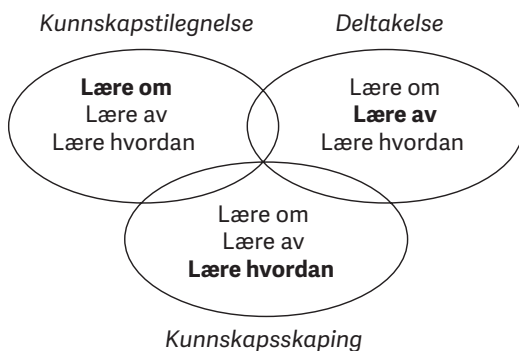
Paavola og Hakkarainen (2005) forklarer at læringsmetaforer er å anse som *idealtyper*. I praksis vil de ikke eksistere i rene former. Metaforene er derfor ikke utelukkede eller konkurrerende, men heller komplementerende, utfyllende og overlappende (Sfard, 1998, 2009) (se også figur 1). Fordi læringsmetaforer har innvirkning på hva vi finner relevant, har de også betydning for hva vi overser. Noe helt grunnleggende, som språket vi bruker omkring læring, har derfor innvirkning på diskusjoner om det å lære om, lære av og lære hvordan i religions- og livssynsfaget. Ved første øyekast kan det se ut til at det er sammenfall mellom de tre læringsmetaforene og kunnskapsformene lære *om*, lære *av* og lære *hvordan*, slik jeg har presentert det i avsnittene over og i figur 1.



Figur 1. Forhold mellom læringsmetaforer og kunnskapsformer

Når vi ser på forskningsfeltet og eksemplene over, er bildet likevel mer sammensatt. For eksempel inneholder presentasjonen av kunnskapsformer

knyttet til å *lære om* religion flere beskrivelser av fellesskap og sosiale praksiser (Aukland, 2022, s. 89). Dette er elementer jeg har satt i sammenheng med læring som *deltakelse* og *kunnskapsskaping* i eksemplene over. Videre kan vi finne *kunnskapstilegnelse* og *deltakelse* som læringsmetafor i diskusjoner om hvorvidt å *lære av* religion bør være et mål ved faget. For eksempel ser vi argumenter som hevder at det å *lære av* ikke kan skilles fra å *lære om*, fordi all læring har innvirkning på individene som lærer. Dette er en oppfatning som ligger tett på læringsmetaforene *deltakelse* og *kunnskapsskaping*. I tillegg sier Aukland (2021) at det finnes både en religionsfaglig og en allmenn side ved det å lære *hvordan*, hvor den religionsfaglige delen har fellestrekk med å *lære om*, mens den allmenne delen har fellestrekk med å *lære av*. Det er med andre ord ikke et en-til-en-forhold mellom metaforene for læring og de tre kunnskapsformene. Likevel ser vi at det finnes et visst samsvar mellom disse, og at enkelte læringsmetaforer kan ha innvirkning på kunnskapsformer man vektlegger i faget (jf. Aukland, 2022; Paavola & Hakkarainen, 2005; Sfard, 1998). Det har jeg forsøkt å illustrere i figur 2.



Figur 2. Enkelte kunnskapsformer blir vektlagt i lys av læringsmetaforet

Hva man vektlegger har betydning for undervisningen. I alle eksemplene presentert over kan vi for eksempel finne argumenter for at undervisningen skal ta utgangspunkt i noe som er kjent eller nært for elevene, men begrunnelsene og formålet kan være ulike: Er det kjente hensiktsmessig i undervisningen fordi elevene kan bygge på et eksisterende kognitivt skjema når de lærer begreper, eller fordi undervisningsfellesskapet vil tjene på at opplegget er tett på elevenes levde liv og praksis? Eller er det nyttig fordi nye redskaper gjør det mulig å oppdage det kjente på nytt? Dette forteller oss at selv om aktiviteten kan være lik, kan lærerens vurderingspraksis,

oppfølging av elevene eller oppfatning av egen rolle i arbeidet være ulik basert på lærerens læringssyn.

I lys av teoriene til Lakoff og Johnson (2003) og begrepene fra Sfard (1998) kan vi si at læringsmetaforer også preger KRLE-lærerrollen på grunnleggende vis. Dersom læring forstås som kunnskapstilegnelse, trer læreren frem som en formidler eller ekspert som skal presentere kunnskap og støtte elevenes begrepsforståelse. Når læring forstås som deltakelse, blir lærerens rolle mer relasjonell: som en leder for praksisfellesskap hvor normer, verdier og ferdigheter står sentralt. I metaforen om kunnskaps-skaping er læreren snarere en veileder, som støtter elevene i deres egne undersøkelser og gir tilgang til relevante redskaper og begreper. Dette innebærer at læreres forståelser av hva det vil si å «lykkes» med undervisningen om Bibelen, kan variere avhengig av hvilken læringsmetafor de opererer innenfor. Noen vil legge vekt på elevenes evne til å huske og forklare, andre på hvordan de møter andres perspektiver eller evner å formulere egne spørsmål og hypoteser.

Enkelte læringsperspektiver kan gjøre at vi oppfatter møtet med gjenstander som mer involverende (Farstad, 2022; Johnsen, 2017), og vi kan tenke oss at det vil finnes ulike svar på hva en «objektiv, kritisk og pluralistisk» undervisning innebærer innenfor de tre læringsmetaforene. Sfard (2009) poengterer at vårt første mål er å reflektere over hvordan metaforene skaper rammer for aktiviteten, slik at vi kan bli bevisst hva som skyves i bakgrunnen eller nedprioriteres. Eksemplene i dette kapitlet, hentet fra lærere, lærebøker og didaktiske tilnæringsmåter, gir eksempler på et bredt spekter av arbeidsmetoder i undervisning om Bibelen, fra faktaspørsmål og begrepsdiskusjoner til ekskursjoner, estetiske uttrykk og utforskning i digitale verktøy. Vi vet fra tidligere studier at lærere benytter ulike metoder og tilnæringsmåter, enten det er basert på lærerens oppfatning av hva som er relevant, eller hva læreboka legger opp til (Hartvigsen & Tønnesen, 2020; Kjørven, 2016; Vestøl, 2014). Følger vi argumentasjonen til Sfard (1998), impliserer hver metode en antakelse om hva kunnskap er, og hvordan læring skjer. Ved å gjøre slike koblinger eksplisitte, kan lærere og lærerutdannere utvikle en større metodisk bevissthet: Hva gjør denne metoden med elevenes forståelse av Bibelen? Hvilke kunnskapsformer åpner den for, og hvilke blir skjøvet til siden? En slik bevissthet kan være særlig viktig i et fag som skal forene både

begrepslæring, verdidanning og utforskning, og hvor undervisningsmålene ikke alltid lar seg løse med én enkelt arbeidsform.

Å reflektere over lærerrollen i lys av ulike læringsforståelser kan derfor være nyttig i planlegging og vurdering av undervisningspraksiser i religions- og livssynsfaget, men også for de av oss som skal gjøre forskning på slike praksiser og på aktørene som befinner seg der. Tre forskjellige forskningsstudier, som alle er forankret i læringsteoretiske perspektiver i tradisjonen etter Vygotskij, kan trekke ulike konklusjoner på bakgrunn av hvorvidt læring forstås som kunnskapstilegnelse, deltakelse eller kunnskapsskaping. En konsekvens av dette er at vi risikerer å snakke forbi hverandre eller misforstå grunnleggende argumenter i diskusjoner om forholdet mellom å *lære av* og å *lære om*, dersom vi opererer innenfor ulike læringsteoretiske forståelsesrammer.

Et siste poeng jeg vil løfte frem, er forholdet mellom læringsteoretiske forståelser og elevmangfold. I klasserom hvor elevene har ulike erfaringer med Bibelen (fra fortrolighet gjennom trosopplæring til avstand eller skepsis), kan læring som deltakelse eller kunnskapsskaping gi større rom for å anerkjenne og benytte mangfoldet som ressurs. Elevenes egne perspektiver, praksiser og spørsmål får verdi i seg selv, og læringen skjer i møte med andres syn og forståelser, slik det blant annet kan komme til uttrykk i et uenighetsfellesskap (Iversen, 2017). Dersom læring utelukkende forstås som tilegnelse av korrekt kunnskap, kan det være større risiko for at enkelte elevs erfaringer eller forforståelser fremstår som feil. I møte med mangfoldige elevgrupper kan det være viktig å veksle mellom flere tilnærminger der Bibelen ikke bare formidles som tekst, men som del av levd liv og kulturell praksis, sett fra ulike ståsteder. Det kan også støtte lærere i å balansere faglig presisjon med undring, uenighet og perspektivmangfold.

Avsluttende refleksjoner

I dette kapittelet har jeg vist hvordan ulike læringsmetaforer gir ulike innganger til undervisning om Bibelen, og samtidig har implikasjoner for hvilke kunnskapsformer som vektlegges, og hvordan. Som illustrert i figur 2, kan det være et visst samsvar mellom læring som *kunnskapstilegnelse* og *lære om*, læring som *deltakelse* og *lære av*, og læring som

kunnskapsskaping og *lære hvordan*, men forbindelsene er verken entydige eller gjensidig utelukkende. De tre læringsmetaforene retter oppmerksomheten mot ulike aspekter ved læring, og på tilsvarende måte peker *lære om*, *lære av* og *lære hvordan* mot ulike formål, metoder og kunnskapsformer i religions- og livssynsfaget. Dersom læring forstås som kunnskapstilegnelse, vil undervisningen ofte vektlegge begrepsforståelse og faktakunnskap, mens en deltakermetafor i større grad åpner for samtaler om verdier, kulturarv og mellommenneskelige relasjoner i lys av bibelfortellinger. Når læring forstås som kunnskapsskaping, blir det særlig relevant å la elevene selv utforske og undersøke Bibelens funksjon og mening, gjerne i møte med ulike metoder, perspektiver og redskaper.

Det er viktig å huske at slike modeller er idealtyper, og i både forsknings- og undervisningspraksis er vi ofte pragmatiske; vi benytter ulike metoder og tilnærminger som kan være forankret i forskjellige paradigmer. Eksemplene jeg har trukket frem i dette kapittelet, kan passe innenfor flere av metaforene, men kapittelets mål har ikke vært å argumentere for ett læringsteoretisk perspektiv eller en «best practice». Poenget til Sford, som jeg har forsøkt å belyse her, er at ved å bli bevisst metaforene, kan vi også se hvilke aspekter ved læring vi har tendens til å overse. De ulike læringsmetaforene synliggjør med andre ord at Bibelens rolle i undervisningen ikke er gitt, men formes av hvilke kunnskapsformer vi legger vekt på, og hvilke praksiser vi ønsker å invitere elevene inn i. Ved å reflektere over hvilke læringsforståelser som ligger til grunn for undervisningen, kan lærere i større grad tilpasse sitt arbeid med Bibelen til mangfoldige elevgrupper og samtidig bidra til en bredere og mer sammensatt religions- og livssynsundervisning, hvor elevene får en mer reflektert forståelse for religiøse tekster som del av menneskers liv og praksis.

Forfatterbiografi

Synnøve Markeng er universitetslektor ved Universitetet i Innlandet. Markeng si forskning og undervisning er innan religionsdidaktikk, islam og muslimar i Noreg og ikkje-formell trusopplæring.

Litteratur

- Afdal, G. (2015). Modes of learning in religious education. *British Journal of Religious Education*, 37(3), 256–272. <https://doi.org/10.1080/01416200.2014.944095>
- Afdal, G., Haakedal, E. & Leganger-Krogstad, H. (1997). *Tro, livstolkning og tradisjon: Innføring i kontekstuell religionsdidaktikk*. Tano Aschehoug.
- Andreassen, B.-O. (2025). *Religionsdidaktikk: En innføring* (3. utg.). Universitetsforlaget.
- Aukland, K. (2021). Å lære hvordan. Forslag til et nytt mål utover å lære om og av religion. *Norddidactica*, 11(1), 103–121. <https://journals.lub.lu.se/norddidactica/article/view/22032/21643>
- Aukland, K. (2022). Kunnskapsproblemet og utforskning med ulike metoder: Å lære om vis-a-vis å lære hvordan. *Prismet*, 73(1–2), 79–97. <https://doi.org/10.5617/pri.9699>
- Breidlid, H. & Nicolaisen, T. (2024). *I begynnelsen var fortellingen* (3. utg.). Universitetsforlaget.
- Brekke, Ø. (2023). *Religionshermeneutikk: Forståing i ei polarisert tid*. Universitetsforlaget.
- Domaas, O. E. (2014). Hva er vitsen med RLE? I K. Fuglseth (Red.), *RLE i klemme: Ein studie av det erfarte RLE-faget* (s. 119–134). Fagbokforlaget.
- Dyndahl, P. (2019). Shifting metaphors in the conceptualization of musical knowledge and learning. I M. Grimshaw-Aagaard, M. Walther-Hansen & M. Knakkegaard (Red.), *The Oxford handbook of sound and imagination* (Bd. 1) (s. 203–227). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190460242.001.0001>
- Farstad, M. H. (2022). Sang, ideologi og estetisk erfaring i KRLE-faget. I K. Larsen & S. J. Kristiansen (Red.), *Estetiske arbeidsmåter i KRLE-faget* (s. 117–139). Fagbokforlaget.
- Fives, H. & Buehl, M. M. (2012). Spring cleaning for the «messy» construct of teachers' beliefs: What are they? Which have been Examined? What can they tell us? I K. R. Harris, S. Graham, T. Urdan, S. Graham, J. M. Royer, & M. Zeidner (Red.), *APA educational psychology handbook, Vol. 2. Individual differences and cultural and contextual factors* (s. 471–499). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/13274-019>
- Flø, G. M. & Mogstad, S. D. (2021). Hellige skrifter i skolens religionsundervisning – et perspektiv på elevenes tekstarbeid. *Prismet*, 72(4), 279–297. <https://doi.org/10.5617/pri.9353>
- Freathy, R., Freathy, G., Doney, J., Walshe, K. & Teece, G. (2015). *The RE-searchers: A new approach to religious education in primary schools*. University of Exeter.
- Fuglseth, K. & Skrefsrud, T.-A. (2024). *Innføring i KRLE-didaktikk: Undervisning i religion, livssyn og etikk i et flerkulturelt samfunn* (2. utg.). IKO-Forlaget.
- Grimmitt, M. (2000). *Pedagogies of religious education: Case studies in the research and development of good pedagogic practice in RE*. McCrimmons.
- Gyldendal. (2025a). *Salaby*. Hentet 10.2.25 fra <https://skole.salaby.no/5-7/krle/hellig-skrift>
- Gyldendal. (2025b). *Salaby, lærerveiledning KRLE 5–7*. Hentet 10.2.25 fra <https://skole.salaby.no/5-7/krle/laerverveiledning>
- Hartvigsen, K. M. & Tørresen, K. (2020). Beyond the bullet points: Teaching the Bible in Norwegian upper secondary religious education. *Religious Education*, 115(4), 413–425. <https://doi.org/10.1080/00344087.2019.1706018>
- Holt, V., Johnsen, J. A., Solberg, A. R. & Tandal, T. W. (2022). *Store spørsmål – KRLE 5–7*. Aschehoug.
- Iversen, L. L. (2016). Uenighetsfellesskap – en inkluderende innfallsvinkel til medborgerskap. I C. Lenz, P. Nustad & B. Geissert (Red.), *Dembra: Faglige perspektiver på demokrati og forebygging av gruppefiendtlighet i skolen* (s. 22–35). HL-senteret.
- Iversen, L. L. (2017). Uenighetsfellesskap: Kan skolen være et treningsrom for offentlig uenighet? I M. von der Lippe & S. Undheim (Red.), *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget* (s. 101–116). Universitetsforlaget.

- Johnsen, E. T. (2017). Religionsvitenskapelig fornyelse med pedagogisk slagside. *Teologisk tidskrift*, 6(4), 322–337. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2017-04-04>
- Jørgensen, C. S. (2017). Bør ekskursjoner være en del av religions- og livssynsundervisningen? I M. S. von der Lippe & S. Undheim (Red.), *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget* (s. 144–164). Universitetsforlaget.
- Kjeldsen, K. (2019). A study-of-religion(s)-based religion education: Skills, knowledge, and aims. *CEPS journal*, 9(4), 11–29. <https://doi.org/10.26529/cepsj.678>
- Kjørven, O. K. (2016). RLE-lærere som bibellesere. *Prismet*, 67(1), 5–17. <https://doi.org/10.5617/pri.4518>
- Kjørven, O. K., Hustvedt, M. & Skrefsrud, T.-A. (2023). Skolelederens erfaringer og møte med religiøs mangfold. *Prismet*, 74(4), 255–275. <https://doi.org/10.5617/pri.10749>
- Kunnskapsdepartementet. (2020). *Læreplan i kristendom, religion, livssyn og etikk (RLE01-03)*. Fastsatt som forskrift. Læreplanverket for Kunnskapsløftet 2020. <https://www.udir.no/lk20/rle01-03>
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
- Leganger-Krogstad, H. (2014). From dialogue to triologue: A sociocultural learning perspective on classroom interaction. *Journal for the Study of Religion*, 27(1), 104–128. <https://www.jstor.org/stable/24798872>
- Lied, S. (1996). Fra Vogts bibelhistorie til Kristendomsboka. *Prismet*, 47(1), 3–12.
- Lied, S. (2008). Tolerance on the brink of intolerance. I A. Næss & T. Egan (Red.), *Vandringer i ordenes landskap: Et festskrift til Lars Anders Kulbrandstad på 60-årsdagen* (s. 294–309). Oplandske bokforlag.
- Markeng, S. (2023a). Arbeid med religiøse skrifter i mangfoldige klasserom. En undersøkelse av religionsdidaktiske innføringsbøker. *Prismet*, 74(1–2), 5–19. <https://doi.org/10.5617/pri.10360>
- Markeng, S. (2023b). Teaching about the Qur'an in public schools in Norway. *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, 17(2), 62–87. <https://doi.org/10.7146/tifo.v17i2.142372>
- Markeng, S. (2024). *Koranen «her inn» og «der ute»: En kvalitativ undersøkelse av tilnærminger til religiøse skrifter i formell og ikke-formell opplæring* [Doktorgradsavhandling]. Høgskolen i Innlandet. <https://brage.inn.no/inn-xmlui/handle/11250/3129644>
- Moen, K. (2014). Engasjement og varsomhet. I K. Fuglseth (Red.), *RLE i klemme: Ein studie av det erfarte RLE-faget* (s. 287–307). Fagbokforlaget.
- Paavola, S. & Hakkarainen, K. (2005). The knowledge creation metaphor – an emergent epistemological approach to learning. *Science & Education*, 14(6), 535–557. <https://doi.org/10.1007/s11191-004-5157-0>
- Sfard, A. (1998). On two metaphors for learning and the danger of choosing just one. *Educational Researcher*, 27(2), 4–13. <https://www.jstor.org/stable/1176193>
- Sfard, A. (2009). Metaphors in education. I H. Daniels, J. Porter & H. Lauder (Red.), *Educational theories, cultures and learning: A critical perspective* (s. 39–49). Routledge.
- Skeie, G. (2022). Er KRLE-faget et ordinært skolefag? Hva betyr det i så fall for undervisningens mål? I H. V. Kleive, J. G. Lillebø & K.-W. Sæther (Red.), *Møter og mangfold: Religion og kultur i historie, samtid og skole* (s. 199–227). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.156.ch9>
- Skodvin, A. (2023). Opphavet til Vygotskys perspektiver: Piagets og Vygotskys teorier om barns utvikling av tenkning og tale. I A.-C. Faldet, T.-A. Skrefsrud & H. M. Somby (Red.), *Læring i et Vygotsky-perspektiv: Muligheter og konsekvenser for opplæringen* (s. 19–41). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.191.ch2>
- Skrefsrud, T.-A. (2022). A proposal to incorporate experiential education in non-confessional, intercultural religious education: Reflections from and on the Norwegian Context. *Religions*, 13(727). <https://doi.org/10.3390/rel13080727>
- Säljö, R. (2024). *Læring: En introduksjon til perspektiver og metaforer* (I. C. Goveia, Overs.). Cappelen Damm Akademisk.

- Vestøl, J. M. (2014). Text interpretation and educational design in Norwegian textbooks of religious education. *British Journal of Religious Education*, 36(1), 88–101. <https://doi.org/10.1080/01416200.2013.856286>
- Vestøl, J. M. (2017). Skal religionsundervisningen ta hensyn til elevenes livssynsbakgrunn? I M. S. von der Lippe & S. Undheim (Red.), *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget* (s. 130–141). Universitetsforlaget.
- Vestøl, J. M. (2024). The ‘Gospel’ according to Vygotsky? Reflections on the role of symbolic mediation in religious education. *Journal of Religious Education*, 72(1), 73–89. <https://doi.org/10.1007/s40839-023-00220-1>
- Waale, R. B., Dølplads, H. & Wiik, P. (2017). *KRLE-boka 8–10: basis*. Cappelen Damm.
- Øierud, G. L. & Aas, R. (2024). Ekskursjon i KRLE-faget: Forkynnelse eller fordomsmotvirkning? *Nordidactica*, 14(1), 50–71. <https://journals.lub.lu.se/nordidactica/article/view/24868>

KAPITTEL 4

Den kulturelt erindrede filmbibel: En kvantitativ innholdsanalyse av Bibelen i moderne filmer vist på norske kinoer

Annette Gjerde-Hansen Universitet i Oslo

Abstract: In this chapter, I investigate use of the Bible in the marketing material of all contemporary films screened in Norwegian cinemas from 2017 to March 2024. The aim is to shed light on whether biblical elements remain present in popular culture, and how the Bible is used in film material. This is done through a quantitative content analysis, applying Aleida Assmann's theory on remembering and forgetting. The chapter explores what functions as the culturally remembered Bible in a Norwegian context. Although the study shows that the Bible is not a major selling point for the production companies, it is still relevant to examine which parts of the Bible are used when biblical material is identified. The chapter also discusses how the identified biblical material, and the context for which the films are created, may shape the common cultural identity of a society.

Keywords: Bible, film, cultural memory, Aleida Assmann, popular culture

Introduksjon

Innenfor humaniora og religionsfeltet har det de siste tjue årene vært utbredt å hevde at religiøse symboler i økende grad flettes inn i kulturens store vev (Alver et al., 1999), at populærkultur er en sentral sakraliseringsfaktor i samfunnet (Endsjø & Lied, 2011), og at religion har tatt bolig i populærkulturen og lever videre der. Nylig er det hevdet at «Gud erobrer Hollywood» med den bibeldrevne kunsten (Walgermo, 2025). Er dette tilfellet? Stemmer det at bibelske fortellinger, karakterer og symboler i vesentlig grad er til stede i samtidige kulturuttrykk som film og kino? I sin nye bok *The Bible and Popular Culture* konstaterer Løland og Martinsen at «the bible's legacy lives on». I hvilken grad, undrer jeg. Dette kapittelet bidrar med ny kunnskap om i hvilken grad bibelske elementer fortsatt er til stede i populærkulturen, samt hvordan Bibelen brukes i filmmateriale. Forskningsprosjektet bygger på en kvantitativ innholdsanalyse, og problemstillingen er: I hvilken grad og på hvilke måter brukes Bibelen i markedsføringsmateriale for filmer vist på norske kinoer mellom 2017 og 2024?

Tidligere forskning

Jeg vil gi innblikk i forskningsfelt som tjener som bakteppe til dette kapitlet. Tidligere forskning på bibel og film finner vi i hermeneutiske studier og resepsjonsstudier, hvor både tolkning og fortolkning står sentralt. Hermeneutiske studier kjennetegnes også av tematisk fremstilling og avgrensning, for eksempel temaet om korsfestelsen i Kreitzers *The New Testament in Fiction and Film* (Kreitzer, 1993) eller Jesus som frelser i *Saviour on the Silver Screen* (Stern et al., 1999) som tar for seg alle de klassiske Jesus-filmene ved å gjøre en periodisk avgrensning: fra filmens begynnelse frem til 1960-tallet i én del, og de såkalte kontroversielle filmene på 1960-, -70 og -80-tallet som var et brudd med Hollywoods glansbildefremstilling av Jesus (Leer-Salvesen, 2005). Sistnevnte periode karakteriseres av at filmskapere heller valgte seg større kunstnerisk frihet og uttalt kritiske perspektiver, enn å formidle den «faktiske» fortellingen om en bibelsk karakter, noe Kjartan Leer-Salvesen påpeker i sin studie *Fra glansbilde til antihelt: Jesus på film* (Leer-Salvesen, 2005). Resepsjonsstudier tar for seg bruken av bibelske tekster og referanser blant annet i populærkulturen. Resepsjonshistorien består av tolkninger som har formet videre overlevering og etablert seg som varige uttrykk slik at disse igjen påvirker nye tolkninger. Representasjonene av Bibelen i

populærkulturen må ses som en del av denne resepsjonshistorien (Løland et al., 2014). Et av de relevante bidragene verdt å trekke frem er bokprosjektet *Bibelen i Populærkulturen* (Løland et al., 2014), hvor forfatterne demonstrerer hvordan populærkulturen lager seg en kanon som er parallell til Bibelen sin egen kanon, at folk gjennom populærkulturen «møter kopiene av Bibelen før originalen». Dette mener de skjer gjennom at populærkulturen med sin fortolkning av Bibelen lager en parallell kanon med kirkens fortolkningstradisjon på den ene siden, og populærkulturens egne fortolkningstradisjon på den andre. Hovedforskjellen mellom min studie og de nevnte forskningstradisjonene over er den metodiske tilnærmingen til materialet. I motsetning til en tematisk tilnærming, som er sentral i hermeneutiske studier hvor filmer eller regissører ofte selekteres ut fra et forhåndsdefinert tema («cherry-picking»), og hvor fortolkning utgjør det primære analyseverktøyet, baserer denne studien seg på et stort, randomisert materiale som analyseres kvantitativt. Studien min er ikke tematisk avgrenset, men avgrensningen skjer gjennom koding av variabler som inkluderer direkte bibelske referanser: bibelske karakterer, fortellinger, steder, symboler og tekster. Det vil si at jeg velger bort dimensjoner som fortolkning i denne studien ved å fokusere på film som erindringssted. Begrunnelsen for dette valget er at jeg ønsker å belyse det som fungerer som den reelt erindrede bibel i filmmateriell vist for et norsk publikum – den kulturelt erindrede bibel (Larsen, 2019).

Teori

For å kunne utforske dette er kulturstudier et sentralt forskningsfelt for dette kapittelet. Ideen om den kulturelt erindrede bibel er inspirert av Kasper Bro Larsen som introduserte dette begrepet i sitt arbeid om barnebibler (Larsen, 2019). Han bygget sitt arbeid på Alida Assmanns teori om *cultural memory studies* (Assmann et al., 2008). Assmanns konsepter om kulturelt minne er en av hjørnesteinene i fagfeltet minnestudier, og hennes teorier er i hovedsak utviklet innenfor studiet av historiske tekster. Ifølge Assmann er det tre hovedområder for kulturelt minne: religion, kunst og historie (Assmann, 2009). Videre deler Assmann *cultural memory studies* inn i to moduser: *Remembering* og *Forgetting* – minne og glemsel. I dette kapittelet analyserer jeg først ved å bruke teorien om kanon og arkiv under modusen minne, hvorpå kanon er *active construction*, eller *working memory* – den kulturelle korttidshukommelsen, og hvor arkiv er *passiv retention*, eller *reference memory* – den kulturelle langtidshukommelsen

(Assmann et al., 2008). Arkiv betegner de tekster, fortellinger og karakterer som ikke lenger befinner seg aktivt i fellesskapets minne, men kan hentes frem fra referansemindet «arkivet» og reaktiveres. Larsen oversetter begrepet *active construction* til aktiv erindring, og forklarer begrepet den kulturelt erindrede bibel gjennom prosessen ved

... at den autoriserte oversættelse af Bibelen mestendels er passivt glemt og derfor udgør en lagringshukommelse eller et arkiv i Assmanns forstand, et bagkatalog, hvorfra kulturen og kirken udvælger bestemte fortællinger, udsagn, begivenheder og personer til den kanoniske arbejds-hukommelse – som udgør den kulturelt erindrede bibel. (Larsen, 2019, s. 128)

Den kulturelt erindrede bibel er den bibelen kulturen selekterer til å stå fremme på utstilling i det offentlige rom, og er nettopp kulturens arbeidshukommelse (Larsen, 2019). Basert på funn i studien min er det også relevant å analysere ut fra Assmanns andre modus: glemsel. «Media (literature and cinema) have the power to produce and shape cultural memory», skriver Astri Erll når hun beskriver prosessen bak det som gjør at noen media står som mektige medier av kulturelt minne ved å bruke eksempler fra litteratur og film (Erll, 2008). Her påpeker hun og viser hvordan markedsføringen og det som etableres rundt selve filmene, står sentralt i prosessen om hvordan film dannes til et «medium of cultural memory» (Erll et al., 2008). «A tight network of other medial representations (and medially represented actions) prepare the ground for the movies, lead reception along certain paths, open up and channel public discussion, and thus endow films with their memorial meaning» (Erll, 2008). Konkret skjer dette gjennom nøye og målrettede markedsstrategier, ifølge Erll, hvor synopsis har en sentral posisjon, noe som utdypes i metodeavsnittet under. Erll påpeker videre at disse markedsprosessene er del av det som gjør en film til et kulturelt minne (Erll, 2008). Hvilken bibel er det produksjonsselskapene lar stå fremme i utstillingsvinduet sitt? Mitt bidrag er at jeg anvender noen av teoribegrepene Assmann og Erll har utviklet, for å analysere samtidig filmmateriell – på samme måte som Larsen har gjort det med barnebibler.

Metode

I studien min har jeg benyttet meg av et kvantitativt forskningsdesign (Onwuegbuzie & Combs, 2010) hvor jeg har kodet synopsisene til alle filmer i ordinær norsk kinodistribusjon fra 2017–mars 2024 (n = 1640). Det empiriske

materialet inkluderer dermed en bred variasjon av både norske, nordiske og europeiske filmer, samt Hollywood-filmer og filmer fra den globale filmindustrien. Det er viktig å understreke at bruk av synopser som primært empirisk materiale innebærer en analyse av markedsføringsmaterialet, ikke filmene i seg selv. Dette er et pragmatisk valg som muliggjør god oversikt og kartlegging av tendenser i et stort, randomisert utvalg av filmer. Samtidig vil jeg påpeke at synopser utgjør en sentral del av den meningsskapende prosessen knyttet til film. Et annet ord som brukes om synopser, er «paratexts», og de forteller oss noe om hvordan filmer er solgt til kritikere og publikum (Gray, 2010), det samme som Erlil er inne på i avsnittet over. Faktisk så møter vi filmene først via synopsene – paratextene – og vi konsumerer synopsene som et steg på vår vei til å konsumere filmene i seg selv, forklarer Gray (Gray, 2010).

Decisions on what to watch, what not to watch, and how to watch are often made while consuming hype, synergy, and promos, so that by the time we actually encounter «the show itself,» we have already begun to decode it and to preview its meanings and effects. (Gray, 2010, s. 3)

Markedsføringsmaterialet omfatter filmenes synopser, filmplakat og trailer, og er hentet fra Filmweb – Norges ledende plattform for både filmmarkedsføring og billettsalg. Kodekriteriene er basert på en kodebok utarbeidet i samarbeid med Kjartan Leer-Salvesen. Kodeboken inneholder flere kodekategorier: *om* religion er identifisert, *hvilken* religion, *hvordan* religion er fremstilt, produksjonsland, sjangre, kjønn på hovedkarakter og regissør. Materialet til denne studien er hentet ut fra kategoriene hvor kristendommen og jødedommen er identifisert, da flere jødiske tekster også finnes i den kristne autoriserte bibel. Validiteten av kodeboken og kodingen ble sikret gjennom en pilotstudie og flere runder med separat koding. Dataene er analysert ved hjelp av IBM SPSS Statistics, versjon 25. Dersom vi ikke oppnådde det forhåndsdefinerte nivået for enighet (over 80 %) i alle kategorier, reviderte vi kodemanualen og gjennomførte en ny runde med separat koding. Etter tre kodingsrunder oppnådde vi den forutbestemte enighet, og reliabiliteten ble vurdert som «nesten perfekt samsvar» (Landis & Koch, 1977). Alle forskningsmetoder har styrker og svakheter. En mulig feilkilde i denne studien kan være referanser som er oversatt, og dermed ikke registrert. Videre kan analysen ha begrensninger i å fange opp bibelske referanser i de faktiske filmene som følge av det valgte forskningsdesignet. Likevel mener jeg dette designet er best egnet for å analysere et så omfattende materiale, i motsetning til en tematisk utvelgelse av noen få filmer for å bekrefte en mulig hypotese.

Mange studier om bibel og film baserer seg på analyser av utvalgte filmer, regissører eller temaer. Tidligere forskning på bibel og film har blitt kritisert for å være preget av subjektive tolkninger og en tendens til å lese bibelske elementer inn i filmer på en overfortolkende måte (Malone, 1990). Denne studien tilbyr derimot et bredere utvalg av materiale, avgrenset gjennom koding av variabler som direkte refererer til bibelske karakterer, fortellinger, steder, symboler og tekster. Ved å anvende et kvantitativt forskningsdesign på et stort, randomisert materiale kan jeg analysere den faktiske fremstillingen av Bibelen i filmers markedsføringsmateriale innenfor den valgte perioden. Videre åpner dette designet for en analyse av funnene med teoretiske tilnærminger som skiller seg fra de dominerende innenfor feltet bibel og film, hvor fortolkning, hermeneutikk og resepsjonstradisjoner står sentralt.

Funn og resultat

I det følgende presenteres 1) kvantitative funn som gir et overordnet bilde av i hvor stor grad bibelske karakterer, fortellinger, steder, symboler og bibelsitater identifiseres i det empiriske materialet, 2) oversikt over *hvilke* bibelske referanser som identifiseres, 3) *hvor* referansene brukes, og 4) den industrielle konteksten filmene er laget i (produksjonsland, sjanger og regissør).

Bibelen er ikke et salgsargument

For perioden 2017–mars 2024 har jeg identifisert eksplisitt bibelsk innhold i markedsføringsmaterialet til totalt 60 filmer. I samme periode ble det vist 1640 filmer på norske kinoer innenfor ordinær kinodistribusjon. Det betyr at 3,6 % av alle filmene i gitt periode bruker bibelsk innhold i sitt markedsføringsmateriale. Analysen viser at bibelsk innhold sjelden blir brukt som salgsargument av produksjonsselskapene. Likevel, *når* bibelsk materiale dukker opp er det interessant å undersøke *hvilket* innhold fra Bibelen som blir brukt til å promotere kinofilmer i Norge.

Bibel som rekvisitt

I filmvitenskapen kalles det som befinner seg innenfor bildets ramme for *mise-en-scène*. Begrepet stammer fra fransk og betyr direkte oversatt «iscenesettelse». *Mise-en-scène* refererer til alt som vises foran kameraet, inkludert kulisser, rekvisitter, kostymer, skuespillere og lys- og lydsetting

(Bordwell et al., 2020). Disse elementene brukes av filmskapere for å skape stemning og fremkalle følelser, noe som igjen fungerer som et verktøy for å formidle filmens visjon og fortelling. Rekvisitter er et viktig element av mise-en-scène. I datamaterialet er Bibelen i fysisk format brukt som rekvisitt seks ganger, første gang i filmen *Disippelen* (Serebrennikov, 2016). Traileren viser en kristen-radikalisert ungdom som holder Bibelen i hånden. Han er overbevist om at de siste tider er kommet, og fører streng moral fremfor vanlige ungdomssysler. Gutten sitter på tribunen og leser den lille bibelen sin istedenfor å delta i svømmeundervisningen som foregår nedenfor han. I et annet klipp befinner vi oss i skolens gymsal, der traileren viser en bibel liggende på en gymbukkk. En russisk-ortodoks prest har omgjort gymbukken til et improvisert alter, hvor Bibelen ligger åpen med et kors og et lys på hver sin side. Traileren viser også presten som kaster vann fra en bøtte mot gutten med en fille mens han sier: «Du er besatt av demoner». Det er verdt å merke seg hvordan traileren viser en tosidighet: Den «samme» bibelen blir brukt til hver sin agenda: guttens og prestens. De to karakterene lever ut to forskjellige fortolkninger av Bibelen.

I filmen *Vampyr Vidar* (Waldeland & Berg, 2018) ser vi tidlig i traileren Bibelen liggende på nattbordet til hovedkarakteren, Vidar. Det er den bibelen med hard perm, gule strå, en rød marihøne og i blå font BIBELEN, utgitt på 1980-tallet av det Norske Bibelselskap. I synopsen står det at filmen handler om «Vidar Hårr en 33 år gammel, seksuelt frustrert ungkarsbonde som lever et kristent, monotont og strabasiøst arbeidsliv på gården til sin mor» (Filmweb, 2025). Videre utvikler traileren seg til å vise en absurd fremstilling av død og demoner, noe som samsvarer med filmens sjanger: skrekk/komodie/fantasy. I dokumentaren *Miraklet i Gullspång* (Fredriksson, 2024) viser traileren et brodert bilde av Bibelen sammen med et kors, et lys og teksten «Alt av nåde». Dette broderiet henger i stua til den ene familien og kommer til syne flere ganger gjennom traileren. Dette er et velkjent og mye brukt grep blant filmskapere for å formidle kontekst og bygge karakterer – i dette tilfellet signaliseres det at her bor troende kristne. Bibelen som rekvisitt dukker også opp i traileren til skrekk/grøsserfilmen *The Exorcist: Believer* (Green, 2023). Denne gangen blir Bibelen spist av en demonbesatt pike som sitter på sengen sin og leser i den – opp ned. Traileren viser at etter hvert som hun leser, river hun ut sidene, krøller dem sammen og spiser dem.

Materialet inkluderer videre to tilfeller hvor vi ikke ser Bibelen i fysisk format, men hvor ordet «Bibelen» sies tydelig i traileren og derfor er inkludert i materialet. Det første tilfellet er i dokumentaren *Per Fugelli – siste*

resept (Poppe, 2018). Traileren følger Per som har kreft i lillehjernen på sin vei mot døden, og filmskaperen fremstiller flere sider av Per. Midt i traileren ser vi Fugelli i et slags korstog, der han holder forelesning for studenter og appell på Eidsvolls plass, vendt mot Løvebakken. Her klippes det inn et segment hvor Per sier: «Vi må vaksinere oss mot frykten. Rive ned de falske, farlige fiendebildene.» Deretter klippes det til Per som kontemplerer og sier: «Det står til og med i Bibelen, tror jeg. Etter dine gjerninger skal du dømmes. Sånn er det. Det er naturlig at mot slutten av livet blir du litt bokholder. Vil gjøre opp et slags regnskap.» Bibelsitatet han refererer til, er fra Esekiel 24,14 (mer om bruken av bibelske tekster i avsnittet under). Deretter går han ut i Botanisk hage for å stjele blomster. Hele denne sekvensen i traileren gir seeren inntrykk av hvilke gjerninger Fugelli mener vi skal dømmes for – og det er ikke for å stjele blomster.

Det andre tilfellet hvor ordet «bibelen» sies tydelig, er i markedsføringsmaterialet til dokumentaren av Tonje Hessen Schei *Praying for Armageddon* (Schei, 2023). Der starter traileren med stemmen til en mann som sier: «I'm going to talk about war. The Bible is full of war.» Bildene over fortellerstemmen viser en mann som presenterer et sverd, og signer en ung mann med dette store sverdet. Deretter klippes det til bildet av en hvit hest som beveger seg i sakte film. Filmplakaten viser Jesus som rir i skyen på en hvit hest med stort skytevåpen i hånden, med referanse til Johannes Åpenbaring 19,11: «Og jeg så himmelen åpen, og se! – en hvit hest. Han som satt på den, heter Trofast og Sannferdig, for han dømmer og kjemper rettferdig» (Bibelselskapet, 2024). Filmen er en dokumentar om amerikanske evangeliske kristne, og filmens plakat har undertittelen: «Når bibelske profetier fostrer politisk makt».

Felles for alle seks filmene, basert på markedsføringsmaterialet, er at bibelsk innhold ikke er drivende for filmens plot. Filmens narrativ verken bygges rundt eller drives frem av bibelske fortellinger eller karakterer. Likevel blir bibelske temaer som dom, kamp, endetid og krig fortolket og er sentrale i noen av filmene (*Per Fugelli – siste resept*, *Praying For Armageddon* og *Disippelen*). Hvilken kamp, dom og krig som føres, kommer an på hvem som holder Bibelen i hånden.

Bibelske fortellinger

I det empiriske materialet på 1640 filmer kan fem betegnes som såkalte bibelfilmer – filmer hvor etos drives frem av bibelske fortellinger. *Maria Magdalena* (Davis, 2018) og *Paul, Apostle of Christ* (Hyatt, 2018) er to

av disse. I synopsen til sistnevnte står det rett frem: «Fortellingen om Paulus» (Filmweb, 2025). Selv om begge filmene har bibelske karakterer som bærende for sin handling, er det tydelig i markedsføringsmaterialet at det utøves stor kunstnerisk frihet. I synopsen til *Maria Magdalena* (Davis, 2018) står det: «Her er Maria Magdalena en fritenkende feminist som bryter seg ut av konvensjonens lenker» (Filmweb, 2025). Her ser vi moderne verdier som tillegges en bibelsk karakter, og hvordan synopsen faktisk markedsfører en bibelfortolkning. Anakronismer som virkemiddel i film kan være en glipp, dårlig forundersøkelse – eller et bevisst valg. I dette tilfellet tyder det på at tolkningen er ment å utfordre fortellingen mange vokste opp med fra flanellografen. I traileren til *Paul, Apostle of Christ* (Hyatt, 2018) hører vi en fortellerstemme som identifiserer seg som Lukas. Det er kjent at Lukas var en av apostelen Paulus' medarbeidere, og mot slutten av traileren siterer stemmen et eksakt bibelvers: «For hvor synden er stor, er nåden enda større» (Romerbrevet 5,20), jeg kommer tilbake til dette konkrete sitatet i avsnittet om bibelske tekster. Disse grepene i markedsføringsmaterialet gir seeren inntrykk av at filmene er basert på fortellingen om Paulus og Maria Magdalena slik vi kjenner dem fra Bibelen, mer enn at de forsøker å gjen-skape historien dogmatisk korrekt. Dette er et eksempel på at de bibelske fortellingene er remediert – et begrep fra kulturvitenskapen som beskriver prosessen om hvordan film «har kraft til å produsere og forme kulturell hukommelse» (Erlil, 2008). Mer om dette i kapittelets diskusjonsdel.

En tredje film i datamaterialet som tar for seg en bibelsk fortelling, er animasjonsfilmen *Stjernen* (Reckart, 2017). Filmplakaten er en fremstilling av fortellingen om Jesu fødsel, der Maria og Josef er avbildet i en stall, mens Maria holder en baby svøpt i hvitt. Interessant nok ser vi ikke ansiktet til barnet – hele figuren er så sterkt opplyst at det knapt er mulig å se at det er en menneskebaby. Likevel forstår vi hva som fremstilles ut fra den ikoniske komposisjonen. Det som derimot er svært fremtredende på plakaten, er dyrene rundt krybben – deres ansikter er tydelige, og vi ser klart hvilke dyr det er. Dette skaper et inntrykk av at selv om fortellingen er basert på Jesu fødsel, er det ikke Jesusbarnet som står i fokus, men dyrene rundt ham. Dette bekreftes også i traileren, her er det fortellingen til dyrene i det kjente julenarrativet som er handlingsdrivende, fortellingen om Jesu fødsel blir fortalt gjennom dyrene i stallen.

Til animasjonsfilmen *Finny & Leah – Den hemmelige øya* (Genkel, 2020) står det i synopsen: «Om bord på Noahs ark, som for tiden flyter meningsløst rundt på havet, bor bestevennene Finny og Leah» (Filmweb, 2025).

Likevel ser vi verken Noah eller noen andre mennesker i traileren. Temaet som løftes frem i markedsføringsmaterialet, er verken fortellingen om synfloden eller om Noah, men en spin-off om dyrene som går i land på en øy etter at arken har strandet, hvor vi ser en løve som bygger seg et boblebad av vrakdelene fra arken. Den bibelske fortellingen tjener altså som et bakteppe, en kulisse og inspirasjon for en annen fortelling. Den siste såkalte bibelfilmen, *Journey to Bethlehem* (Anders, 2023), promotes slik: «Dette julemusikalske eventyret for hele familien, byr på klassiske julemelodier med humor, tro og nye popsanger i en gjenfortelling av den største historien som noen gang er fortalt: historien om Maria og Josef, og Jesu fødsel» (Filmweb, 2025). Undertittelen på plakaten lyder «The greatest story ever comes alive». Her ønsker filmskapere å gjenskape den bibelske fortellingen om Jesu fødsel med en viss dogmatisk korrekthet – riktignok i musikalversjon. På plakaten og i traileren introduseres de sentrale karakterene vi kjenner fra fortellingen om Jesu fødsel; eselet, Antonio Banderas som kong Herodes, og engelen Gabriel gestaltet av en afroamerikansk mann.

Analysen av materialet viser at bibelske fortellinger fortsatt brukes i film, men med en høy grad av kunstnerisk frihet i hvordan de formidler dem. Noen tar til og med den opprinnelige hovedkarakteren helt ut av fortellingen (Noah i *Finny & Leah*), eller underspiller Jesusbarnet i fortellingen om hans egen fødsel (*Stjernen*). *Journey to Bethlehem* (Anders, 2023) forsøker å gjenskape den faktiske bibelske fortellingen, men også her tar filmskaperne seg stor kunstnerisk frihet – hvor Herodes danser unisont i en kul koreografi sammen med sine soldater på vei for å drepe alle guttebarn under to år i riket.

Bibelske ord, symboler, steder og karakterer

Analysen viser ikke overraskende at bibelske karakterer i materialet i stor grad er knyttet til fortellingen om juleevangeliet og persongalleriet derfra. Et unntak er Marta og Maria, søstrene til Lazarus som er identifisert i traileren til *BlackKlansman* av Spike Lee (Lee, 2018). Dette er langt fra en åpenbar kobling, men en spennende en. Filmen er basert på den sanne fortellingen om Ron Stallworth, den første afro-amerikaneren som infiltrerte Ku Klux Klan på 1970-tallet. Lydsporet i traileren er artisten Prince som fremfører sin versjon av gospel- og spiritual-låta *Mary Don't You Weep*, en tradisjonell slavesang som inneholder kodete budskap om håp og motstand (Wren, 2000). I teksten synger Prince om Marta og Maria, noe som legger en bibelsk referanse på en ellers moderne politisk fortelling.

Det analysen noe overraskende viser, er at bibelkarakteren Jesus blir identifisert ti ganger (n=10) i materialet (se tabell 1). Referanser til Jesus i markedsføringsmaterialet kommer i ulike former: Jesus sitert, presentert via krusifiks, nevnt i en sang, Jesus i et bilde på veggen som bærer et lam eller korsfestet på en altertavle. Likevel er dette ikke en gestaltet Jesus-skikkelse som i de klassiske «Jesus-filmene». Bruken av Jesus refererer i større grad til kristen ikonografi og kirkehistoriske motiver enn til bibelsk «råstoff» (Botvar & Schmidt, 2010).

Tabell 1. Bibelske ord, symboler, steder og karakterer

Bibelske ord, symbol og steder	Antall (n)	Bibelske karakterer	Antall (n)
Betlehemsstjernen	2	Maria Magdalena	1
Betlehem	2	De tre vise menn	1
Menorah (2. Mos 25, 31– 38)	1	Paulus	1
Nilen	1	Engelen Gabriel	1
Israel	1	Noa	1
Det Lovede Land	1	Maria (søster til Marta og Lasarus)	1
Perleporten	1	Marta (søster til Maria og Lasarus)	1
Armageddon	1	Lukas	1
Nasaret	1	Gjeterne på marken	1
Halleluja	1	Herodes	2
Due	1	Josef	2
Kors	47	Jesusbarnet	3
		Maria (mor til Jesus)	6
		Jesus	10

Likeledes har korset høy kodefrekvens sammenlignet med andre symboler fra Bibelen. Analysen viser imidlertid at disse korsene sjelden refererer til fortellingen om korsfestelsen eller til annen bruk av korset i Bibelen. Det er to tilfeller der korset *kan* tolkes som referanse til korsfestelsen: *Silence* (Scorsese, 2017), hvor mennesker korsfestes som tortur, og filmen *Disippelen* (Serebrennikov, 2016), hvor seeren får et glimt av gutten som bærer et stort kors over skuldra. I de øvrige eksemplene fungerer korset i hovedsak som referanse til den kristne ikonografien og kirkehistorisk bruk. Den kristne ikonografien er en del av kulturens aktive minne (og erindring), et tema jeg utforsker senere i kapittelet.

Bibeltekster

Det er identifisert bibeltekster (n =10) i ni filmer.

Tabell 2. Bibeltekster

Skrifsted	Tekst	Hvordan	Filmtittel	År vist	Sjanger	Produksjonsland	Regissør
Johannes 3,16	For så høyt har Gud elsket verden	Skrift på vegg	Jesus Revolution	2023	Drama	USA	Brent McCorkle, Jon Erwin
Lukas 22,36	«Men nå, sa han, «må den som har pengepung, ta den med. Det samme må den som har en veske, og den som ikke har noe sverd, får selge kappen sin og kjøpe seg et.	Sitert	Praying for Armageddon	2023	Dokumentar	Finland, Tyskland, Nederland, Norge, Qatar, Sverige	Tonje Hessen Schei
Matteus 7,24	Hver den som hører disse mine ord og gjør det de sier, ligner en klok mann som bygde huset sitt på fjell.	Sitert	Forbannelsen	2022	Thriller	Norge	Henrik Martin Dahlsbakken
Johannes 3,7	Dere må bli født på ny.	Sitert	Maria Magdalena	2018	Drama / Historie / Fantasy	Australia, Italia, Storbritannia, USA	Garth Davis
Romerbrevet 5,20	Men der synden ble stor, ble nåden enda større.	Sitert	Paul, Apostle of Christ	2018	Drama	USA	Andrew Hyatt
Åpenbaringen 14,13	Salige er de døde som dør i Herren	Skrift på båretrans	Vampyr Vidar	2018	Skrekk / Komedie / Fantasy	Norge	Thomas Aske Berg, Fredrik Waldeland
Matteus 4,10	Vik fra meg satan!	Sitert	Vampyr Vidar	2018	Skrekk / Komedie / Fantasy	Norge	Thomas Aske Berg, Fredrik Waldeland
Esekiel 24,14	Etter din ferd og dine gjerninger skal du dømmes, sier Herren Gud.	Sitert	Per Fugelli - siste resept	2018	Dokumentar	Norge	Erik Poppe
Matteus 10,34	Jeg er ikke kommet for å bringe fred, men sverd.	Sitert	Disippelen	2017	Drama	Rusland	Kirill Serebrennikov
Markus 16,15	Og han sa til dem: «Gå ut i hele verden og forkynn evangeliet for alt som Gud har skapt!	Sitert	Silence	2017	Drama	USA	Martin Scorsese

Tabell 2 viser hvilke bibelske sitater/tekster som ble identifisert i data-materialet. Det er én tekst fra det gamle testamentet, resten fra det nye testamentet, henholdsvis evangeliene, Romerbrevet og Johannes' åpenbaring, med klart flest fra evangeliene. Videre har jeg tydeliggjort hvordan disse presenteres. Hensikten med artikkelen er å vise hvilke deler av Bibelen som brukes, og derfor er det i tabell 2 lagt inn hvilken bibeltekst det siteres fra, og ikke det direkte sitatet som karakterene sier. De fleste tekstene blir sitert eller lest av en protagonist eller antagonist, og sitatene kommer gjerne helt i starten av traileren, et svært toneangivende grep sett i et filmvitenskapelig perspektiv. Her er ikke filmskaperne beskjedne, til sammenligning med eksemplene i avsnittet om bibelske fortellinger. Der viste analysen at filmskaperne nærmest usynliggjør hovedkarakterene knyttet til noen av bibelfortellingene, og at de «dysser ned» det bibelske ved å lage seg egne fortellinger – basert på Bibelen. To tilfeller viser bibelske tekster presentert gjennom skrift: én gang på en vegg og én gang på en båretrans. Videre viser analysen at det er flest bibelsitater i markedsføringsmaterialet til filmtitler som hadde kinodistribusjon i 2018, og én norskprodusert film har to bibelske tekster i sitt markedsføringsmateriale. Drama er den ledende sjangeren (n= 5) hvor bibeltekst brukes, dette er også representativt for sjanger til alle filmtitler hvor bibelske referanser er identifisert (n= 30 av totalt n = 60), se tabell 3 under. Til slutt viser analysen at samtlige filmer hvor bibelske sitater er identifisert, har mannlig regissør, med unntak av Tonje Hessen Schei med *Praying for Armageddon* (2023).

Ser vi tekstene stående alene i skjemaet og analyserer dem tematisk, er det gjennomgående temaet dom og omvendelse. En nærmere analyse viser at bruken av bibelske tekster i markedsføringskonteksten ikke nødvendigvis er like entydig. I filmen om Fugelli siterer han Esekiel 24,14 «Efter din ferd og dine gjerninger skal du dømmes». Står dette verset alene, kan det tolkes som en domsprofeti. Men traileren viser Per som gjør en eksegese hvor dette bibelverset snus til å virke til fordel for en gruppe mennesker, og dermed lades teksten med håp og ikke dom alene. Bruk av bibelske tekster kommer i ulike former. Analysen viser at sammen med Bibelen som rekvisitt er det i bruken av bibelske tekster at bibelsk materiale kommer tydeligst frem. For å kunne videre si noe om den kulturelt erindrende filmbibel, kan vi ikke bare se på innholdet i markedsføringsmaterialet – vi må også undersøke rammene disse filmene er skapt ut ifra.

Kontekst

Film er en kunstform, en industri og ifølge kulturvitenskapen en viktig bidragsyter i å både skape og forme et samfunns kulturelle minne (Erll, 2008). Ved å kode variabler som sjanger, produksjonsland, samt kjønn på regissør, får vi kunnskap om rammene disse filmene er støpt i. Dette gir kontekstuell innsikt og data som kan belyse hvilket kulturelt minne filmmediet er med på å forme – som igjen kan peke oss mot den kulturelt erindrede filmbibel.

Tabell 3. Kontekst

Kategori	Verdi	Antall (n)
Sjanger	Familie	1
	Musikal	1
	Thriller	3
	Animasjon	3
	Komedie	4
	Dokumentar	5
	Flere sjangre	5
	Grøsser	8
	Drama	30
Produksjonsland	USA	21
	Europa	14
	Norge	9
	Flere kontinenter	8
	Asia	3
	Flere europeiske og nordiske land	3
Kjønn regissør	Russland	1
	Kvinne	10
	Mann	50

Analysen viser at drama er den dominerende sjanger, og mange av filmene er produksjonssamarbeid mellom land fra flere kontinenter, flere nordiske land samt samproduksjon med land fra Europa og Norden. Det er identifisert mest bibelsk materiale i filmtitler som er produsert i USA. Kjønn på

regissør er i overvekt mann, noe som også er tilfellet for alle filmer vist i denne perioden (tabell 4).

Tabell 4. Kjønn regissør

Kjønn regissør		
Verdi	Frekvens	Prosent
Kvinne	265	16,2
Mann	1326	80,9
Kvinne & Mann	46	2,8
Ikke-binær	1	0,1
Ikke tilgjengelig	2	0,1
Totalt	1640	100

(Eksempel på kodet «Ikke tilgjengelig» er filmtitler hvor kjønn på regissør ikke fremkommer i markedsføringsmaterialet).

Oppsummering av resultatene viser at bibelsk innhold sjelden benyttes som salgsargument. 60 av 1640 filmer bruker bibelsk innhold i markedsføringsmaterialet, og i kun 5 identifiseres bibelske fortellinger, viser studien. Samtidig har de bibelske referansene ofte en annen funksjon enn å drive filmens plot. Noe som utkrystalliserer seg, er at Bibelen knyttes tett til hovedkarakterene i filmene der den brukes som rekvisitt. I disse filmene er det karakterenes fortolkning av Bibelen som er driver for narrativet. Analysen viser at bibelske symboler brukes mer som grep for å appellere til en kulturs aktive minne (og erindring), enn som en direkte kobling til Bibelen. Den tydeligste bruken av Bibelen finnes i form av rekvisitt og tekster, mens analysen viser at under bibelske fortellinger og karakterer nedvurderes dogmatisk korrekthet (Endsjø & Lied, 2011) til fordel for kunstnerisk frihet og inspirasjon/bakteppe til nye fortellinger.

Diskusjon

Fellestrekkene mellom mine funn og de hermeneutiske studiene av bibel og film, er funn om bruken av bibelsitater og -fraser i filmtitler, samt anvendelsen av bibelvers i trailer-intro (Kreitzer, 2002). Her fungerer bibelbruken mer som en overraskende gjesteopptreden enn en indikasjon på at filmens plot omhandler en bibelsk karakter eller fortelling. I lys av kulturteori kan disse bibeltekstene forstås som elementer som resonnerer med et samfunns

aktive lagringshukommelse eller «kanon», i tråd med Assmanns perspektiver (Assmann et al., 2008). Dette er noe jeg utdyper nærmere i denne delen av kapitlet. Videre samsvarer funnene om høy kunstnerisk frihet med tidligere studier på feltet (Leer-Salvesen, 2005). Siden 1970-tallet har filmer med stor kunstnerisk frihet og uttalt kritiske perspektiver dominert fremstillingen av bibelske temaer, en trend jeg finner fortsatt gjeldende i moderne kinofilmer. Studien min identifiserer flere eksempler på hvordan populærkulturens (her: filmens) fortolkningstradisjon konstruerer en ny kanon. Dette ser vi blant annet i *Finney*, *Stjernen* og *Maria Magdalena*, hvor de bygger på kirkens fortolkningstradisjon, men samtidig utvikler sin egen tolkning av de bibelske fortellingene. Disse funnene samsvarer med funn i resepsjonsstudier om Bibelen og populærkultur (Løland et al., 2014). Bibel er historiefortelling. Film er historiefortelling. På samme måte som Larsen viser hvordan barnebibler fungerer som eksempler på den kulturelt erindrede bibel, argumenterer jeg i dette kapitlet for at filmer med bibelsk innhold også representerer en slik erindring. Når film fungerer som erindringssted, blir bibelreferanser i film en del av en kulturs aktive erindring. Denne prosessen er et resultat av kulturell seleksjon, slik det ble redegjort for innledningsvis.

Minne

Ved å anvende teoribegrepene til Assmann om kulturelt minne og glemsel, og ved å fokusere på film som erindringssted, har jeg først vist hva som faktisk fungerer som den reelt erindrede bibel i filmmateriell vist i en norsk kontekst – den kulturelt erindrede filmbibel. Jeg viser hvilken bibel kulturen (gjennom film) selekterer til å stå fremme på utstilling i det offentlige rom, og dermed hvilke bibelske fortellinger, karakterer og sitater som eksisterer i det kulturelle fellesminnet i Norge. Teorien om kulturelt minne viser at minne er basert på kommunikasjon, blant annet gjennom film (Erll et al., 2008). Funn om bibel som rekvisitt i lys av aktuell teori viser at de fem filmene kommuniserer forskjellige fortolkninger av Bibelen. Spørsmålet her er ikke om Bibelen i seg selv har en plass i det kulturelle minnet, men hvilke tolkninger av Bibelen som kommuniseres og dermed blir en del av samfunnets aktive erindring. I filmen *Disippelen* (Serebrennikov, 2016) ser vi for eksempel to forskjellige fortolkninger av den «samme» bibelen presentert i én og samme filmtrailer – guttens og prestens. Filmen *The Exorcist: Believer* (Green, 2023) der Bibelen vises som

en rekvisitt, fremstiller en Bibel som har mistet sin autoritet og kraft. Den har ingen makt over demoniske krefter, noe som symboliseres ved at en demonbesatt jente spiser den. Det er også en formidling.

Når det gjelder bibelske fortellinger, viser analysen få fortellinger fra Bibelen i materialet, og de som identifiseres, har sine egne fortolkninger. Dette er et forventet funn i lys av Astri Erlls teori om *remediation* – remediering. Begrepet forklarer prosessen om hvordan hendelser fra fortiden (her: bibelske fortellinger) representeres i forskjellige medier (film, tekst, bilder) om igjen og om igjen gjennom århundrer, hvor man til slutt ikke refererer til de faktiske hendelser fra den gang da, men til en «*canon of existent media construction*» (Erll et al., 2008). Analysen viser at filmskaperne nettopp gjør denne prosessen når de fremstiller bibelske fortellinger. De er ikke primært opptatt av å vise hvordan det faktisk var, men tillater seg stor kunstnerisk frihet og skaper dermed nye fortolkninger. Disse fortolkningene danner en parallell kanon – en «*kanon ved siden av kanon*», for å sitere resepsjonsforskerne bak *Bibelen i populærkulturen* (Løland et al., 2014).

Når funnene om bibelske steder, ord, symboler og karakterer analyseres i lys av kanon og arkiv, ser vi at bruken av symboler som korset og karakteren Jesus i større grad fungerer som referanser til vår aktive kulturelle hukommelse i form av ikonografi, enn som direkte referanse til bibelsk innhold. Også her ser vi en tydelig remedieringsprosess, slik Erll beskriver den. Symbolet korset og figuren Jesus er først remedierte ut av Bibelen og inn i den kristne ikonografien og kirkehistorien, deretter har de gjennomgått ytterligere remediering over århundrer, og de fortsetter å sirkulere i det kulturelle minnet, viser analysen min.

Basert på Assmanns teori om kanon og arkiv har jeg identifisert hvilke bibelske tekster som inngår i samfunnets aktive erindring (jf. tabell 2). Den autoriserte bibeloversettelsen forblir passivt glemt og fungerer derfor som en lagringshukommelse eller et arkiv i Assmanns forstand – en bakgrunnskatalog. Herfra velger kulturen, representert ved filmskaperne, ut bestemte bibelske fortellinger, karakterer, steder, symboler og tekster. Disse integreres deretter i den kanoniske arbeidshukommelsen og danner dermed grunnlaget for den kulturelt erindrede filmbibel (Larsen, 2019). Ved å bruke film som erindringssted og ved å kode variabler som filmen er skapt av – produksjonsland, sjanger og kjønn på regissør – ser vi at den kulturelt erindrede filmbibel i det norske fellesskapsminnet i hovedsak er produsert i USA. Den følger narratologien til dramasjangeren, dernest grøssersjangeren, og den er i hovedsak skapt av menn.

Glemsel

Assmann deler som sagt teorien om kulturelt minne inn i to moduser: *Remembering* og *Forgetting*. Vi har nå diskutert hovedresultatene i lys av remembering – minne, men basert på de kvantitative funnene er det relevant å analysere disse også i lys av forgetting – glemsel. Innen kulturstudier er det vel etablert at kultur i seg selv er linket til minne (Assmann et al., 2008). Assmann argumenterer for at refleksjoner rundt konseptet minne må begynne med konseptet å glemme (Assmann et al., 2008). Underbegreper Assmann bruker her, er aktiv glemsel og passiv glemsel. Aktiv glemsel innebærer en bevisst ødeleggelse av objekter, mens passiv glemsel er en mer ubevisst handling som å miste, gjemme, spre/separere, neglisjere, forlate eller legge igjen noe. I disse tilfellene blir ikke objektene ødelagt i materiell forstand, men de faller ut av rammen av oppmerksomhet, verdi og bruk (Assmann et al., 2008). Filmer om bibelske fortellinger og karakterer har vært med helt fra filmmediets begynnelse. Allerede i 1898 kom den førte Jesus-filmen *La vie et la passion the Jésus-Christ* (Lumiere & Hatot, 1898). I analysen har jeg påvist hvilke bibelske referanser som er med, og dermed hvilke som ikke er med. Hovedfunnet i denne studien er at bibelsk innhold sjelden ble brukt til å markedsføre kinofilmer i perioden 2017 til mars 2024. Samfunnets aktører kjemper seg imellom om hvilke elementer fra fortiden som skal forsvinne i glemselens mørke, og hvilke som kan brukes i den «fortsatte identitetsdannelse» (Larsen, 2019). Som avslutning på dette kapittelet er det derfor relevant å belyse glemselen – fraværet. Her er det mange bibelske karakterer, fortellinger, steder, symboler og tekster som ikke er med. Som har falt ut av filmskapernes ramme av oppmerksomhet, verdi og bruk. «The dynamics of the arts are directly related to an ongoing interaction of remembering and forgetting in cultural memory» (Assmann, 2009). Et illustrerende eksempel er karakteren Jesus, han identifiseres n = 10, primært som et objekt fra den kristne ikonografien. Man sletter noe av menneskeligheten til Jesus ved å plassere han i et bilde med en sau under armen og en Osram 60W glorie over hodet. Den menneskelige desperasjonen Bibelen ved flere anledninger forteller at han gjennomlevde, forminskes (Gjerde-Hansen, 2012). Mannen kunne virkelig bli sint, ha emosjonelle utbrudd og til og med være voldelig – i Guds eget tempel (Matt 21,12). Analysen min viser at bruk av Bibelen ikke er så dominerende i filmer vist på norske kinoer som man kanskje skulle tro. Studien er riktignok basert på markedsføringsmaterialet. En nærlesning av selve filmene kunne muligens

avdekket bibelske referanser. Likevel, bibelsk innhold blir lite brukt som salgsargument av produksjonsselskapene, noe som kan være et tegn på en kulturell forskyvning der bibelsk innhold reduseres i det offentlige rom. Det kan argumenteres for at det eksisterer kun et smalt bibelsk repertoar/minne i publikum å appellere til, noe som igjen kan gi en indikasjon på Bibelens rolle og status. Jeg avslutter med å si noe om hvilke mulige samfunnsmessige implikasjoner dette kan ha.

Konklusjon

Funn i denne studien har vist hvilken bibel det antas at lever i den kollektive kulturelle hukommelsen i Norge, og hvordan selektive prosesser innen filmindustrien påvirker hvilke bibelske elementer som bevares – og hvilke som går tapt. Et sentralt argument hos Assmann (Assmann et al., 2008) er at forholdet mellom den kulturelle korttidshukommelsen og den kulturelle langtidshukommelsen utgjør den felleskulturelle identiteten i et samfunn. Det vil si at det som befinner seg i den aktive hukommelsen, også uttrykker hvilke felles referanser det er mulig å gå ut fra at et samfunn har. Dette åpner opp for muligheten for å drøfte hvilke samfunnsmessige implikasjoner utvalget i denne studien kan ha for den felleskulturelle identiteten i Norge. Studien min viser at filmkulturen inneholder – og viderefører – et beskjedent antall bibelske referanser. Da blir det naturlig å sette spørsmålstegn ved Bibelens sentrale plass i det kulturelle fellesminnet, og likeledes Bibelens påvirkning på den norske kulturen. Er forestillingen om Bibelens samtidkulturelle tyngde i Norge en myte? Forskere på feltet hevder at religion er til stede i populærkulturen i vesentlig grad, og at populærkulturen er et sted der religion skjer (Endsjø & Lied, 2011). I dette kapitlet har jeg imidlertid påvist at det er lite bibel som skjer i forbindelse med moderne filmproduksjoner innen populærkulturen. Videre har studien vist *hvilket* bibelmateriale som sirkulerer i det felles norske kulturelle minnet.

Erlil argumenterer gjennom sin interdisiplinære forskning at film er det ledende mediet for det populærkulturelle minnet (Erlil, 2008). Hun forklarer som nevnt hvordan bibelske fortellinger blir remediert gjennom århundrer – *remediation*. Et annet begrep hun bruker i samme anledning er *premediation*. Dette begrepet «draws attention to the fact that existent media which circulate in a given society provide schemata for future experience and its representation» (Erlil et al., 2008).

Dersom utvalget påvist i denne studien danner grunnlaget for fremtidige bibelske erfaringer og bibelsk representasjon i den norske kulturen, fremstår det begrenset. Erll viser at det i film er forskjellige representasjonsmidler som kan fremkalle forskjellige moduser/repertoarer av kulturelt minne i publikum. En mulig løsning kan derfor være å justere representasjonen av filmskapere til å matche det mangfoldige samfunnet. Dette kan fremkalle fra arkivet flere moduser og et bredere repertoar av kulturelt minne i/hos publikum.

Forfatterbiografi

Annette Gjerde-Hansen er forskningsstipendiat ved Det Teologiske Fakultet, Universitetet i Oslo, og tilknytt Høgskulen i Volda. Gjerde-Hansen sitt forskningsfelt er religion, samfunn og film.

Litteratur

- Alver, G., Gilhus, I. S., Mikaelsson, L. & Selberg, T. (1999). *Myte, magi og mirakel: I møte med det moderne*. Pax.
- Assmann, A. (2009). The religious roots of cultural memory. *NTT*, 109(4), 270–292. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2979-2008-04-02>
- Assmann, A., Nünning, A. & Erll, A. (2008). Canon and archive. I A. Erll & A. Nünning (Red.), *Cultural memory studies* (s. 97–108). De Gruyter, Inc. <https://doi.org/10.1515/9783110207262.2.97>
- Bibelselskapet. (2024). Bibelselskapet. <https://bibel.no/nettbibelen/les/>
- Bordwell, D., Thompson, K. & Smith, J. C. (2020). *Film art: An introduction* (12. utg., internasjonal studentutgave). McGraw-Hill Education.
- Botvar, P. K. & Schmidt, U. (2010). *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*. Universitetsforlaget.
- Endsjø, D. Ø. & Lied, L. I. (2011). *Det folk vil ha: Religion og populærkultur*. Universitetsforlaget.
- Erll, A. (2008). *Literature, film, and the mediality of cultural memory*. De Gruyter, Inc.
- Erll, A., Nünning, A., Young, S. & Nünning, A. (2008). *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook*. De Gruyter.
- Filmweb (2025, 3. januar). Vampyr Vidar. <https://www.filmweb.no/streamingguide/film/52277>
- Filmweb (2025, 3. januar). Paul, Apostle of Christ. <https://www.filmweb.no/streamingguide/film/51930>
- Filmweb (2025, 3. januar). Maria Magdalena. <https://www.filmweb.no/streamingguide/film/51619>
- Filmweb (2025, 3. januar). Finny & Leah – Den hemmelige øya. <https://www.filmweb.no/streamingguide/film/90898>
- Filmweb (2025, 3. januar). Journey to Bethlehem. <https://www.filmweb.no/streamingguide/film/111070>
- Gjerde-Hansen, A. (2012). *Let me weep : En tolkning av Lars von Triers «Antichrist» med fokus på sorg som menneskelig grunnvilkår* [Masteroppgave, Universitetet i Oslo].
- Gray, J. (2010). *Show sold separately: Promos, spoilers, and other media paratexts*. New York University Press.

- Kreitzer, L. J. (1993). *The New Testament in fiction and film: On reversing the hermeneutical flow*. JSOT Press.
- Kreitzer, L. J. (2002). *Gospel images in fiction and film: On reversing the hermeneutical flow*. Sheffield Academic Press. <https://books.google.no/books?id=92ZZAAAAMAAJ>
- Landis, J. R. & Koch, G. G. (1977). The measurement of observer agreement for categorical data. *Biometrics*, 33(1), 159–174. <https://doi.org/10.2307/2529310>
- Larsen, K. B. (2019). Børnebibelen som kulturelt erindringssted mellom kirkekristendom og kulturkristendom. *Prismet*, (2). <https://doi.org/10.5617/pri.6956>
- Leer-Salvesen, K. (2005). *Fra glansbilde til antihelt: Jesus på film*. Verbum.
- Løland, O. J. & Martinsen, A. (2025). *The Bible and popular culture*. Taylor & Francis.
- Løland, O. J., Martinsen, A. & Skippervold, P. (2014). *Bibelen i populærkulturen*. Scandinavian Academic Press. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2018082448030
- Malone, P. (1990). *Movie Christs and Antichrists*. Crossroad.
- Onwuegbuzie, A. J. & Combs, J. (2010). *Emergent data analysis techniques in mixed methods research: A synthesis*. I A. Tashakkori & C. Teddlie (Red.), *Sage handbook of mixed methods in social & behavioral research* (2. utg., s. 397–430). Sage.
- Stern, R. C., Jefford, C. N. & DeBona, G. (1999). *Savior on the silver screen*. Paulist Press. <https://books.google.no/books?id=FymKKVJyUTgC>
- Walgermo, A. K. (2025, 12. februar). Gud erobrar Hollywood. Vårt Land. <https://www.vl.no/meninger/kommentar/2025/02/12/gud-erobrar-hollywood/>
- Wren, B. A. (2000). *Praying twice – the music and words of congregational song*. Westminster John Knox Press.

Filmer

- Anders, A. (Regissør). (2023). *Journey to Bethlehem* [Film]. Sony Pictures.
- Dalsbakken, H. M. (Regissør). (2021) *Forbannelsen* [Film]. SF Norge AS.
- Davis, G. (Regissør). (2018). *Maria Magdalena* [Film]. United International Pictures.
- Fredriksson, M. (Regissør). (2024) *Miraklet i Gullspång* [Dokumentar]. Njutafilms.
- Genkel, T. (Regissør). (2020). *Finny & Leah – den himmelige øya* [Film]. Selmer Media AS.
- Green, D. G. (Regissør). (2023). *The Exorcist: Believer* [Film]. Universal Pictures.
- Hyatt, A. (2018). *Paul, Apostle of Christ* [Film]. United International Pictures.
- Lee, S. (2018). *BlacKkKlansman* [Film]. Universal Pictures.
- Lumière, L. & Hatot, G. (Regissør). (1898). *La vie et la passion de Jésus-Christ* [Film]. Pathé Frères.
- McCorkle, B. & Erwing, J. (Regissør). (2023). *Jesus Revolution* [Film]. Lionsgate Films.
- Poppe, E. (Regissør). (2018). *Per Fugelli – siste resept* [Dokumentar]. Nordisk Film Distribusjon AS.
- Reckart, T. (Regissør). (2017). *Stjernen* [Film]. United International Pictures.
- Schei, T. H. (Regissør). (2023). *Praying for Armageddon* [Dokumentar]. Up North.
- Scorsese, M. (Regissør). (2017). *Silence* [Film]. SF Studios.
- Serebrennikov, K. (Regissør). (2016). *Disippelen* [Film]. Hype Film.
- Waldeland, F. & Berg, T. A. (Regissør). (2018). *Vampyr Vidar* [Film]. UFOh! Photon4 Film.

KAPITTEL 5

«Man skal være god og snill»: Oppfatninger av Bibelen blant unge voksne

Bente Mari Afset Høgskulen i Volda

Abstract: This chapter presents a qualitative analysis of 14 young adults' ideas of the Bible. The informants are students representing different geographical, professional, and ideological backgrounds. Almost half of them have some religious education, some mainly because of an interest in religion, not personal belief. The study illustrates different "Bibles" within the group. Some, who have a Christian education and Christian role models in their family and congregation, are active Bible readers and familiar with biblical content. Salvation for all people is central to the Bible, according to them. Two of them express conservative positions on debated issues like abortion, sexuality, and gender. Although they rarely read it, others express an overall positive view of the Bible, as well as it being a latent resource in case of need. A couple of the informants are critical Bible readers who question images of God in the Bible, and what they see as selective Bible reading. Other students have a somewhat distant relationship to the Bible. Their idea of the Bible is mostly defined by a few well-known stories reproduced in the culture, remembered from school, or from their own teaching practice. They describe the Bible as outdated and personally irrelevant. Despite differences in background, belief, knowledge, and relationship to the Bible, all these students believe the Bible is significant as cultural heritage, and that an important message is Jesus' teaching of compassion and goodness, which is characteristic of the liberal Bible.

Keywords: young adults, Bible reception, cultural Bible, liberal Bible

Introduksjon

Britt er en av informantene i denne studien om unge voksnes oppfatninger av Bibelen. Hun kjøpte en bibel da hun studerte religion for noen år siden. Denne Bibelen har hun fortsatt, men hun bruker den ikke. Det er trolig illustrerende for mange nordmenns forhold til denne boka. Selv om det religiøse landskapet i Norge er mer mangfoldig enn før, hører flertallet av nordmenn til Den norske kirke (Dnk) eller et annet kristent kirkesamfunn og mange har en bibel (Zeiffert, 2025; Østby & Dalgaard, 2017). Nyere undersøkelser om nordmenns religiøsitet (Statistisk sentralbyrå, 2024; Østhus, 2021) viser at deltakelsen i gudstjenester og religiøse møter har sunket over tid, i likhet med andelen i befolkningen som sier at de tror på en gud. Østhus (2021) har oppsummert utviklingen slik: «Færre tviler, færre tror og flere tror ikke». Religion er ikke borte, men den framstår i økende grad som svekket, individualisert og privatisert (Botvar, 2014; Høeg, 2014; Repstad, 2020). Når det gjelder unges forhold til religiøsitet, viser forskning at de i økende grad forholder seg selektivt, kritisk eller distansert til religiøse autoriteter og tradisjonelle trosforestillinger (Repstad, 2020; Østhus, 2021; Urstad, 2017). I denne konteksten er det relevant å spørre hvilket forhold unge mennesker i dag har til kristendommens sentrale artefakt, Bibelen. Vi har noe nyere forskning på unges forhold til Bibelen, særlig unge med tilknytning til kristne miljøer (Rafoss & Bangstad, 2018; Zeiffert, 2024). Informantene i denne studien har ulike bakgrunner, noen har tilknytning til kristne miljøer, flere har ikke slik tilknytning.

I det offentlige rom fungerer Bibelen som hellig skrift og som kulturell og moralsk referanse (Lindekleiv, 2024; Løland 2023). Den finnes i mange hjem, men det å eie en bibel, betyr ikke uten videre at man også leser i den, eller har et personlig og trosmessig forhold til det bibelske budskapet (Lied, 2013, Zeiffert, 2025). Som Ingunn Aadland har formulert det: «[...] folk kjenner bedre til ideen om Bibelen, enn Bibelen sjølv» (Aadland, 2021, s. 277). Denne ideen om Bibelen er allmennhetens oppfatning av Bibelen slik den reproduseres i kulturen og etableres i det kollektive minnet. Denne «kulturelle bibelen» preger folks oppfatning av hva Bibelen egentlig handler om (Aadland, 2019, s. 144). Innenfor denne kollektive bibelresepsjonen finnes selvsagt «et spekter» av oppfatninger av Bibelen (Aadland, 2019, s. 143). Med bakgrunn i intervju med 14 unge voksne studenter undersøker dette kapittelet hvordan disse informantene forholder seg til Bibelen, og hvilken «ide» de har om den.

Problemstillingen i kapittelet er: Hvilket forhold har unge voksne til Bibelen, og hva karakteriserer den bibelen de husker og forholder seg til?

Nyere forskning om bibelbruk og bibelforståelse

Andelen nordmenn som leser Bibelen jevnlig, har sunket siden 1970. Jevnlig bibelesing er mest vanlig blant såkalt bekjennende kristne og særlig blant eldre og frikirkelige med et bokstavelig bibelsyn (Rafoss, 2017).¹ En rapport for Bibelselskapet² peker på at det er aldersgruppen 30–49 år som er minst interessert i Bibelen, men antyder økt interesse blant yngre voksne. Ifølge denne rapporten er 33 % av nordmenn «kalde og skeptiske» til Bibelen (Zeiffert, 2025). Denne gruppen er større i Norge enn i andre vestlige land, mens andelen som er positive, er vesentlig mindre.

I en kvalitativ studie av unge kristne med tilknytning til Dnk og frikirkelige miljøer viser Rafoss og Bangstad (2018) at flertallet av disse unge har erfaring med bibelesing fra oppveksten. De er også påvirket av sitt nåværende trosmiljø og hvilke idealer som gjelder for bibelesing der. Informanter med tilknytning til frikirker ser gjerne på bibelesing som en plikt, og at det er nødvendig å lese regelmessig, mens informanter fra Dnk oppfatter bibelesing som «én del av et større trosliv» (Rafoss & Bangstad, 2018, s. 45). Felles for disse unge kristne er oppfatningen om at bibelkunnskap er viktig for kristen identitet, og at bibelesing hører med til det å være kristen. Motivene for bibelesingen varierer. Man leser for å få trøst, for å møte Gud, for å få veiledning og når man kjenner på religiøs tvil. Informantene forteller også at bibelbruken i de trosmiljøene de er del av, inspirerer dem til å ønske å få mer bibelkunnskap, og at bibelgrupper, bibeltimer, forkynnelse og kunnskap om Bibelens historiske og språklige sider gjør at Bibelen oppleves mer relevant og forståelig (Rafoss & Bangstad, 2018, s. 46). Roald Zeiffert (2024) har undersøkt hvordan bibelbruk bidrar til mening blant unge kristne i evangelikale miljøer.³ Han identifiserer tre grupper: de koherente, de frustrerte og de distanserte. De koherente leser

1 Undersøkelser viser at om lag 11 % av den voksne befolkningen (35–40 år) leser i Bibelen ukentlig, og ca. 17 % årlig (Rafoss, 2017).

2 Rapporten bygger på *The Patmos Initiative i 2023: The Patmos World Bible Attitudes Survey* – <https://patmos.bfbs.org/> – og drøfter resultatene av undersøkelsen i Norge sammenlignet med funn i andre land.

3 Kvantitative data fra 661 unge mellom 15 og 25 år (2019) og seks fokusgruppeintervju med 25 unge mellom 17 og 24 år (2021). Zeiffert 2024, 1, 9.

strukturert, regelmessig og frivillig, og gjerne i fellesskap. De mener Bibelen er viktig for hvordan de lever. De frustrerte mener også at Bibelen er viktig for hvordan de lever, og ønsker å lese mer, men leser likevel sjelden og uten rutiner. Ulikt de to andre gruppene er disse opptatt av teksttolkning og det å forstå meningen med bibelteksten. Spørsmål knyttet til seksualitet og forholdet mellom tro og vitenskap er sentrale i disse informantenes refleksjoner rundt bibeltekster. Den tredje gruppen er de distanserte som ser på Bibelen som av mindre betydning for hvordan de lever. De leser sjelden eller aldri i Bibelen selv om de anerkjenner den som Guds ord, eller inspirert av Gud. Mange av de yngste deltakerne tilhører den siste gruppen (Zeiffert, 2024, s. 14–15).

Teoretiske perspektiver

Bibelresepsjon har engasjert forskere innen en rekke felt de senere år, i kirkenes trosopplæring (Midttun et al., 2018; Reinertsen, 2018), i barnebibler (Bylund, 2019; Larsen, 2019; Aadland, 2019) og på flere områder i våre nordiske samfunn, som i politiske diskurser, i bibeloversettelser og Bibelen i det multikulturelle samfunn (Kartzow et al., 2023). Sentralt i flere bidrag i denne resepsjonsforskningen er begrepet den kulturelle bibel. Det var Jonathan Sheehan (2013) som først introduserte begrepet i arbeidet med bibelresepsjon i opplysningstiden i boka *The Enlightenment Bible*. Han hevder at Bibelen i moderne tid har gått fra å være en teologisk autoritet som formidlet sannhet, til et kulturelt dokument med poetiske, moralske og pedagogiske verdier. Yvonne Sherwood (2012) viderefører dette i begrepet den liberale bibelen som betegner en versjon av Bibelen som samsvarer med verdier i vestens liberale samfunn, som toleranse, likestilling og demokrati. Hun påpeker at Bibelen også inneholder tekster som utfordrer disse verdiene, og at det finnes et «blasfemisk overskudd» i tekstene som ikke enkelt lar seg innpasse i en liberal fortolkningsramme – som eksempelvis tekster i profetene og Abrahams nesten-ofring av Isak i Første Mosebok 22. Disse tekstene avkrefter oppfatningen om at Bibelen og den moderne stat så å si er på samme side, og får ikke plass i vestens liberale bibel (Sherwood, 2012, s. 6).

Bibelresepsjon handler ikke bare om individets, men om en kulturs kollektive hukommelse. Hva allmennkulturen til enhver tid tar opp i seg, husker, reproducerer, omformer og formidler, diskuteres innen forskningsfeltet minnekultur. Aleida Assmanns teori om minnekultur gir et analytisk rammeverk for å forstå blant annet hvordan religiøse tekster som Bibelen

bevares og formidles i samfunnet. Hun skiller mellom kanon – det som aktivt huskes og videreføres i en kultur – og arkiv – det som lagres, men ikke nødvendigvis er i aktiv bruk. Hun peker på at hukommelsen alltid er selektiv; for at noe skal huskes, må noe glemmes (Assmann, 2008, s. 274). Dette kan forklare hvorfor visse bibeltekster – som for eksempel lignelsen om den barmhjertige samaritan – stadig reproduseres i vår kultur, for eksempel i trosopplæring og barnebibler, mens andre tekster forblir i bakgrunnen (Larsen, 2019, s. 132; Reinertsen, 2018, s. 268).

Informanter og metode

Materialet i studien er basert på intervju med ti kvinner og fire menn i alderen 20–34 år tilknyttet ulike studier ved en høyskole på Vestlandet i løpet av 2022 og 2023. Som Rafoss har påpekt, er det interessant å undersøke denne gruppens holdninger og praksis fordi de i større grad enn andre grupper plukker opp nye trender og impulser, og på den måten kan reflektere holdninger i sin samtid (Rafoss, 2017, s. 10). Deres erfaringer og synspunkter kan si noe om hvilken rolle Bibelen spiller i allmennkulturen, og kan være interessante med tanke på opplæring.⁴

Det var tidkrevende å rekruttere informanter til dette prosjektet. Åpne digitale invitasjoner gav ingen respons, og det sier trolig noe om hvor aktuell Bibelen oppleves for unge studenter. Rekruttering gjennom snøballmetoden (Thagaard, 2009, s. 56) var mer vellykket. Noen deltok fordi de syntes tematikken var interessant og likte å diskutere. Én hadde hørt at det var en positiv opplevelse å bli intervjuet om dette, mens andre pleide å takke ja til undersøkelser. Én person deltok fordi han ble spurt av en venn. Snøballmetoden kan føre til at man rekrutterer informanter som ligner hverandre i holdninger og praksis relatert til forskningstematikken – her at venner eller studiekamerater rekrutterer hverandre og har lik innstilling til saken (Thagaard, 2009, s. 56). Denne effekten søkte jeg å minimere ved at jeg tok jeg kontakt i ulike studentmiljøer og utdanninger. Snøballmetoden ble slik supplert med et strategisk grep (Thagaard, 2009, s. 55). Noen informanter kjente hverandre, men som gruppe representerer de ulike geografiske, studiefaglige og livssynsmessige bakgrunner. Noen er i lærerutdanning, barnehage- eller grunnskolelærer, noen

4 Takk til Synnøve Markeng for veiledning i en tidlig fase og for dette poenget. Bibelen i opplæringen er ikke diskutert i dette kapittelet. Se imidlertid Wildes synspunkt nedenfor.

studerer mediefag, en studerer drama, en historie og en annen friluftsliv. Tross denne variasjonen er utvalget preget av at de representerer gruppen «unge under høyere utdanning». Selv om dette gjelder svært mange ungdommer,⁵ er ikke dette noen ensartet gruppe, og utvalget forteller ikke hvordan unge utenfor denne gruppen vil respondere på undersøkelsen. I tillegg til at informantene hører til gruppen unge voksne – her representert ved unge mellom 20 og 34 år – er alle etnisk norske⁶, alle har hatt utgaver av KRL/RLE/KRLE-faget i grunnskolen og alle, unntatt én, Religion og etikk (RE) i videregående skole. To skiller seg ut: en med hjemmeundervisning med ekstra vekt på kristendomsundervisning i barneskolealder og privat kristen videregående skole, og en har gått på kristen ungdoms- og videregående skole. Flere av informantene har studert religion som akademisk fag, 30 eller 60 studiepoeng, og tre av dem har gått ett år på bibelskole. Det innebærer at nær halvparten av mine informanter har en viss religionsfaglig utdanning, noe som gjør at utvalget ikke er representativt for alle studenter eller unge voksne generelt. Undersøkelsen gir innsikt i holdninger til Bibelen blant ungdom med en viss faglig bakgrunn i religion. Samtidig belyser den holdninger blant noen unge uten slik utdanning.

Oversikten under gir en kort beskrivelse av informantenes holdning til Bibelen basert på uttalelser i intervjuene. Tabellen synliggjør at religionsfaglig utdanning i denne gruppen ikke nødvendigvis hører sammen med et kristent livssyn (se under).

Ett intervju foregikk digitalt på Zoom siden informanten var forkjølet, ellers ansikt til ansikt. Intervjuene varte i gjennomsnitt en halv time, det digitale intervjuet var på 20 minutter, og det lengste på 45 minutter. Alle intervju, med unntak av det digitale, ble gjennomført på et grupperom på angjeldende høyskole, et bevisst valg som ivaretok både praktiske og metodiske hensyn. Grupperommet gav et skjermet og rolig sted for å kunne samtale uforstyrret, noe som bidro til at informantene kunne samtale fritt om mulig sensitive tema som bibel og religion. I tillegg er høyskolemiljøet en kjent og naturlig kontekst for disse studentene. Dette kan ha senket terskelen for å delta og dele personlige tanker. Det kan også ha styrket kvaliteten på intervjumaterialet ved at det gav et trygt rom for samtalene. På den annen side kunne rommet minne enkelte av informantene om eksamenssituasjoner. For å unngå at intervjusituasjonen skulle oppleves som

5 37,4 % av befolkningen over 16 år fullførte universitets- eller høyskoleutdanning i 2023, og tar vi med unge voksne til 34 år, har hele 52,5 % høyere utdanning (Statistisk sentralbyrå, 2024).

6 Definisjonene varierer mellom 18–25; 18–29 og 19–34 i litteraturen.

en muntlig eksamen, startet jeg med å forklare rammene for samtalen. Jeg understreket at det ikke fantes riktige eller gale svar, og at de bestemte hvor mye de ønsket å dele. I innledningen informerte jeg om min bakgrunn som lærer i bibelfag. Noen av informantene hadde jeg møtt i undervisning tidligere. Tross denne relasjonen opplevde jeg at alle svarte fritt og delte synspunkter og refleksjoner åpent.

Ved starten av intervjuene gav informantene opplysninger om alder, skolehistorie og studiebakgrunn (jf. tabell 1).

Tabell 1. Tabell med opplysninger om informantenes alder, religionsfaglig utdanning i skole og studium og en kort beskrivelse av deres forhold til Bibelen

Navn	Alder	Grunnskole – videregående	Studium m.m.	Syn på Bibelen
Janne	34	KRL – RE	30 stp. KRLE	Essensen: Å prøve å være et godt menneske og ta vare på alt liv
Tor	22	Hjemmeundervisning Privatskole/KRL – privat kristen videregående skole		Konservativt kristen – men «nyansert»
Kalle	25	KRL/RLE – ikke RE		For dem som får noe ut av den – ikke av personlig betydning
Hilde	20	RLE/KRLE – RE		Tviler på Bibelens budskap
Liv	25	KRL/RLE – RE	Bibelskole 1 år	En sannhet som hun bygger livet på – en trygghet
Gina	25	KRL/RLE – RE	Bibelskole 1 år; 30 stp. KRLE	Konservativ kristen – «på en skala»
Trude	23	KRL/RLE – RE	60 stp. religionsfag	Interessant, men ikke av personlig betydning
Ingrid	24	KRL/RLE – RE	60 stp. religionsfag	Interessant, men ikke av personlig betydning
Wilde	21	KRL/RLE – RE	60 stp. religionsfag	Interessant, men ikke av personlig betydning
Synne	27	KRL/RLE – RE		Ikke «aktiv kristen», men har et positivt forhold til kristen tro
Peter	23	KRL/RLE – RE		Interessant, men ikke av personlig betydning
Mille	22	KRL/RLE/KRLE – RE Privat kristen ungdomsskole og videregående	Bibelskole 1 år	Betyr mye – «prøver å holde meg til det som står der»

(forts)

Tabell 1. (forts)

Navn	Alder	Grunnskole – videregående	Studium m.m.	Syn på Bibelen
Stig	20	RLE/KRLE – RE	60 stp. religionsfag	Interessant, men ikke av personlig betydning
Britt	27	KRL/RLE – RE	60 stp. religionsfag	En trygghet å ha Bibelen selv om hun ikke anser seg som kristen – «sånn sett»

Informantene har fått fiktive navn og er ytterligere anonymisert ved at utsagnene deres er gjengitt i normalisert språk. I forkant av intervjuet ble de informert om formålet med intervjuet, om anonymisering og at prosjektet er godkjent av Kunnskapssektorens tjenesteleverandør, SIKT.

Intervjuet var semistrukturert med spørsmål som gjaldt informantens tidligere erfaring med Bibelen i oppvekst og skole, om nåværende bibelbruk, kunnskap om innholdet i Bibelen og synspunkter knyttet til Bibelens budskap og betydning. De åpne spørsmålene i det semistrukturerte intervjuet ble utgangspunkt for en fleksibel samtale der informanten fikk rom til å uttrykke seg fritt. Jeg stilte oppfølgende spørsmål for å klargjøre min forståelse av informantens utsagn og utforske relevante aspekter nærmere. Intervjuene ble tatt opp med diktafon og deretter transkribert. Under ett intervju sviktet teknikken. Informanten stilte da velvillig opp til nytt intervju.

De transkriberte intervjuene er analysert tematisk, kodet og kategorisert manuelt gjentatte ganger (Brown & Clark, 2006, 2022; Johannessen et al., 2022). I lys av problemstillingen resulterte dette i følgende temaer: deltakernes erfaring med Bibelen, deres kjennskap til Bibelens innhold og deres oppfatning av Bibelens budskap og relevans.

Analyse og drøfting: Hvilken bibel?

Bibelen finnes i utallige konstruksjoner til ulike tider, på ulike språk og i ulike kontekster (Crossley, 2022, s. 288; Kartzow et al., 2022, s. 9; Kvanvig, 2004). Bibelen er levende teksttradisjon og «kan ikke identifiseres med noen bestemt utgave eller språk» (Kvanvig, 2004, s. 404). Bibelen mellom to permer er også noe annet enn den bibelen som reproduseres i kulturen, den kulturelle bibelen. Ingunn Aadland har, med bakgrunn i Sheehan og Sherwood, definert den kulturelle bibelen på følgende måte: Den kulturelle bibelen er den bibelen man husker og forholder seg til, og når det gjelder

tanker og verdier, er den på en måte en projeksjon av vårt eget (Aadland, 2019, s. 141, 156).

For å svare på kapittelets problemstilling diskuteres først informantenes bibelbruk⁷ og hvilken kunnskap de har om den kanoniske bibelen, deretter hvilket budskap de tillegger den bibelen de husker og forholder seg til.

Hva karakteriserer disse informantenes bibelbruk, og hva husker de av Bibelens innhold?

Bibelleserne

Svarene informantene gir på disse spørsmålene, viser at både bibelbruk og bibelkjennskap varierer betydelig i denne gruppen. For noen – som Tor, Gina, Liv og Mille – er bibelkunnskap knyttet til jevnlig bibelbruk, det vil si til regelmessig lesing og deltakelse i kristne fellesskap som bibelgrupper og møter. Tor, Liv og Mille hører til frimenigheter, mens Gina har tilhørighet til Dnk. Disse aktive bibelleserne har god oversikt over gangen i den bibelske fortellingen. De har også vokst opp i et miljø der de har blitt lest for og har deltatt i barne- og eller ungdomsarbeid i kirke eller menighet. Slik som Liv: «Jeg er vokst opp i en menighet og har jo da fått hørt bibelhistorier på søndagsskolen fra jeg var liten og har vært på møter og leir og ja, og jo liksom fått ukentlige bibelhistorier og bibelkunnskap utenfor skolen».

Gina, som planlegger å lese igjennom Bibelen på ett år for andre gang, forstår Bibelen som Guds ord og forklarer at «når jeg leser i Bibelen, så hører jeg Guds stemme». Men fordi hun har en tendens til å kreve mye av seg selv, har hun nå valgt å lytte til bibeltekster via en app i stedet for å lese. Da slipper hun å konsentrere seg så mye, for i tillegg til studiene «kan (det) bli litt mye tenking», sier hun. Slik tilpasser hun bibelbruken til egen livssituasjon og eget behov. Gina forteller at hun særlig liker salmene i GT fordi de er «ærlige», og det alltid er noe hun kan kjenne seg igjen i der. Bibelbruken hennes synes å ha emosjonelle så vel som intellektuelle motiver, og at hun søker resonans for egne følelser og erfaringer i tekstene. Tor er også godt kjent i Bibelen og leser ukentlig eller i alle fall et par ganger i

7 Som det går fram av teksten under, bruker jeg betegnelsen bibelbruk om flere aktiviteter som involverer Bibelen: eksempelvis individuell lesing, lytting til bibeltekster via app, å høre forkynnelse over bibeltekster, arbeid med bibeltekst for å holde andakt eller i studium, lesing og samtale om bibeltekster i fellesskap.

måneden. Han søker sammenheng og mening i lesingen sin og liker fortellingene best. Profetene synes han er tunge, men de kan være spennende når han ser sammenhenger. Lovene er kjedelig, synes han. Dette viser at bibelbruk også kan handle om hva som oppleves relevant eller tilgjengelig, og hvordan ulike deler av Bibelen gir ulik mening i møte med leserens erfaring og perspektiv. Det å foretrekke narrativ korresponderer ellers med tekstutvalg i barnebibler som har en forkjærlighet for denne sjangeren, på bekostning av poesi og brevlitteratur (jf. Larsen, 2019, s. 132). Disse kristne studentene bekrefter tidligere funn som sier at unge kristne ser bibellesing som viktig for sin identitet (Rafoss & Bangstad, 2018). De hører til de koherente bibelleserne i Zeifferts utvalg (Zeiffert, 2024).

Kristen tradisjonsformidling slik disse unge har opplevd, er ikke lenger like selvfølgelig (Høgh, 2014, s. 181). Høeg har pekt på at i Norge går religiøs praksis i arv; foreldre som er religiøst aktive, overfører det til sine barn (Høeg, 2014, s. 192). Det gjelder i hjem der kristen tro og bibelbruk har vært vanlig, men også i hjem der dette har hatt liten eller ingen plass. Som Sivert Urstad har pekt på, preges også ikke-religiøse i sitt forhold til religion og tro av familie og venner i oppveksten (Urstad, 2017).

Standardfortellingene

Flere informanter i dette utvalget har sekulær bakgrunn fra oppveksten og har først og fremst møtt bibeltekster gjennom skole og studier. For noen av dem knyttes bibelkunnskapen ofte til enkelttekster de har arbeidet med i undervisningssammenheng. Stig husker for eksempel fortellingene knyttet til jul og påske, syndefallet og Noa, men først og fremst de tekstene han har brukt i praksisundervisning som lærerstudent. Wilde husker en del bibelfortellinger fra barnebibler som de leste på skolen – «de her standardtinga» – «historia om Jesus og syndefallet og ja, Edens hage og de her fortellingene som de fleste jo har hørt da, og du fikk liksom ikke noe større perspektiv på det.» Hun syntes denne stadige repetisjonen av de samme fortellingene, uten utdyping, ble kjedelig og ville heller lære om andre religioner enn kristendommen da hun tok fatt på religionsstudiet.

Flere av informantene har et perifert forhold til Bibelen. De har ikke egen bibel, men forteller at de vet at det finnes en hjemme hos foreldrene. For disse studentene er Bibelen der som symbol eller som kulturelt minne, men ikke en bok de forholder seg til aktivt. De kjenner til noen sentrale karakterer og fortellinger – som Adam, Abraham, Noa, David og Goliat,

Moses og de ti bud, skapelsesfortellingen og Jesusfortellingen og bekrefter utvalget av sentrale tekster og fortellinger som går igjen i barnebibler og i trosopplæring (Larsen, 2019; Reinertsen, 2018). For enkelte preges bibelkunnskapen av minner fra skolegangen, mens andre – som Peter – har fått impulser fra morens interesse for kristen kunst. Fra besøk i katolske kirker i oppveksten husker han flere fortellinger fra den katolske kanon, enn fra den protestantiske Bibelen. Peter forteller også at de på grunn av morens religionsinteresse hadde mange bibler i bokhylla hjemme. Som barn pugget han Adams ætt fordi «det syntes jeg var litt spennende ... fordi de var så jækla gamle». Det illustrerer at bibelinteresse og lesing også kan være preget av nysgjerrighet og lek, uavhengig av trosmessig engasjement. På spørsmål om de kjente til lignelsen om den barmhjertige samaritan, en av de fortellingene som er mest reproduisert i kulturen (jf. Larsen, 2019; Reinertsen, 2018), kunne noen gjengi hovedinnholdet i lignelsen, mens for enkelte var den fjern.

Vanskelige bibeltekster

Ingrid har et religionsstudium bak seg, men distanserer seg fra kristen tro. Den bibelteksten hun først og fremst husker og som har gjort særlig inntrykk på henne, er fortellingen om utgangen av Egypt i Andre Mosebok. Framstillingen av Gud i denne teksten provoserer henne. Hun oppfatter denne guden som sjalu og manipulerende og forstår ikke at noen kan oppfatte ham som bare god. Bibelkunnskap handler ikke bare om å huske innhold, men det kan også handle om å forholde seg til dette innholdet – for noen med tiltro til tekstens autoritet, mens andre, som Ingrid, møter teksten med en kritisk lesing. Ingrid er også skeptisk til dem som hevder at de leser Bibelen «som det står». Lesingen deres er selektiv, mener hun, og viser til hellighetsloven i Tredje Mosebok:

[...] for det står jo og i Bibelen at du skal ikke spise sjømat, ok, følger du det viss du synes det er viktig? Det står også i Bibelen at du skal ikke gå med blandet tøy, så det er spørsmålet, følger du det?⁸

8 Ingrid refererer til hellighetslovene i 3 Mos 11,9–10: «Dette kan dere spise av alt det som lever i vannet: Alt som har finner og skjell, enten det lever i havet eller i elver, kan dere spise. Men alt som ikke har finner og skjell, enten det finnes i havet eller i elvene, alt som myldrer i vannet, alt som lever der, det skal være motbydelig for dere.» Videre til 3 Mos 19,19: «Klær som er vevd av to ulike slag tråd, skal du ikke ha på deg.»

I likhet med Ingrid har Hilde en kritisk innstilling til Bibelen. Hun forteller om en tekst som hun reagerte sterkt på som barn. Det var fortellingen om Abraham som fikk beskjed av Gud om å ofre sin eneste sønn (1 Mos 22). Fortellingen skremte henne, og hun spurte faren sin om en forelder kan gjøre noe slikt. «[...] hvis en gud hadde spurt deg om å ofre meg, hadde du gjort det? Nei, selvfølgelig, sa han. Ingen foreldre hadde gjort det ...». Episoden viser hvordan Hilde allerede som barn stiller spørsmål ved bibelfortellinger, og hvordan hun søker mening i samtale med en forelder hun har tillit til. Fortellingen om Abraham som er villig til ofre sin eneste sønn til Gud, hører til de tekstene Phyllis Tribble har kalt *Texts of Terror* (Tribble, 1984), tekster som ikke uten videre bekrefter liberale verdier. Hildes far forsikrer henne om at ingen forelder ville gjøre som Isaks far, og hun forteller at opplevelsen er viktig for hennes innstilling til bibel og kristendom. Dette sier også noe om hvordan forståelse utvikles i dialog der Hildes far bidro til å endre Hildes umiddelbare forståelse av fortellingen med en tolkning som gjorde henne trygg.

En passiv ressurs

Noen av informantene, som Janne, Synne og Britt, er ikke aktive bibellesere, men har en grunnleggende positive innstilling til Bibelen. Synne sier hun har en barnetro, men siden hun lever i samboerskap, mener hun at hun ikke kan kalle seg en aktiv kristen. Men hun ber innimellom. Britt har ikke kristen bakgrunn, men hun har beholdt Bibelen hun kjøpte til religionsstudiet. «Jeg har ikke solgt den eller kastet den», forklarer hun. Det viser at Bibelen har en viss relevans for henne selv om den primært har fungert som faglitteratur og ikke brukes i en personlig trospraksis. Selv om man ikke leser i Bibelen, så er det noe med den, innrømmer hun:

[...] jeg har jo kjøpt den, så det er jo på en måte noe med det. Og så er det vel noe med å – i tilfelle jeg trenger den en gang. For man vet jo aldri. Og jeg er litt sånn – hvis det er en krise eller hvis noe er litt tøft, så kan jeg komme på å be.

Til tross for at disse kvinnene ikke har et aktivt forhold til Bibelen, besitter de en type passiv bibelkunnskap som kan aktiveres (Assmann, 2008, s. 282). Deres bibel er en forestilling om noe som kan tas fram når, eller om, behovet melder seg – slik Britt forklarer. Den gud hun forbinder med denne bibelen, er en gud som kanskje kan være til hjelp i en krise – som hun sier: «Man vet jo aldri».

Hvilket budskap tillegger informantene Bibelen?

Guds ord til frelse

Hvilke oppfatninger av Bibelens budskap har disse unge voksne? Tor og Mille forstår Bibelen som Guds ord og forklarer det på evangelisk vis: «[...] at alle er egentlig fortapt uten å følge Jesus og tro hva han kom hit for». De betegner seg som konservative kristne, men tar avstand fra en bokstavelig lesing av Bibelen. Tor uttrykker det slik: «Bibelen er historien om Gud og ikke om jordas skapelse» og viser at han tolker skapelsesberetningen symbolsk, heller enn som en naturvitenskapelig tekst slik noen konservative kristne gjør (Gundersen & Elstad, 2025). De to har et nært og trosbasert forhold til Bibelen og beskriver den som en kilde til håp, støtte og veiledning. Når det gjelder utfordrende spørsmål i møte med Bibelen, nevner de temaer som abort, seksualitet og kjønn. Dette svarer til tema som unge kristne i Zeifferts utvalg er opptatt av (Zeiffert, 2024, s. 13). Tor forklarer at han personlig er imot abort, men mener det er viktig å møte mennesker i vanskelige livssituasjoner med «forståelse og medmenneskelighet». Mille er opptatt av spørsmål om likekjønnet partnerskap og om kjønn og kjønnsinkongruens. Slik hun ser det, får det siste for mye oppmerksomhet i samfunnet. «Det finnes andre problemer i helse å ta tak enn kjønnsidentitet», mener hun. Hun forklarer at hun er imot likekjønnet partnerskap «i kirken», men legger til at hun ikke vil «legge seg opp i hva enkeltmennesker velger å gjøre utenfor kirken». De vanskelige tekstene leser hun «i lys av at Gud er god». Liv og Gina forstår også Bibelen som Guds ord. Eller som Liv uttrykker det: «[...] at Bibelen er Guds ord, egentlig. At den er skrevet av mennesker, så det er menneskers ord, men at den er skrevet ... med Gud på laget eller hva man skal si.» Alle disse fire informantene understreker at tekstene må tolkes i lys av Guds kjærlighet og menneskers livssituasjon. Troen fungerer som en aktiv tolkningsramme der de søker å forene de bibelske tekstenes innhold med egne verdier. Men de vanskelige bibeltekstene, Bibelens «blasfemiske overskudd» og Texts of Terror, eksempelvis Første Mosebok 22 og Exodusfortellingen i Andre Mosebok, som utfordrer dette gudsbildet, slik henholdsvis Sheerwood og Tribble har satt lys på, nevnes ikke. Som mange andre bibellesere har de valgt et perspektiv de leser bibeltekstene gjennom, troen på at Bibelens Gud er god, og vil mennesker vel (Dokka, 2008).

Bibelen er kulturarv

Wilde og Janne, som i likhet med Ingrid har studert religion, viser hvordan fagstudiet har endret bibelresepsjonen deres. Wilde forteller at hun tidligere hadde sterke fordommer mot kristendom og Bibelen, ikke minst på grunn av en film hun så som barn der kristne torturerte homofile. Denne holdningen ble forsterket av en skoledebatt om abort på videregående skole. Studiet har nyansert hennes syn på Bibelen. Nå ser hun den som en viktig del av kulturarven, men sier samtidig at den er «kjedelig og gammeldags» og ikke har personlig betydning for henne. Janne, som er lærerstudent, forteller at hun vokste opp i et kristen hjem der man leste juleevangeliet på julaften. Hun hørte litt bibeltekster i ulike sammenhenger i oppveksten. Som religionsstudent ble hun nysgjerrig på forholdet mellom tro og gjerninger i den kristne troslæren, «for kjernen i den kristen troslæren er jo at Jesus har tatt på seg skylda», sier hun. Man kan jo «få inntrykk av at det er bare fasiten på en måte», fortsetter hun. Nå forstår hun Bibelen som et litterært og historisk verk med ulike forfattere og tenker at bibeltekster må tolkes «sånn som alt annet da ... og at man også kanskje må være litt kritisk».

Bibelen har verdi som historisk dokument – selv om ikke alt er «sant», ifølge flere av informantene. De forklarer Bibelens betydning i dag med begrepet kulturarv. Det handler først og fremst om den rollen den har spilt historisk, som «byggestein» for lovverk og verdier i samfunnet, mener Peter. Gina, som regner seg som kristen, mener også at dette er viktig, men tilføyer at det er det argumentet «det er lettest å bruke inn mot det sekulære». De fleste strever med å si hva som ellers kan ligge i begrepet kulturarv, bortsett fra at kirkebygg må være kulturarv. Hilde, som studerer drama, forteller at studiet har gjort henne oppmerksom på hvor viktig Bibelen har vært i teaterhistorien. Men hun mener, som flere av informantene, at Bibelen først og fremst er de troendes bibel og hører til i kirken og i kirkelige feiringer og ritualer. Ingrid og Peter peker dessuten på at den er basis for en «barnetro», en «ikke kjempereligøs» norsk kristendom som blir tydelig i møte med et mer mangfoldig religiøst samfunn. Peter mener likevel «at du kan gå gjennom livet ditt i dag uten å ta på en bibel og leve et fullverdig liv».

Du skal ikke plage andre ... Jesus-etikk

Trude, som også hevder at Bibelen er gammeldags og egentlig ikke viktig, formulerer et synspunkt som mange deler. Verdien av Bibelen ligger i noe annet enn historisk sannhet, det handler om medmenneskelighet:

[...] den der godhetstanken da kommer jo fram i Bibelen gjennom veldig mange historier, fortellinger og ... om de er sanne eller ikke, det er på en måte ikke så farlig for det er liksom selve budskapet som er viktig – og det tror jeg vi har alle har noe å lære av, egentlig, og Putin skulle lest Bibelen (ler).⁹

Dette viktige budskapet svarer til den gylne regel, som mange nevner, og Hilde formulerer slik på Kardemommelovens vis: «du skal ikke plage andre, man skal være god og snill ...». Peter og Kalle framhever også at i den grad Bibelen har betydning, så er det i form av å formidle en slags visdom. Kalle tenker at den er «[...] en slags livslærebok om hvordan man skal være ... eller den er jo så oppe for tolkning at man kan tolke den i den retningen man selv ønsker å være på en måte.» At bibeltekster kan tolkes i ulike retninger, er flere inne på. Selv om ikke alle uttrykker det så radikalt som Kalle.

Peter og Kalle, som Stig, Trude, Wilde og Hilde, hører til gruppen som i religionssosiologien kalles ikke-religiøse (Urstad, 2017). De har ikke personlig interesse av Bibelens budskap, og to er kritiske til kristendommen, selv om alle, med unntak av Kalle, synes religion som fenomen er spennende. Holdningene har de blant annet fra sin bakgrunn fra ikke-religiøse hjem og ungdomsmiljøer, og noen fra spesielle negative opplevelser med bibeltekster, som Hilde. De assosierer Bibelen med positive verdier hentet fra Jesusfortellingen, men mener ellers at Bibelen er gammeldags og irrelevant.

Konklusjon

Kapittelet har undersøkt et utvalg unge voksne studenters ide om Bibelen og hva som karakteriserer den bibelen de husker og forholder seg til. Teoretiske perspektiver i undersøkelsen er forskning om den kulturelle bibel og minnekulturteori.

Som Aadland har pekt på (Aadland, 2019, s. 143), er betegnelsen den kulturelle bibel en forenkling. Det finnes variasjoner av oppfatninger av Bibelen i kulturen, slik også i denne gruppen av unge voksne studenter. Informantene har ulike bakgrunner religiøst, geografisk og faglig, og om lag halvparten har studert religion på grunnleggende nivå, de fleste av interesse for religion, ikke personlig tro. Et mindretall er aktive bibellesere

9 Intervjuet skjedde etter Russlands fullskala invasjon av Ukraina 24. februar 2022.

som deltar i menighets- eller kirkefelleskap der Bibelen leses, tolkes og formidles. Disse har god bibelkunnskap og ser Bibelen som Guds ord og viktig for det livet de lever. Halvparten av informantene har sekulær bakgrunn. Flertallet av dem bruker ikke Bibelen aktivt, men noen har likevel et positivt forhold til den og en passiv bibelkjennskap der Bibelen vurderes som en mulig ressurs om de får behov for trøst eller veiledning (jf. Assmann, 2008). Religionsstudiet har ført til en mer nyansert bibelresepsjon for noen. De framstår som kritiske bibellesere som stiller spørsmål ved gudsbilder i Bibelen, og til det de mener er selektiv bibelbruk blant de som hevder at de leser «som det står». En del av studentene har et fjernere forhold til Bibelen. De kjenner et begrenset utvalg av tekster fra egen skolegang eller praksisundervisning i utdanningen sin.

Tross ulike erfaringer med Bibelen, ulik kunnskap om innholdet i den kanoniske bibel og personlig holdning til Bibelens religiøse budskap har de unge voksne i denne undersøkelsen felles at de tillegger den Bibelen de husker og forholder seg til, positive verdier som sammenfaller med verdier vårt samfunn hyller: respekt for mangfold og at vi må være gode med hverandre. Dette støtter Sherwoods tese om vestens liberale bibel som, i Aadlands formulering, er en projeksjon av våre egne verdier.

Forfatterbiografi

Bente Mari Afset er førstelektor, emerita, ved Institutt for religion og livssyn ved Høgskulen i Volda. Afset sine forskingsområde er særlig bibelfaglege og religionsdidaktiske spørsmål.

Litteratur

- Assmann, A. (2008). The religious roots of cultural memory. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 4(109), 270–292. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2979-2008-04-02>
- Botvar, P. K. (2014). Endringer i nordmenns religiøse liv. I Botvar P. K. & Smith, U. (Red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s. 11–23). Universitetsforlaget.
- Brown, V. & Clark, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Brown, V. & Clark, V. (2022). *Thematic Analysis. A Practical Guide*. Sage.
- Bylund, L. (2019). Udvandringen fra Egypten er som et 17. majoptog uden bunader og flag. Børnebibler interaksjon med den kulturelle kontekst. *Prismet*, 70(2), 109–124. <https://doi.org/10.5617/pri.6955>
- Crossley, J. (2023). Contextualising the Nordic bible(s): A response. I Kartzow M. B., Larsen K. B. & Lehtipuu, O. (Red.), *The Nordic Bible. Bible Reception in Contemporary Nordic Societies* (s. 275–288). De Gruyter.
- Dokka, Å. (2008). Texts of terror – words of joy. Hvordan lese vanskelige bibeltekster? Bør de leses? *Kirke og kultur*, 113(1), 45–51. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2008-01-06>

- Gundersen, D. & Elstad, H. (2025, 13. desember). Kreasjonisme. I *Store norske leksikon*. <https://snl.no/kreasjonisme>
- Høeg, I. M. (2014). Religiøs tradering i Norge. I Botvar P. K. & Smith U. (Red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s. 181–195). Universitetsforlaget.
- Johannessen, L. E. F., Rafoss, T. W. & Rasmussen, E. B. (2022). *Hvordan bruke teori? Nyttige verktøy i kvalitativ analyse*. Universitetsforlaget.
- Kartzow, M. B., Larsen, K. B. & Lehtipuu O. (2023). Bible Reception in a Nordic Context. I Kartzow M. B., Larsen K. B. & Lehtipuu, O. (Red.), *The Nordic Bible. Bible Reception in Contemporary Nordic Societies* (s. 3–21). De Gruyter.
- Kvanvig, H. S. (2004). Hva slags tekst er Bibelen? Enhet og mangfold i bokenes bok. *Kirke & kultur*, 109(3), 401–416. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2004-03-09>
- Larsen, K. B. (2019). Børnebibelen som kulturelt erindringssted mellom kristenform og kulturkristendom. *Prismet*, 70(2), 125–140.
- Lied, L. I. (2013). Skriften på veggen. Bibelen som interiørartefakt. I I. S. Gilhus & L. Mikaelsson, *Religion i skrift: Mellom mystikk og materialitet* (s. 147–170). Universitetsforlaget.
- Lindekleiv, H. M. (2024). Bibelen omtales mer i offentligheten enn for 100 år siden. *Vårt Land*. <https://www.vl.no/kultur/bibelen-omtales-mer-i-offentligheten-enn-for-100-ar-siden/537215?signedInSuccess=true>
- Løland, O. J. (2023). The Bible in Norwegian politics: Scripture in the Parliamentarians' discourse. I Karzow, M.B., Larsen, K.B. & Lehtipuu, O. (Red.), *The Nordic Bible* (s. 119–140). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110686005-009>
- Midttun, A., Tveito, H.-B. S. & Joachimsen, K. (2018). Bibelen i utvalgte trosopplæringsplaner i Den norske kirke (MF-rapport 1:2018). Det teologiske menighetsfakultet. <http://hdl.handle.net/11250/2501989>
- Rafoss, T. W. (2017). *Nordmenns bibelbruk* (KIFO Rapport 2017: 1). KIFO, Institutt for kirke, religions- og livssynsforskning. KIFO-Rapport-2017_1_Nordmenns-bibelbruk-m-omslag.pdf
- Rafoss, T., & Bangstad S. (2018). *Å tilbringe tid med Gud: En kvalitativ studie i unge voksnes bibelbruk* (KIFO Rapport 2018: 3). KIFO, Institutt for kirke, religions- og livssynsforskning. KIFO-Rapport-2018-3-Å-tilbringe-tid-med-Gud_trykk-2.pdf
- Reinertsen, E. Aa. (2018). I utgangspunktet velger vi lignelser som er sentrale: «Kjernens» kostnad i trosopplærings lignelseslæring. *Prismet*, 4(69), 263–279. <https://doi.org/10.5617/pri.6587>
- Repstad, P. (2020). *Religiøse trender i Norge*. Universitetsforlaget.
- Sheehan, J. (2013). *The enlightenment Bible: Translation, scholarship, culture*. Princeton University Press.
- Sherwood, Y. (2012). *Biblical blaspheming*. Cambridge University Press.
- Statistisk sentralbyrå. (2024, 11. juni). Befolkningens utdanningsnivå. <https://www.ssb.no/utdanning/utdanningsniva/statistikk/befolkningens-utdanningsniva>
- Thagaard, T. (2009). *Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode*. Fagbokforlaget.
- Trible, P. (1984). *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Fortress Press.
- Urstad, S. S. (2017). The religiously unaffiliated in Norway. *Nordic Journal of Religion and Society*, 30(1), 61–81. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2017-01-04>
- Zeiffert, R. (2024). The contribution of Bible reading habits to finding meaning in life: A study of young evangelicals in Norway. *Journal of European Baptist Studies*, 24(1), 1–20. <https://doi.org/10.25782/jeps.v24i1.1259>
- Zeiffert, R. (2025). *Gud er tilbake. Holdninger til Bibelen i dagens Norge*. Bibelselskapet.
- Østby, L. & Dalgaard, A. B. (2017, 22. november). Statistisk sentralbyrå. Det religiøse mangfoldet. 4 % muslimer i Norge? <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/4-prosent-muslimer-i-norge--329115>
- Østhus, A. (2021). *Sekularisering i Norge*. Statistisk sentralbyrå. <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/artikler/sekularisering-i-norge>
- Aadland, I. (2019). Kvinna i den kulturelle bibelen. Ein analyse av nyare norske barne- og ungdomsbiblar. *Prismet*, 70(2), 125–140. <https://doi.org/10.5617/pri.6957>
- Aadland, I. (2021). Involvering. *Prismet*, 72(4), 277–278. <https://doi.org/10.5617/pri.9352>

KAPITTEL 6

Bibelske sverd og heltar: Barnebibelen som teologisk og kulturell forhandlingsstad

Ingunn Aadland MF Vitenskapelig Høyskole

Abstract: This chapter examines how two recent Norwegian children's Bibles represent Old Testament narratives, with a focus on paratextual elements such as illustrations, titles, and layout. The paratexts signal a borrowed authority from the biblical text, giving the retellings both cultural and theological weight. While the books differ in narrative style, both depict heroes with weapons, reflecting the Bible's violent dimensions and a broader trend toward greater tolerance of violence in children's literature. The chapter asks: How are biblical characters, associated with so-called violent narratives, represented in recent Norwegian children's Bibles? The analysis shows that *Løfteslandet* emphasizes action and entertainment, whereas *Barnebibelen* uses violence to portray strong female heroes. Swords function as tools of characterization, and both books affirm biblical violence in contrasting ways. Together, they reveal how gender and heroism are negotiated in biblical retellings for children.

Keywords: Children's bible, Hebrew Bible/Old Testament, paratexts, heroism, violence, gender

Introduksjon

Det blir stadig gitt ut nye barnebiblar i Noreg, og ikkje berre på dei såkalla kristne forlaga. Sjølv om Bibelen i utgangspunktet ikkje er barnelitteratur, har bibelforteljingar likevel fått ein sentral plass i både den kulturelle og den religiøse litterære kanonen for barn. Barnebiblar demonstrerer unekteleg eit forsøk på å selja inn Bibelen hos barn. Gjennom gjenforteljing blir Bibelen gjort til barnelitteratur som skal underhalda og formidla kunnskap, samtidig som den har ein pedagogisk og sosialisierende funksjon. Når bibelforteljingar skal gjenforteljast i tekst og bilde, spelar kulturkonteksten med både i utvalet av forteljingar og i forminga av dei. Gjennom å gjenfortelje Bibelen speglar og forhandlar barnebiblane kulturelle endringar. Difor er barnebiblar eit godt utgangspunkt for å studera kva betydning Bibelen har i kulturen. I møte med barn har Bibelen, og særleg Det gamle testamentet, minst to slagsider: Den er i all hovudsak patriarkalsk, og tilsynelatande både legitimerer og tolererer den vald. Gjenforteljingssjangeren har høve til å forsterka eller dempa desse sidene ved bibelteksten. Det er difor verdt å merka seg at forteljingar som den om Abraham som skal ofre Isak, er med i dei nyaste norske barnebiblane. Det er også påfallande mange sverd og knivar i bilda. Barnelitteraturforskar Kjersti Mørk har nyleg peika på at barnelitteraturen tolerer meir vald enn tidlegare. I eit intervju fortel ho at det finst ei større tiltru til lesaren si evne til å handtere «etisk og estetisk kompleksitet».¹ Difor ser ein i større grad vondskap framstilt i bøker for barn (Mørk, 2024, s. 19). Det er nærliggjande å spørja om det er denne utviklinga vi også ser spor av i barnebiblane.

I dette kapittelet vil eg sjå nærare på korleis barnebiblane forhold seg til Bibelens vald gjennom å undersøka framstillingar av valdelege helteforteljingar og korleis dei bibelske heltane vert konstruerte i desse. Eg formulerer eit overordna forskingsspørsmål, i tillegg til eit underspørsmål: Korleis forhold nyare norske barnebiblar seg til Bibelens vald? Og kva førestillingar om Bibelen og om kjønn kan synast å liggja til grunn for karakterkonstruksjonar i gjenforteljingar av valdelege bibelforteljingar?

Norske barnebiblar: materiale og aktualitet

Materialet for denne studien er to nyare norske barnebiblar, *Barnebibelen* (2022) og *Løfteslandet* (2024). For å få eit augeblinksbilde av norsk

1 Sjø «Barnelitteraturen tør meir» i *Vårt Land* 26.1.2025.

bibelsepsjon, avgrensar eg meg her til desse to bøkene, med originale tekstar og bilde. Eg er oppteken av korleis desse bøkene både vert presenterte og oppfatta som representasjonar av Bibelen, gjennom marknadsføring og bokmeldingar. Ulike former for omtale kan seiast å vera ein utvida paratekst, altså ein «epitekst» (Genette, 1997a, s. 3). I denne samanhengen er eg interessert i korleis barnebiblane er omtalte som «Bibel», og korleis innhaldet i dei kan bli forstått som bibelformidling.

Barnebibelen er utgjeven på Samlaget og er marknadsført som ei bok for barn mellom seks og ni år (Samlaget, u.å.). Boka er skriven av forfatter Alf Kjetil Walgermo og illustrert av Anna Fiske. Illustrasjonane vart nominerte til kulturdepartementet sin pris for beste illustrasjon i 2023. I eit intervju fortel Walgermo at han ønskte å presentera ein «heil bibel» (Lunde, 2022, 1. september). I bokmeldinga «Mye lys og lite skygge» peikar Marius Emanuelsen på at barnebibelen har blitt ein bibel som er meir oppteken av mellommenneskelege relasjonar enn forholdet mellom Gud og mennesket (avsn. 6). Emanuelsen skriv:

Her er flust med heltedige kvinner – og tilsvarende lite tradisjonell kristendom. Om denne boka har en Gud, heter Hun Marta Breen. Og for all del, jeg kan tenke meg dårligere valg. (...) Dette er åpenbart en Bibel som ikke bare vil formidle en gammel, patriarkalsk ørkenreligion, men som vil skape en ny og bedre verden. (Emanuelsen, 2022, avsn. 8–9)

Ein annan barnebibel er *Løfteslandet*, forfatta og illustrert av Haakon Lie. Boka er utgjeven på Fennec forlag, som er grunnlagt av Lie sjølv. På nettsida vert forlaget presentert som eit forlag som «ønsker å gi ut barnebøker og historier som er mer enn eventyr og magi». Lie har tidlegare laga ei barnebok om dyr, *Hva ville dyrene hatt som jobb?* (2013), utgitt på Cappelen Damm. I *Løfteslandet* koplar han dyreriket til bibelske figurar. På nettsida til forlaget² vert karaktergalleriet for boka presentert. Her ser vi Ester framstilt som ei gabelle og Maria Magdalena som ein struts med smykke. Moses er ein flodhest som held steintavler og stav, medan Paulus, framstilt som ein ulv, har skriftrullar. Pelikanen Peter og fennekreven Elia har kniv i beltet, medan flekkulven Josva held eit sverd. I videoen «Prosessen bak Løven av Juda»³ uttalar Lie at han bestemte seg for å ta «hvitt belte i bibellesing» og vi kan

2 <https://fennecforlag.no/>

3 Sjå videoen «Prosessen bak Løven av Juda» <https://youtu.be/ZQHtOx5qSPU>

sjå ei gjennomskribla bibelutgåve frå *Norsk Bibel*.⁴ På slutten av videoen seier han at «Gud har gjort mer enn meg». Slik vert boka presentert som meir enn ein barnebibel.

Løfteslandet er marknadsført for barn frå seks til tolv år, men nettsida legg også til at «voksne vil ha stor glede av den» (Fennec Forlag, u.å.).⁵ Dei to bøkene rettar seg altså til både barn og vaksne, men truleg til to ulike marknader. For der Samlaget har ein meir allmenn og sekulær profil, har Fennec Forlag ein kristen profil. Men det at *Løfteslandet* og *Barnebibelen* er representasjonar av Bibelen, er likevel viktig i marknadsføringa av begge. I begge barnebiblane er det ein påfallande samanheng mellom heltar og våpen. Ja, både heltar og antiheltar er framstilte med våpen i bilda. I *Barnebibelen* er det like ofte kvinner som menn som held våpen, og slik vert kvinnene også presenterte som sterke heltar. Der *Barnebibelen* ser ut til å endra på den tradisjonelle framstillinga av kvinner i Bibelen, viser *Løfteslandet* ingen teikn til å gjere det same. Så sjølv om begge barnebiblane tilsynelatande slepp valden laus, har sverda på bilda ganske ulike funksjonar.

I tidlegare analysar av framstillingar av kvinner i Barnebiblar, fann eg usynleggjorde og audmjuke kvinner (Aadland, 2022). Det er altså ikkje tilfelle i *Barnebibelen*, som framstår som eit feministisk prosjekt, i forlenginga av boka *Bibelens kvinner* (Walgermo, 2020). I denne analysen ser eg nærare på konstruksjonar av «bibelske heltar», med omsyn til vekslende ideal for maskulinitet og femininitet. Sidan eg har ei særleg interesse for vald i Bibelen, er analysen avgrensa til gjenforteljingar av Det gamle testamentet.

Heltar i Bibelen og i resepsjonen av Bibelen

Det gamle testamentet inneheld ei rekkje forteljingar om det vi gjerne omtalar som «heltar». I denne samanhengen forstår eg ein bibelsk helt som ein litterær karakter, gjerne hovudpersonen i ei forteljing, som på ein særleg måte opptrer som ein reiskap for Guds plan. Både i Bibelen og i vår eigen kultur finst konkurrerande ideal for maskulinitet og femininitet. Den forma for maskulinitet som vinn fram, som gir sosial status og makt, kan kallast «hegemonisk maskulinitet» (Connell, 2005). Men ser vi nærare på mannlege heltar i Bibelen, er dei ikkje eintydig framstilte som maskuline førebilete. Susan Haddox legg vekt på fire kriterium for maskulinitet i Første Mosebok.

4 Norsk Bibel er gjeven ut av Lunde Forlag. Den første bibelutgåva kom i 1988. Bibelen vert presentert av utgjevarane som ei konkordant omsetjing (Forlagshuset Lunde, u.å.).

5 <https://fennecforlag.no/products/lofteslandet>

For det første handlar det om å unngå å bli feminisert, gjennom assosiering med kvinner. For det andre handlar det om potens, med vekt på styrke. For det tredje handlar det om ære, særleg dette med å kunne beskytta sin eigen familie, og til sist visdom og klokskap (Haddox, 2010, s. 6). Det som er påfallande i Bibelen, er at Jahve ser ut til å føretrekke den som ikkje lever heilt opp til den hegemoniske maskuliniteten (Haddox, 2010, s. 15). Josef er både klok og vakker, og han vinn fram i Egypt (1 Mos 39, Bibelen 2011). Samtidig er han framstilt som ein sladrehanke, hata av sine meir maskuline brør (1 Mos 37). Haddox (2010) omtalar det ein kan kalla for ein svekka, eller underordna maskulinitet og viser mellom anna til utveljinga av Jakob, sonen som held seg heime hos mor ved telta. Jakob står som ein motsetnad til broren Esau, «ein dugande jegar» (1 Mos 25). Identitetskategoriane i Bibelen er altså fleirtydige og kan forhandlast. For eksempel viser forteljinga om Jakob at han på trass av sine feminine sider vert akseptert som ein mann (Lefkovitz, 2010, s. 47). Ifølgje Samuelsbøkene er ein vellukka mann i all hovudsak vakker, sterk og klok, men også her er maskulinitetsidealet i forhandling. I ein studie av Samuelsbøkene skildrar Anne Katrine de Hemmer Gudme det ho kallar ein «maskulin kappestrid» i form av feider og blodhevn (Gudme, 2020, s. 191). Om David kan vi lesa at han er vakker, modig, og ein dyktig krigar (t.d. 1 Sam 16 og 22). Likevel antydar forteljaren i Samuelsbøkene at det er i kraft av Jahve si støtte at David lukkast (Gudme, 2020, s. 195).

Kvinnene i Det gamle testamentet opptreir først og fremst i rolla som koner, mødrer og nokre gonger døtrer. Eit eksempel er Eva, den første kvinna og «mor til alle som lever» (jf. 1 Mos 3,20). Eit anna eksempel er Rut, som trufast følgjer svigermora Naomi, og som blir stammor til David (Rut 3). Barnlause kvinner som Sara og Hanna lengtar etter å bli mødrer (Lefkovitz, 2010, s. 31). Ja, kvinnene kan vere villige til å gå langt for å få eller sikra sine søner. Somme blir også kalla «tricksters» (Niditch, 2000), som til dømes Rebekka. Ho lurer Isak for å sørgja for at favorittsonen hennar Jakob får vel-signinga som eigentleg tilhøyrrer den førstefødde broren Esau (jf. 1 Mos 27). Sjølv om dei bibelske kvinnene oftast har desse rollene, finst det fleire eksempel på kvinner som opptreir heltemodig. Kvinnene er sjeldan valdelege, men her finst det unntak. Av og til utøver dei makt med vald som middel. I Dommarane 5, 24 blir Jael hylla av Debora for heltedåden sin, nemleg at ho drap Sisera med ein teltpugg. Jael, som byr på mjølk og omsorg i teltet sitt, overrumplar den naive fienden Sisera. Andre heltemodige kvinner som overvinner fiendane sine, er Abigail og Ester. Begge desse overskrid dei eigenskapane som vanlegvis vert tilskrivne kvinner. Samtidig er det

nettopp som kone og dronning, med moderlege eigenskapar, at dei kjem i posisjon til å utøve vald. I bibelteksten er det gjerne gjennom ein ektemann at kvinner får «the power to kill» (Duran, 2006, s. 7).

Ideala for maskulinitet og feminitet kan slik stadig seiast å vere i forhandling i Bibelen, og dei ulike bibelforteljingane reflekterer altså ulike kjønnsideal. Dermed har barnebiblar eit stort utval ideal å ta frå når dei skal gjenfortelja desse forteljingane. Men korleis barnebibelen formar heltar som aktørar i helteforteljingar er ikkje gitt. For samtidige ideal pregar også lesinga av dei ofte tvetydige bibeltekstane. I denne samanhengen er det påfallande at det ofte er kvinner som oppfører seg som menn som vert sett på og feira som heltar (Collins, 2012, s. 85).

I Doré sin biletbibel frå 1866 finst vakre og mektige menneske, kvinner som menn (Doré, 1947). Mange er framstilte som audmjuke i overgjeving til Gud (t.d. Hagar, Elia og Jona). Samtidig er valden framstilt realistisk og heilt utan sensur. Vi ser druknande menneske («Syndfloden», s. 6–7) og menneskekroppar utan hovud («Josva gir Rahab grid», s. 46). På bildet over «Jael og Sisera» (s. 52) ser vi ein triumferande Jael i teltopninga. Ho viser fram den døde Sisera, med teltpluggen som står ut av hovudet. På neste bilde ser vi Debora sitjande framfor folka, med armen løfta. Ho er iført flotte smykke («Deboras lovsang», s. 53).

Likevel har tolkingstradisjonen som nemnt, særleg i nyare tid, ofte oversett bibelske kvinner, noko som kjem fram i barnelitteraturen (Aadland, 2019). Difor har ulike stemmer ønskt å framheva kvinner i titlar, som for eksempel blir gjort i bøkene «Bibelens kvinner» (Veiteberg 1995, Walgermo 2020). Og då Walgermo skulle laga barnebibel, hadde han altså ein uttalt intensjon om å bøta på dette. Dei ulike måtane å visualisera forteljingane i bilda på, demonstrerer korleis framstillingar ikkje berre byggjer på sjølve Bibelen, men også speglar normer i kulturen dei blir til i.

Barnebibel som Bibel og barnelitteratur: teoretiske og metodiske perspektiv

Barnebiblar kan studerast som ein resepsjon av Bibelen. Dei gir ei ny form til bibelforteljingar, og difor kjem ein ikkje unna å tolke dei. Samtidig er dei barnelitteratur. I denne delen vil eg først seia noko om barnebiblar som bibelfenomen, og deretter om barnebiblar som barnelitteratur.

Barnebibelen som ein representasjon av Bibelen i det kulturelle minnet

Ein barnebibel er eit kulturprodukt. Den har ein hang til å presentera Bibelen slik som ein hugsar den i ein gjeven kulturkontekst (Aadland, 2019). Barnebiblar forhold seg også til ein barnebibelkanon, det vil seie dei forteljningane som vert oppfatta som sentrale (Bro Larsen, 2019). Denne kanonen er dynamisk og endrar seg over tid (Assman, 2008).

Men det er nettopp som representasjon av Bibelen, at barnebibelen blir til ein forhandlingsstad for samfunnsaktuelle problemstillingar, som synet på kjønn og bruk av valdsmakt. Paratekstane signaliserer ein lånt autoritet frå Bibelen. Titlar, som *Barnebibelen*, viser eit slags generisk samband til Bibelen (Bottigheimer, 1996, s. 5). Det same gjer layout og tekstreferansar. Slike paratekstuelle element har dermed ein meningsberande funksjon (Genette, 1997a, s. 4). I ein nyleg studie av nordiske barnebiblar viser Louise Bylund at massive barnebiblar med praktinnbinding i form av gullskrift og raud perm signaliserer ei form for «bibleness» (Bylund, 2024). Materialiteten til bøkene representerer barnebiblar som inngangar til Bibelen si verd. Slike bibelement som knyter an til Bibelen, er særleg lett å finne i *Barnebibelen* til Walgermo. Eit døme på det er innhaldsoversikta, som er todelt. Her kjem først Det gamle testamentet og deretter Det nye testamentet (Walgermo, s. 6–9). Desse formelementa signaliserer til lesaren at barnebibelen nettopp er ein bibel. Dette vert vidare forsterka ved at *Barnebibelen* parafraserer strofer frå Bibelen.

Det er meir å seie om forholdet mellom gjenforteljinga og «grunnteksten», eller preteksten, i Bibelen.⁶ For det verkar å vera ei felles forståing at ein barnebibel ikkje kan gå for langt utover teksten den gjenfortel. Den kan plukke fritt frå bibelement, lage ein eigen kronologi, nye overskrifter, og legge til eigne notisar. Men særleg om barnebibelen rettar seg mot eit kristent publikum, bør han vere «tru» mot Bibelens innhald. Nokre barnebiblar forvissar til og med lesaren om at barnebibelen verkeleg er Guds ord (Sjå t.d. Bottigheimer, 1996, s. 4). Innanfor visse rammer er likevel ein barnebibel formbar, i likskap med Bibelen.

Det å analysera barnebiblar som ein del av Bibelens resepsjon må etter mi mening også forhalda seg til Bibelen som ein komplisert prosess. I norsk samanheng er Bibelens rolle prega av ein luthersk tolkingkontekst,

6 Sjå Ramsfjell (2011, s. 114) om pretekst.

og bibelforteljingar har vore formande for samfunnslivet gjennom tidene. Så når samfunnet er i endring, vil også Bibelen vera i endring. Bibelen blir altså til i møte med ulike kontekstar. Dette blir særleg tydeleg i bibelomsetjingar (Lorenzen, 2023). For å bruke nemninga til John Bryant kan Bibelen seiast å vera ein «flytande tekst» (Bryant, 2002, s. 1). Ulike bibelutgåver kan ha ulike overskrifter, noteapparat, bilde og tillegg, som kart og tidstabell. Det er ei viktig erkjenning at den materielle presentasjonen er ein del av teksten (Lied & Lundhaug, 2017, s. 3). Denne forståinga pregar både analysane av barnebiblane og korleis eg konstruerer Bibelen som ein samanliknbar tekst, eller som ein pretekst.

Barnebibel som barnelitteratur: Visuell tekstualitet og humor og leik i bilda

Ei viktig side ved materialiteten til barnebibelen er bilda. Bilda i barnebiblar er ein del av ein visuell tekstualitet, og dei er meiningsberande (Mjør, 2010). Samspelet mellom teksten og bilda kan fungera på ulike måtar. Bilda kan både støtte opp om og utvide teksten, men dei kan også motseie og utfordre han (Nikolajeva & Scott, 2000). Bilda i barnebiblane kan ha ein dobbel tekstreferanse, både til gjenforteljinga i barnebibelen og til sjølve Bibelen. Bilda i barnebiblar har ei særleg mogelegheit til å aktualisera tema og byggja bru til barnet si verd. For å gjere det må bilda skapa gjenkjenning. Difor vil ofte verda som blir teikna, likna på målgruppa si verd, med omsyn til både kva type menneske og kva type dyr som er på bilda. Barnebiblane har ofte dyr i bilda som fungerer som grenseobjekt. Eit nokså vanleg grep i fagbøker for barn er også å la dyr fungera som forteljarstemme.

Ein barnebibel er altså meir enn ei gjenforteljing, den er også ei slags omsetjing. Denne omsetjinga skjer ikkje frå «scratch». Forfattar og illustratør kjem til forteljinga med ei rekkje forforståingar (Mitchell, 1984). Slike forforståingar handlar delvis om kunnskapsstrukturar i kulturen og i Bibelens tolkingshistorie. Verbale og visuelle representasjonar av teksten får form i desse etablerte kunnskapsstrukturane og tolkingstradisjonane som finst i språket og førestillingsevna vår (Aadland, 2023). På denne måten reflekterer gjenforteljingane både kulturen vår og måten vi forstår Bibelen på. I ein studie av Kenneth N. Taylors barnebiblar, finn Lindquist at ein over tid kan spora endringane i bilda frå eit hierarkisk til eit meir demokratisk forhold mellom barn og foreldre (Lindquist, 2014). Ei tilsvarande endring finst også med omsyn til helteideal og normer for kjønnsroller. Dette kjem særleg fram i streken til Anna Fiske, der Eva har hår på leggene.

For å svare på spørsmålet mitt om korleis bibelske karakterar vert framstilte som aktørar i valdelege forteljingar, studerer eg både tekst og bilde i barnebiblane. Eg er særleg oppteken av korleis ein persons karakter blir presentert med hjelp av klede og våpen. Både klede og våpen kan lesast som ein forlenga del av kroppen (Quick, 2021, s. 33), og klede signaliserer både status og kjønn (Rooke, 2009, s. 20). McCloud (2016, s. 52) omtalar «realismens objektiverende kraft», som er når vi brått får auge på eit objekt på grunn av detaljnivået i bildet. Dette ser vi eit døme på i *Løfteslandet*, der sverdet til Kaleb har hebraiske inskripsjonar (אל אמונה) (s. 185 og s. 205; sjå Figur 4, s. 132). Den som kan hebraisk veit at inskripsjonen betyr «Gud er trufast», medan ein annan lesar berre vil sjå dei dekorative hebraiske bokstavane. Våpen i bilda kan difor fungera både som objekt og som uttrykk for karakterisering. Ifølgje McCloud (2016, s. 35) kan eit ikon representera ein person, ein stad eller ein ide. I denne samanhengen kan eit sverd fungera som ein slags projeksjon eller ei form for visuell metonymi.⁷ Til dømes kan potente sverd bety styrke, medan hengande sverd tyder på svakheit.

Ifølgje Morreall (2005, s. 74) kan ein analysera humor som «the enjoyment of incongruity». Denne teorien om humor som «incongruity», altså ei erfart usemje som utløyser latter, er ein god inngang til humor i bileta i barnebiblane. Det er nettopp når noko framstår som rart, unormalt og «out of place» at smil blir framkalla (Morreall, 2005, s. 66). Til dømes er alle karakterane i *Løfteslandet* dyr, men dei er likevel kjønna som om dei var menneske.⁸

I denne studien forstår eg valdelege forteljingar som forteljingar der personar blir truga med makt, eller utsette for vald. Etter mitt skjøn kan ein tale om vald sjølv om ein ikkje ser fienden eller den impliserte valden på bilda.⁹ Sidan eg er interessert i framstillingar av bibelske heltar i tilknytning til Bibelens vald, vier eg særleg merksemd til forteljingar der bilda, i tillegg til teksten, viser Guds utvalde som utøver makt på vegner av seg sjølv eller Gud. I det følgjande vil eg visa korleis barnebiblane representerer Bibelen og låner autoritet frå den gjennom ulike former for parateksting, som titlar, overskrifter og skriftreferanser. Vidare vil eg visa korleis barnebiblane, gjennom å presentera bibelske karakterar i valdelege forteljingar, konstruerer og forhandlar ulike kjønnsideal.

7 Sjå Nordström (1983) om biledspråk og metonymi https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2007071600005

8 Sjå «Kattens skrekk» i *Innføring i bildeanalyse* – Med Fam Ekman inn i bildeboka (2007, s. 90). https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2013071608056

9 Sjå Domoney-Lyttle Z. (2020), *Violence in comics*, for ein utfyllande diskusjon.

Sverd og heltar i «Barnebibelen» og «Løfteslandet»

Barnebibelen som representasjon av Bibelen

Barnebibelen er delt inn i to hovuddelar, «Det gamle testamentet» og «Det nye testamentet». Botnteksten signaliserer gjennomgåande kva for ein av dei to delane forteljinga tilhøyrer, på same måte som dei ulike bøkene gjer det i *Bibelen* (2011). I tillegg kjem referansar til bibelteksten i parentes etter forteljingane. Dei fleste oppslaga har ei side med tekst og ei med bilde. Nokre titlar er dei same som i *Bibelen* (2011), slik som «Kain og Abel», «Noahs ark» og «Tårnet i Babel», medan forteljinga om «Kunnskapstreet» (s. 15) har fått ei anna overskrift.

På desse måtane ligg *Barnebibelen* nært bibelteksten. Men *Barnebibelen* formar også bibeltekstane moderat, ofte ved at kvinner vert plasserte i framgrunnen. Forteljinga om kunnskapstreet opnar slik: «Eva arbeidde i hagen sammen med mannen sin» (s. 15). Tilsvarende kjem Sara først i overskrifta «Sara og Abraham lo av Gud», og forteljinga opnar slik: «Sara var gift med Abraham.» (s. 24).

Når det gjeld framstilling av våpen, har forteljinga «Abrahams offer» (s. 28) symbola eld, ved og kniv. Der *Bibelen* (2011) har overskrifta «Gud set Abraham på prøve», og der forteljinga innleiingsvis slår fast at Gud set Abraham på prøve, har *Barnebibelen* ein annan inngang. Lesaren får nemleg ikkje ei slik åtvaring frå forteljaren om at det heile er ein prøve. Forteljinga ligg likevel tett opptil bibelteksten og inneheld identiske fraser, til dømes: «Og så gjekk dei saman, dei to.» (1 Mos 22,8b). På bildet ser vi Abraham med eld i den eine handa og ein stakk i den andre. Den vesle kniven i beltet til den gamle mannen framstår lite faretruande. Derfor blir ikkje forteljinga så skremmande.

Styrke som ein del av ideell kjønna performance?

Bilda til Anna Fiske kan minna om humoristiske teikneseriestriper. Iallfall hentar Fiske både stil og verkemiddel frå teikneseriar. Nokre gonger er det sekvensar av bilde, som i forteljinga «Skapinga» og «Kain og Abel». Fleire av bilda kviler på induksjon, som betyr at vi berre ser ein scene og må førestilla oss resten. Ved hjelp av induksjon forstår vi at teltpuggen skal bli forstått som eit drap i forteljinga om Jael (s. 70). Induksjon er eit verkemiddel som

gjer oss redde når vi ser skrekkfilm. Men i *Barnebibelen* blir vi ikkje redde. Vi ser sverd og våpen, men dei framstår lite truande. Karikaturen dempar nemleg det skremmande potensialet i scenane.

Forteljinga om Adam og Eva seier noko om korleis kjønn er konstruert i *Barnebibelen*. Bilda viser like store kroppar, men vi skjønner at Eva er kvinne på grunn av hårfrisuren. Når brystet hennar også er dekt til, og ikkje berre underlivet, slik som Adam, anar vi også at kroppen hennar er annleis enn Adam sin. Sara og Abraham er først og fremst to gamle kroppar, med rynkete ansikt (s. 24–25). Abraham held ein stokk, som signaliserer at han er gammal. Abraham har eit stort skjegg og buskete augebryn. Sara ber hovudplagg.¹⁰ Det er ho som held babyen (med blå kjole) nedst i bildet. Ifølgje Første Mosebok er Sara rik og særskilt vakker (1 Mos 12). I *Barnebibelen* er det lite spor av dette. Det finst ingen smykke eller klede som signaliserer status. Til samanlikning har Noomi, som også er teikna som særskilt gammal, smykke (s. 66). Sara er først og fremst presentert som gammal. Poenget, nemleg at det er utenkjeleg at Sara som er 90 år kan få barn, blir slik overtydeleg. Samtidig kan fråværet av feminine symbol, seie noko om eit syn på aldrande kvinner.

Bilda inneheld gjennomgåande slike karikeringar, altså ein overdriven skilnad mellom realitet og representasjon. Til dømes har døde kroppar kryss som auge, både hos babyar og dyr (s. 55), Goliat (s. 75) og kaninen som Esau har jakta (s. 35). Dette er også ei form for forsterking gjennom forenkling (McCloud, 2016, s. 38). Det er ei kjensgjerning at humor kan fungere avvæpnande og på den måten dempa eller løysa eit problem (Morreall, 2005, s. 71). I *Barnebibelen* brukar forfattaren humor for å flytta merksemda bort frå noko som potensielt kan oppfattast problematisk. Eit døme på det er forteljinga om Kain og Abel (s. 16–17). I ei rute ser vi ein blodig Abel ligge bak nokre tre. Kain har eit rart smil, med hendene i veret og sprikande fingrar, medan augo tilsynelatande trillar rundt. Denne framstillinga av Kain gir meir inntrykk av ein merkeleg og komisk figur enn av ein trugande drapsmann. I *Barnebibelen* ser vi ofte ein hare eller ein fugl på tilskodarplass til eit drama. Til dømes kikkar ein hare på Kain (s. 17). Etter mitt skjønn representerer desse dyra lesaren

10 Dei fleste kvinner ber hovudplagg, slik som Sara og Rebekka (s. 30–31). Unntak er til dømes Debora og Batsjeba. For menn fungerer hovudplagg først og fremst som statusmarkør ved at velstående menn, slike som Faraog og Josef i Egypt, ber hovudplagg (s. 44–45).

eller forteljarens perspektiv. Slik fungerer dyra som grenseobjekt. Til dømes flaksar ein fugl bort frå ein valdeleg samanstøyt i kampen ved Jeriko (s. 60).

I forteljinga om Esau og Jakob får vi formidla Bibelens konkurrerende mannsideal: Vi ser den hårete kroppen til Esau, og den glatte Jakob, med desto meir hår på hovudet (s. 35). I ein serie av seks mindre bilde, ser vi først ein rufsete Esau som jaktar, og deretter Jakob som sit inntil mor si. Vi merkar oss at Jakob er framstilt vakker som mor si, med like lyseblå klede. På det siste bildet ser vi Jakob og Esau som held rundt kvarandre medan dei græt (s. 36). Gråtande brør ser vi også i Josef-forteljinga (s. 49). Her hentar altså *Barnebibelen* fram dei kjenslevarer mennene frå Bibelen. Men kva med dei krigerske mennene? *Barnebibelen* fortel om David og introduserer han som «den unge gjetarguten» (s. 70). Først ser vi han som ein mørkhuda og smilande harpespelar. Klede gir inntrykk av låg status, og kragen liknar klede til ein hoffnarr (s. 71). Deretter ser vi David som sleper eit altfor stort sverd etter seg (s. 72). Her er *Barnebibelen* igjen nær bibelteksten, som fortel at David prøvde å gå, men til «fånnyttes» (jf. 1 Sam 17, 39). På det siste oppslaget fyller den døde og overvunne Goliat botnen av to sider (s. 74–75). David står alvorleg bak med ei slynge i den eine handa og ein kjepp i den andre. Hendene heng ned langs beina.

Elia, som også har ei valdeleg side i Bibelen (2011), er framstilt som ein gammal mann i *Barnebibelen*. Ifølgje 1 Kongebok 18 drep Elia fleire hundre Baalsprofetar, men i «Underet på Karmel» (s. 95) er det påfallande lite vald i bilda. Teksten fortel rett nok at «dei rispa seg med sverda og spyda sine», men bildet viser ikkje eit einaste våpen. Bilda gjer meir enn å illustrere teksten i dette tilfellet. Her dempar dei nemleg det valdelege aspektet, i staden for å utvida og forsterka meiningsinnhaldet (jf. Nikolajeva & Scott, 2000). Ei anna form for demping i teikningane er framstillinga av menn som demaskuliniserte. Døme på dette er David som ikkje greier å løfte eit overdimensjonert sverd (sjå Figur 2), og dei aldrande Abraham og Elia. Den vesle kniven i beltet til Abraham framstår lite faretruande (s. 29), og Elia, iført ein enkel kvit kjole, ber ikkje våpen i det heile (s. 94). Eit anna døme på kraftlause soldatar kan vi sjå på bildet av Egyptas hær i sjøen, der hovud, sverd og føter stikk opp frå vatnoverflata (s. 57). Framstillinga av kvinner er annleis. For når kvinner som Debora held eit sverd (sjå Figur 1), symboliserer sverdet styrken hennar.



Figur 1. Illustrasjon av Anna Fiske fra *Barnebibelen* av Alf Kjetil Walgermo og Anna Fiske, utgitt av Det Norske Samlaget (2022).



Figur 2. Illustrasjon av Anna Fiske fra *Barnebibelen* av Alf Kjetil Walgermo og Anna Fiske, utgitt av Det Norske Samlaget (2022).

I oppslaget «Debora styrer landet» får vi ei gjenforteljing av innhald frå Dommarane 4–5. Oppslaget viser to ulike scenar. Først får vi sjå Debora som går framfor hæren med eit høgt løfta sverd (sjå Figur 1), og deretter Jael utfør teltet med pluggen i handa (s. 62–63). Vi kan lese at Debora er «sjef for hæren». Ho er kledd med smykke, øyrepynt, armband, halskjede, fotlenke, belte og ei fargerik drakt. Forteljaren i Dommarane 4 vektlegg dialog og handling, og seier påfallande lite om utsjånad. (Her kan vi merka oss at Debora er tilsvarende utsmykka i Doré sin bildebibel (1947, s. 53).

I *Barnebibelen* er Debora teikna med vakent blick og smil. Ho framstår uredd. Vi les om krig, men ser ingen kamp, og det er ingen fiendar på bildet. Slik blir sverdet meir uttrykk for Debora sin karakter, enn eit objekt i seg sjølv. Den neste sida handlar om Jael. Her er *Barnebibelen* selektiv i forhold til bibelteksten der vi kan lesa at Jael dekkar Sisera med eit teppe (Dom 4,18). Han bed om vatn, men ho gir han mjølk (Dom 4,19). Og når han sovnar, som eit barn hos mor si, eller som hos ein elskar, drep ho han med ein teltplugg.¹¹ Bildet i *Barnebibelen* viser ikkje valden. Vi ser ein litt passiv Sisera, berre omtalt som «fiendtleg hærførar» (s. 63). Hendene hans heng slapt ned, og han har to knivar i beltet rundt midjen. Jael står vendt mot han og peikar smilande mot teltet. Ho ser ikkje ut som ein trussel.

¹¹ Sjå Tammer-Rosenau (2018) *Women in Drag*, kapittel 3 (s. 91) ”Penetrating looks: Gender and the tent-Peg Assassin (Dom 4–5)”.

Men lesaren kan sjå teltpluggen i den venstre handa hennar, gøymd bak ryggen, og ein hammar ligg ved sida av teltopninga. Slik peikar bildet fram mot drapet som ventar. Teksten seier berre: «Ho slo han i hel med ein teltplugg». Den som har lese bibelteksten veit at Jael hamrar teltpluggen gjennom tinningen til Sisera medan han søv. Kvinnene Debora og Jael er forsterka i forhold til bibelteksten ved at mannlege namn ikkje er inkluderte. Vi kan merka oss at Jael, som jo utfører eit drap, blir utstyrt med eit motiv: «Ho visste han var farleg.» Dette manglar i Dommarane 4–5 (jf. Duran, 2006, s. 19), og slik fyller gjenforteljinga eit tomrom i forteljinga. Genette (1997b, s. 324) kallar dette for *motivation*.

Dronning Jesabel, den vonde dronninga og kona til kong Akab, er også med i *Barnebibelen*. Vi kan lese: «I mangt og mykje var ho sterkare enn mannen sin» (s. 93). I tråd med Bibelen, får ho Nabot drepen (1 Kong 21). Ei anna kvinne, som også er assosiert med ein manns død, er Abigajil (1 Sam 25). I *Barnebibelen* blir ho presentert som «klok og gudfryktig», i stor motsetnad til mannen sin Nabal, ein «dumrian» (s. 76). Dei kloke, sterke og handlekraftige kvinnene vert altså sett opp mot sine svake og dumme menn. Dersom vi også samanliknar Debora og David, ser vi ein tydeleg skilnad. For der David er ein slags antihelt, er Debora heilt og halde ein helt.

Walgermo fortel i eit intervju (Lunde, 2022, 1. september) at han har gitt plass til dei vanskelege forteljingane, slik som Abrahams nesten-offer av Isak. Derfor er det interessant at bokmeldinga til Emanuelsen (2022) likevel karakteriserer boka som prega av mykje lys og lite skugge. Bokmeldaren oppfattar altså ikkje det vanskelege i *Barnebibelen*, sjølv om den inkluderer forteljingar som den om Jael.¹²

Analysen av *Barnebibelen* viser at det er påfallande mange våpen framstilte i bilda. Ofte er dei berre symbolsk til stades i bilda, utan at dei er direkte knytte til valdelege hendingar. I bildet av Abraham som skal ofre Isak, «Abrahams offer», ser vi ein kniv plassert i beltet til Abraham. Men kniven er ikkje retta mot Isak. I forteljinga «Kong Salomos visdom» ser vi at det ligg ein kniv med eit vakker skaft klar på puta til kong Salomo, men heller ikkje den er retta mot barnet. Snarare har den ein annan funksjon, nemleg å få fram Salomos rikdom. Forteljinga om Kain og Abel viser heller ikkje eit mordvåpen. Til gjengjeld ser vi ein blodig kropp ligge bak ein

12 Duran skriv: «I did not learn these chapters in Sunday school» (Duran, 2006, s.17).

busk. Det er altså påfallande mange våpen framstilte i bilda, men dei blir ikkje direkte knytte til valdelege hendingar.

Vi ser også ein tydeleg skilnad i framstillinga av menn og kvinner i *Barnebibelen*. Der mennene ofte framstår som demaskuliniserte, er kvinnene framstilt som sterke og handlekraftige. Våpena blir brukt symbolsk for å forsterke desse framstillingane.

Løfteslandet som representasjon av Bibelen

Løfteslandet er første del i trilogien «Løven av Juda», og tittelen «Løfteslandet» seier meir om innhald enn sjanger i og med at den ikkje inneheld ordet 'bibel'. Men undertittelen på framsida, «Barnebibelen hvor alle karakterene er dyr», gjer det tydeleg at dette er ein barnebibel. Tittelen «Løven av Juda» får stor plass øvst på framsida, men det er ingen løver på framsidebildet. Det vi ser er ein flodhest, med eit vidope gap, som held ein stav. Bildet viser sjøen som deler seg i bakgrunnen. Den som kjenner utferdsforteljinga frå Andre Mosebok vil forstå at flodhesten er Moses, for bildet viser ei ikonisk scene frå denne, nemleg Sivsjunderet (2 Mos 14). På baksida av boka kan vi lese: «Bli med inn i Bibelens *levende* verden». Baksida viser fire bibelske personar med namn: Oksen Abraham, ulven Josva, krokodillen Farao og oksen Josef. Her får vi også forklaringa på tittelen på trilogien «Løven av Juda»: «Du har kanskje hørt at Jesus er som en løve og et lam, men visste du at farao kalles en krokodille (...)»? Så trilogien handlar om Løva Jesus, og denne første boka handlar om «Løfteslandet». I permenn får vi eit kart over løfteslandet, Kanaan. Slike kart finst ofte som tillegg bakerst i Bibelen, og i nokre utgåver kjem dei også fremst.

Ein klippegrevling, skrivaren Sjafan, har forteljarstemme og forklarar og presenterer for lesaren gjennom meta-kommentarar. Innleiingsvis presenterer han Løva: «Han møter vi i Bibelen, som er Guds ord til oss» (s. 10). Lesaren blir invitert med på ein «ekspedisjon» for å «oppleve de største helter (...) som deg og meg – helt vanlige mennesker» (s. 11). Klippegrevlingen fungerer også som pedagogisk leik i bilda, ved at ein skal finna ein liten klippegrevling på oppslaga. Tidvis opptreer han også i forteljingane. Til dømes stryk han blod forma som eit kors på døra i utferdsforteljinga (s. 133). Ein gong omtalar han seg sjølv som «en klok skriver» og «en modig kriger» (s. 195, sjå Figur 3).



Figur 3. Frå *Løven av Juda*, s. 195

I tittelbladet kan vi lese at barnebibelen er «basert på bibelens språk og symbolikk, dyrenes egenskaper og dyrenes geografiske tilhørighet». Deretter kjem kolofonsida, som mellom anna oppgir at siterte bibelvers er henta frå *Bibelen* (2011), Bibelselskapet, trass i at skaparen av boka har jobba med ei anna bibelutgåve frå Norsk Bibel.

Boka er delt opp i sju kapittel, frå «Kap 1: I begynnelsen» til «Kap 7: Kampen om Kanaan». Kvart kapittel startar med å gi omfattande skriftreferansar for heile kapittelet.

Bibelreferansane angir kapitteloverskrifter frå *Bibelen* (2011), og ikkje dei overskriftene som finst i barnebibelen. Dette vert påfallande til dømes i kapittel 7, som er basert på Josvaboka. I innleiinga heiter det «Josva (...) Kapittel 5: Mannen med sverdet», i tråd med *Bibelen* (2011). Men i sjølv forteljinga kjem overskrifta «Høvdingen for Herrens hær» (s. 186–187), heilt lik ordlyden i Norsk Bibel (Jos 5,14, Norsk Bibel, 1988).¹³ Forteljinga i *Løfteslandet* forhold seg altså til *Bibelen* (2011) i paratekstar, men ikkje

13 Til samanlikning heiter det i *Bibelen* (2011) «Eg er føraren for Herrens hær.» (Jos 5,14).

i forteljingstekstane. Dette har ingen stor konsekvens for utforminga i barnebibelen, som viser Josva på alle fire, vendt mot ein skikkelse innhylla i flammande eld. Skikkelsen held eit sverd, med skaft som liknar eit kors, ikkje ulikt flammesverdet som vaktar vegen til Livets tre (s. 37). I Norsk Bibel har denne forteljinga fått overskrifta «Josva møter Herrens engel» (Jos 5,14), og slik forsterkar denne bibelomsetjinga koplinga til gudsopenberringa i Moses si kallsforteljing (2 Mos 3). I den hebraiske Bibelen er det heilt klart intertekstuelle samband mellom Josva 5 og 2 Mosebok 3. Både Moses og Josva blir bedt om å ta av seg skoa, fordi dei står på heilag grunn. I barnebibelen er denne koplinga tydeleggjort i bildet gjennom flammar. I Mosesforteljinga har den flammande busken eit tydeleg løveansikt med torner, som eit frampeik på Jesu tornekrone (s. 120–121). Høvdingen for Herrens hær har ikkje løveansikt, men løvemanke (s. 187), og liknar mannen som kjempa med Jakob (s. 83). Løva, som er ein gjennomgangsfigur i boka, opptrer fleire gongar. Løveansiktet er eit emblemm på skjoldet til krigaren (s. 195, sjå og Figur 3). Løva dukkar opp i ei sky på himmelen (s. 137) og i Guds eld (s. 141 og 211). Det er ut frå munnen til løva at det kjem lyn og insekt (s. 131), i likskap med «Slangens gift» (s. 43). Løveansiktet inngår i det som gjennomgåande er kristne symbol i bilda, slik som figurane løva og lammet, som går fremst på veg til Arken (s. 53).

Sjølv om boka teiknar ut eit alternativt univers, er det uttalt i marknadsføringa av boka, at ho er basert på ei grundig lesing av Bibelen. Dette vert oppfatta av tilhengjarar av boka. I ei bokmelding skriv Sofie Braut at ho oppfatta boka som eit teologisk prosjekt som skaper bibelglede (Braut, 2024, 16. juni), og i ein seinare kommentar i Dagen forsvarar ho prosjektet mot kritikk, «for lesaren møter forplikting på og djup kjærleik til Bøkenes bok» (Braut, 2024, 5. desember). Det er altså lite som minner om Bibelens «bibleness» (jf. Bylund, 2024), men mykje teologi i boka.

Teologisering og mytologisering av Bibelens vald

Løfteslandet handterer brutaliteten i Det gamle testamentet med teologi og «mytologi» som strategi. I forteljinga om Abraham og Isak, «Løfteskalven», finst ei rekkje frampeik om Jesus. På bildet ser vi Abraham løfta ein stor blinkande kniv rett over Isak. I ei tankeboble kan vi lese tankane til Isak: «La det skje som du vil, Gud». Her gjer barnebibelen meir enn å ymta om at vi skal tolka forteljinga kristologisk. For ifølgje Første Mosebok seier ikkje Isak dette.¹⁴ Snarare liknar det Jesu ord i Getsemane (Luk 22,42). Bildet i

14 Annleis er det i Koranen, Sure 37, 102, der Isak lydig godtar Allah sin vilje.

oppslaget like før har eit liknande frampeik ved at skuggen til Isak formar eit kors (s. 75).

I presentasjonen av Josva og Kaleb kan vi lesa at dei måtte vere lydige hundar for å ta landet og at «Josva sin styrke kom fra Gud» (s. 185). Dei to har vakne auge og er teikna i bevegelse. I opninga av kapittelet får vi vite at landet var blitt eit bol av skrekkelege kjemper (s. 181). Sidan alle karakterane er framstilte som dyr, blir også Guds fiendar framstilt som ulike typar skapningar, både mytiske monster og utdøydde artar. Eit heilt oppslag gir oversikt over «villdyr» frå «urtiden»: –gle-mannen med ljåen, Kjempe-skrekke-beist, Grisen fra helvete og Terror-øgle. (s. 196). På bilda kan vi sjå kampscenar der isralittane slåst mot Kanaans kongar. I oppslaget «Da solen stod stille» (s. 199) ser vi Josva støyte eit spyd gjennom fienden sitt skjold, med dinosaurar i bakgrunnen. Det er ingen døde på bilda, men vi skjønar at isralittane er sterkare. På det neste bildet ser vi Josva i bøn med eit skinande spyd som er løfta. Til slutt ser vi ein triumferande Kaleb som løftar eit sverd, medan Guds fiendar bokstaveleg tala er både dehumanisert og demonisert (sjå Figur 4).¹⁵



Figur 4. Frå *Løven av Juda* s. 204–205

¹⁵ Dei neste oppslaga viser eit totalt stemningskifte med gule fargar og ei due. På oppslaga står det: «Nå var det slutt på krigen, og landet fikk hvile» (s. 206–207).

Bibelske heltar i Løfteslandet

Men korleis vert så dei bibelske heltane konstruert? *Løfteslandet* omtalar «heltar» allereie i forordet (s. 11). På dei siste oppslaga (s. 212–116) får vi smakebitar frå bok 2, og vi kan lese: «Guds mektige helter reiser seg i bok 2: Løvestammen.» Med unntak av Ester har alle eit symbolsk objekt i hendene: Daniel held ei bok, Samson held ein kam, Gideon held eit horn og Debora held ein blom.¹⁶ Ein kan tolke Ester sin kjole som eit symbolsk objekt.

Det er få kvinner i karaktergalleriet til *Løfteslandet*. I eit intervju fortel Haakon Lie at han har valt ut historier som er sentrale for å fortelja historia om Jesus, og som er relevante for dyretemaet.¹⁷ Det er berre to namngitte kvinner, Eva og Sara. Vi får altså forteljinga om Jakob og Esau utan Rebekka (s. 80–81). Det er heller ingen kvinner nemnt i forteljinga om Josef og brørne. Men i Egypt dukkar kona til Potifar opp, som ein «lurande leopard». På bildet ser vi ho strekka seg ut mot Josef, med tunga ut av munnen. I ei hjarteforma snakkeboble står det: «Kom til meg, Josef.» Josef si boble har ei meir taggete form: «denne paringsleken vil jeg ikke være med på!». Denne tendensen til å underrepresentera kvinner samsvarar med det som er funne i tidlegare norske barnebiblar (Aadland, 2022).

Dyra er gjennomgåande kjønna. I kapittel 1, som er basert på Første Mosebok, figurerer elefantane Eva og Adam. I skapinga får dei like mykje plass og same narrative rolle (s. 18–19). Framstillinga viser at elefanten Eva er rosa, og Adam er blågrå og eit knepp større enn Eva. Elefanten Adam har store musklar som ein muskuløs mann. Namna «Adam» og «Eva» står ved sida av dei på bilda og tydeleggjer kven dei er, samtidig som dei signaliserer den narrative betydninga deira. På side 22 ser vi elefanten Adam leike, og alt er idyllisk. På side 24–26 anar vi at eit stemningsskifte nærmar seg. Ein mørk drageskikkelse utan namn er i bakgrunnen. På oppslaget på side 26–27 ser vi eit flygande vesen («slangen») med rosa hår og utspreidde venger.¹⁸ På dei neste oppslaga er Eva og slangen i fokus. Vi ser den rosa elefanten vendt mot eit rosa tre. Teksten seier: «Slangen viste Eva treet som gav kunnskap om godt og ondt.» Eva ser på treet og «frukten så veldig, veldig god ut.» (s. 28). I sjølve etescenen er Adam

16 I enno eit oppslag som fortel om bok to, ser vi fuglen Jona, idet han blir slukt av ein kval. Og til slutt reven Elia, med snakkebobla: «Gled deg til bok 2, den er helt konge!» Vi kan merka oss at Elia har kniv og skinnvest, og ikkje kappa som han vanlegvis er assosiert med (s. 216).

17 Kaloudis, Filip S. (2024, 23. juli) Ny barnebibel tar av. *Vårt Land*. <https://www.vl.no/kultur/ny-barnebibel-tar-av/150366>

18 I ein tekstboks forma som skriftrull kan vi lese om «Himmelens drager», som er englar kalla for serafar.

nemnt i teksten, men han finst ikkje på bildet. Her er det lagt vekt på Eva sin snabel og slangen si listige tunge. På side 35 blir slangen til «satan», og ein mørk kobraslange kryp ut av den meir forføreriske hamen (s. 35). I det siste oppslaget i kapitlet ser vi Adam og Eva gå bort frå hagen. Forteljinga vert avslutta med Guds løfte, at det vil spire fram «en helt som skal knuse slangens makt. Han skal bryte forbannelsen, seire over ondskapen og ta tilbake kongeriket (...)» (s. 39).

Mørket som blir presentert i slutten av første kapittel, fungerer som eit bakteppe for resten av forteljinga. I kapittel to får vi overskrifta «Slangens herredømme». Her ser vi resultatet av slangens gift: Eit fråtsande villsvin på ein gullstol, ein rosa forførerisk rev med slange rundt halsen. Dei øvrige skikkelsane ber våpen: ein glupsk sabeltanntiger som sjørøvar med gullmyntar og sabel, ein gorilla med eit slagvåpen, ein viking i kamp, ein diger gorilla og ei rekkje krigsvåpen og faner. Alle dyra er kjønna både gjennom klede og kropp, og vi skjønar at den rosa reven representerer det forderva feminine. Ho har bryst som ei kvinne, og er lett kledd og framstilt som ein magedansar. Men som vi har sett, er det ikkje berre slangens folk som har våpen. Forteljinga er driven framover av konflikten mellom Gud og slangen, og karakterane på begge sider er framstilte med våpen og er klare for kamp. Ja, uroksen Abraham er avbilda med heile tre våpen. Til skilnad ser vi på same oppslag villkua Sara med ein baby i armane, blomster i håret, diadem og smykke (s. 70–71).

Barnebiblar som tør meir? Strategiar for å handtere vald i Bibelen

Eg stilte spørsmåla: Korleis forhold nyare norske barnebiblar seg til Bibelens vald? Og kva førestillingar om Bibelen og om kjønnsynast å ligge til grunn for karakterkonstruksjonar i gjenforteljing av valdelege bibelforteljingar?

Perspektivskiftet i barnelitteraturen som har gått frå å beskytte til å konfrontere barn med vald, som Mørk (2024, s. 19) skriv om, viser seg i dei to barnebiblane. For begge barnebiblane tør å vise fram Bibelens brutale sider. Samtidig dempar dei også Bibelens vald gjennom anten å bruke karikatur eller å skape eit fantasiunivers. Ifølgje Mjør (2010, s. 2) har vi lettare for å akseptere vald når han blir formidla i sjangrar vi oppfattar som «humor» eller «teiknefilm». Når våpena i barnebiblane blir borne av dyr,

menn og kvinner i karikerte former, blir det valdelege inntrykket dempa. Begge barnebiblane brukar like fullt vald som verkemiddel og stadfestar på den måten Bibelens vald. Samtidig tener våpena ulike funksjonar i dei to barnebiblane. Her ser vi korleis dei to barnebiblane som barnelitteratur både er prega av ein felleskulturell trend i omsynet til vald, og samtidig representerer to ganske ulike tilnærmingar i tenking om kjønn.

I *Løfteslandet* fungerer vald som spenning og underhaldning. Valden vert legitimert av Løva som er i kamp mot vonde krefter. Muskelstyrke er forstått som ein del av eit maskulinitetsideal. I *Barnebibelen* blir valden brukt til å framstille kvinner som sterke heltar, og sverd og andre våpen er først og fremst ein del av karakteriseringa. Vi merkar oss at kvinnene med våpen gjennomgåande er meir potente enn menn, som vi såg i døma med Debora og David. For når David er avbilda med sverd, er han ikkje teikna som ein typisk maskulin helt. Når *Barnebibelen* set kvinner fremst i narrativet og viser fram sterke kvinner med våpen, kan den seiast å overdrive for å reparere («undoing by overdoing») (Lefkovitz, 2010, s. 44). Samtidig kan det sjå ut til at ei kvinne med sverd vert oppfatta som mindre trugande enn ein mann med sverd.

Begge barnebiblane inviterer barn inn i bibelforteljingane ved å gjere dei aktuelle. Og der Bibelen inneheld konkurrerande ideal for maskulinitet og feminitet, kan dei to barnebiblane seiast å representera to konkurrerande ideal for kjønn i vår eiga tid. *Løfteslandet* framstiller krigerske og kloke menn som heltar, medan *Barnebibelen* først og fremst teiknar kvinnelege heltar som potente og vellukka. Barnebiblane konstruerer dei gammaltestamentlege heltane som «annleis», anten i form av overdriving og karikatur, eller ved å plassere dei i eit alternativt univers. Men sidan begge barnebiblane kan seiast å fungera som representasjonar av Bibelen sjølv, presenterer dei også eigne kjønnsidal som Bibelens. Slik konstruerer barnebiblane Bibelens kvinner og menn i lys av samtidige ideal for kjønn, og tilskriv desse Bibelen sjølv.

Forfatarbiografi

Ingunn Aadland er førsteamanuensis i Det gamle testamente, bibel og hermeneutikk ved MF Vitenskapelig høyskole i Oslo. Aadland forskar hovudsakleg på bibelresepsjon i norsk kultur, med vekt på Bibelen i liturgi og teologi.

Litteratur

- Aadland, I. (2019). Kvinna i den kulturelle Bibelen: Ein analyse av nyare norske barne- og ungdomsbiblar. *Prismet* 70(2), 141–159. <https://doi.org/10.5617/pri.6957>
- Aadland, I. (2022). Casting Biblical Narratives: Gendered Power Hierarchies and Cultural Imagination in Scandinavian Children's Bibles. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 77(1), 1–22. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2022.2075461>
- Aadland, I. (2023). Forestillingar og framstillingar om jødar og jødedom I Bibelen gjenfortalt for norske barn. *Kirke og kultur* 128(3), 241–264. <https://doi.org/10.18261/kok.128.3.4>
- Assman, A. (2008). Canon and Archive. I *Cultural memory studies. An international and interdisciplinary handbook* (s. 97–107). De Gruyter.
- Bottigheimer, R. B. (1996). *The Bible for children: From the age of Gutenberg to the present*. Yale University Press.
- Braut, Sofie. (2024, 16. juni). *Dette er ein barnebibel til å få bakoversveis av* [Bokmelding av boka *Løven av Juda*, av H. Lie]. Dagen. <https://www.dagen.no/kultur/sofie-braut-dette-er-ein-barnebibel-til-a-fa-bakoversveis-av/705749>
- Braut, S. (2024, 5. desember). *Løven av Juda-kritikarane gløymer noko*. Dagen. <https://www.dagen.no/meninger/loven-av-juda-kritikarane-gloymer-noko/1366167>
- Bryant, J. (2002). *The fluid text: A theory of revision and editing for book and screen* (s. X, 198). University of Michigan Press.
- Bylund L. H. (2024). The bibleness of children's bibles: Paratextual and material aspects of Nordic children's bibles. I M. B. Kartzow, K. B. Larsen & O. Lehtipuu (Red.), *The Nordic Bible. Bible reception in contemporary Nordic societies* (s. 179–191). Studies of the Bible and its reception 24. De Gruyter.
- Collins, S. L. (2012). *Weapons upon her body: The female heroic in the Hebrew Bible*. Cambridge Scholars Press.
- Connell, R. W. (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender and Society*, 19(6), 829–859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Domoney-Lyttle Z. (2020). Bloody murder in the Bible: Graphic representations of the 'first murder' in biblical comics. I N. Mickwitz, I. Horton & I. Hague (Red.), *Representing acts of violence in comics* (s. 35–52). Routledge.
- Doré, G. (1947). *Bibelen i bilder*. John Griegs.
- Duran, N. W. (2006). *Having men for dinner. Biblical women's deadly banquets*. The Pilgrim Press.
- Emanuelsen, M. (2022, 23. desember). *Mye lys og lite skygge* [Bokmelding av boka *Barnebibelen*, av A. K. Walgermo & Fiske, A.]. Barnebokkritikk.no. <https://www.barnebokkritikk.no/mye-lys-og-lite-skygge/>
- Fennec Forlag. (u.å.) *Løfteslandet – en barnebibel hvor alle er dyr*. <https://fennecforlag.no/products/lofteslandet>
- Fennec Forlag. (2024, 14. mai). *Prosessen bak Løven av Juda* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/ZQHtOx5qSPU>
- Forlagshuset Lunde. (u.å.) *Om Norsk Bibel*. <https://www.forlagshusetlunde.no/om-norsk-bibel?parent=10376>
- Genette, G. (1997a). *Paratexts: Thresholds of interpretation in literature, culture, theory*, vol. 20. Cambridge University Press.
- Genette, G. (1997b). *Palimpsests: Literature in the second degree*, vol. 8 (C. Newman & C. Doubinsky, Overs.). University of Nebraska Press.
- Gudme, A. K. de Hemmer (2020). En historie om rigtige mænd: Samuelsbøgenes teologi og ideal om hegemonisk maskulinitet. I J. Dietrich & A. K. de Hemmer Gudme (Red.), *Gud og os. Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. Århundrede* (s.185–207). Bibelselskabet.
- Haddox, S. E. (2010). Favoured sons and subordinate masculinities. I O. Creangă (Red.), *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond* (s. 2–19). Sheffield Phoenix Press.

- Kaloudis, F. S. (2024, 23. juli). Ny barnebibel tar av. *Vårt Land*. <https://www.vl.no/kultur/ny-barnebibel-tar-av/150366>
- Larsen, K. B. (2019). "Børnebibelen som kulturelt erindringssted mellom kristenform og kulturkristendom." *Prismet* 70, nr. 2, 125–140.
- Lefkowitz, L. H. (2010). In *Scripture: The first stories of Jewish sexual identities*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Lie, H. (2013). *Hva ville dyrene hatt som jobb?* Cappelen Damm.
- Lie, H. (2024). *Løfteslandet – barnebibelen hvor alle karakterene er dyr*. Fennec Forlag.
- Lied, L. I. & Lundhaug, H. (2017). *Snapshots of evolving traditions: Jewish and Christian manuscript culture, textual fluidity, and new philology* (Vol. 175). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110348057>
- Lindquist, B. (2014). Mutable materiality: Illustrations in Kenneth Taylor's children's bibles. *Material Religion*, 10(3), 316–345. <https://doi.org/10.2752/175183414X14101642921429>
- Lorenzen, S. (2023). To honor or respect your parents? The reception of an ancient commandment in contemporary Danish media and Nordic bible translations. I M. B. Kartow, K. B. Larsen Bro Larsen & O. Lehtipuu (Red.), *The Nordic Bible. Bible reception in contemporary Nordic societies* (s. 143–161). Walter de Gruyter.
- Lunde, D. S. (2022, 1. september). *Kvinnene får større plass i ny barnebibel*. Dagen. <https://www.dagen.no/nyheter/kvinnene-far-storre-plass-i-ny-barnebibel/847272>
- McCloud, S. (2016). *Hva er tegneserier?* (A. Leborg, Overs.). Minuskel. (Opphavsleg utgjeven 1993).
- Mitchell, W. J. T. (1984). What is an image? *New literary history: A Journal of Theory and Interpretation*, 15(3), 503–537.
- Mjør, I. (2010). I resepsjonens teneste: Paratekst som meningsberande element i barnelitteratur. *Barnelitterært Forskningstidsskrift*, 1(1). <https://doi.org/10.3402/blft.vli0.5856>
- Morreall, J. (2005). Humour and the conduct of politics. I S. Lochyer & M. Pickering (Red.), *Beyond a joke* (s. 63–78). Palgrave Macmillan.
- Mørk, K. L. (2024). *Vitnesbyrd om ondskap: Barnelitteratur for vår tid?* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Niditch, S. (2000). *A prelude to biblical folklore. Underdogs and tricksters*. University of Illinois Press.
- Nikolajeva, M. & Scott, C. (2000). The dynamics of picturebook communication. *Children's Literature in Education*, 31(4), 225–239. <https://doi.org/10.1023/A:1026426902123>
- Nordström, G. Z. (1983). *Bildespråk og bildeanalyse*. Landslaget for norskundervisning (LNU) og Cappelen.
- Quick, L. (2021). *Dress, adornment, and the body in the Hebrew Bible*. Oxford University Press.
- Rooke, D. W. (2009). Breeches of the Covenant. I Rooke D. W. (Red.), *Embroidered garments. Priests and gender in Biblical Israel* (s.19–37). Sheffield Phoenix Press.
- Tamber-Rosenau, C. (2018). *Women in drag: Gender and performance in the Hebrew Bible and early Jewish literature*. Gorgias Press.
- Traavik, I. (2007). *Innføring i bildeanalyse: Med Fam Ekman inn i bildeboka*. Vigmostad & Bjørke.
- Veiteberg, K. (1995). *Bibelens kvinner*. Samlaget.
- Walgermo, A. K. & Fiske, A. (2023). *Barnebibelen*. Samlaget.
- Walgermo, A. K. (2020). *Bibelens kvinner: Historiene som forma verda*. Samlaget.

KAPITTEL 7

«Oplysning om Livet og Døden i Tid og Evighet»: Bibelen Hans Nielsen Hauge ville utgi

Jostein Garcia de Presno Høgskulen i Volda

Abstract: This chapter discusses a little-known publication by the Norwegian revivalist Hans Nielsen Hauge, which demonstrates both creative and highly independent use of the Bible. In 1803, he began working on a Bible that was to be both affordable and easy to understand, by abridging the text and adding annotations. The printing of the Bible began the following year, but when Hauge was arrested a few months later, the work came to a halt. The chapter details Hauge's planned Bible and analyzes surviving fragments from the printing process. While previous research on Hauge's Bible has focused mainly on his annotations, analysis of the fragments shows that the publication consisted mostly of an abridged Bible text. Hauge's Bible was pioneering in several ways. Had it been completed, it would not only have been the first Bible to be published in Norway since the Middle Ages. The editing of the text would also most likely have made it Hauge's most controversial publication ever.

Keywords: Haugians, confiscated, annotated, edited, Bible

Introduksjon

I 2021, i anledning 250-årsjubileet for Huges fødsel, kunne historiker og forskningsbibliotekar Bente Lavold ved Nasjonalbiblioteket vise fram nye fragmenter av den en gang planlagte bibelutgivelsen til Hans Nielsen Hauge (1771–1824).¹ Fragmentene føyet seg inn i en eksklusiv liten samling med spor etter en av de minst kjente utgivelsene til den norske vekkelseslederen.² I 1803 hadde Hauge begynt arbeidet på det som skulle være en egen bibelutgave. Målgruppen var «enfoldig Troende» som manglet bibel, og Huges bibel skulle være overkommelig både å anskaffe og forstå. For å få til dette, forkortet han bibelteksten og kommenterte enkelte bibelvers. Han rakk aldri å fullføre utgivelsen sin, men sannsynligvis var hele manuskriptet ferdig utarbeidet da han ble arrestert i 1804. Trykkingen var i hvert fall godt i gang, og forordet var skrevet. Nå hadde altså flere fragmenter etter bibelen kommet til rette.

Huges bibelprosjekt har tidligere blitt beskrevet, men da under andre merkelapper, som *Anmærkninger over første Mose Bog og Huges bibelforklaring*. En ny gjennomgang av kilder viser derimot at utgivelsen var mye mer enn anmerkninger til Første Mosebok og betraktelig mer bibeltekst enn bibelforklaring. I praksis var det en pietistisk bibel, der Bibelens ord hadde blitt «rettet» ved å fjerne de delene av teksten som Hauge mente var unyttige for frelse. Hadde den blitt fullført, ville den ikke bare vært den første bibelutgivelsen i Norge siden *Stjórn* på 1300-tallet.³ Redigeringen av bibelteksten ville sannsynligvis også gjort den til Huges mest kontroversielle utgivelse noensinne.

I utforskningen av bibelen som Hauge ønsket å utgi, er det mange spørsmål. Hvorfor ønsket han i utgangspunktet å utgi en egen bibel når bibler allerede kunne kjøpes? Hvilke deler av teksten ville han ta ut, hva ville han beholde, og hva ville han forklare? Hvordan ville den endelige bibelen sett ut, hvor langt kom han i arbeidet, og hvilke rester finnes etter trykkingen? Men kanskje først og fremst, hvordan kunne en vekkelsesforkynner som selv hevdet troskap til skriften gå i gang med å redigere Bibelen etter eget forgodtbefinnende?

1 Nasjonalbiblioteket 2021.

2 Hauge utga over 30 skrifter i løpet av sin levetid. En kommentert oversikt gis i Aarflot 1969: 22–91.

3 Den gammelnorske oversettelsen av Bibelens første del, *Stjórn*, antas å ha blitt til rundt år 1300, Unger 1862.

Kildematerialet til Hauges bibelprosjekt er begrenset. Det består i hovedsak av brev fra Hauge og noen få fragmenter etter trykningen. Mens spørsmålene er mange, vil derfor svarene til en viss grad være basert på antakelser og beregninger. Kapittelet er delt inn i fire deler. Først gis en redegjørelse for oppdagelsen av og forskningskonteksten rundt Hauges bibelprosjekt. Redegjørelsen er relativt fyldig siden oppdagelsesprosessen har vært heftet med flere feiloppfatninger. Deretter beskrives Hauges plan for utgivelsen samt den påbegynte trykkeprosessen. I tredje del analyseres fragmenter etter trykningen med tanke på hva de kan fortelle oss om hvordan en ferdig bibel ville sett ut, og til slutt drøftes spørsmålet om hva som kan ha vært Hauges motivasjon for å utgi en redigert og kommentert bibel.

Oppdagelse og forskningskontekst

Oppdagelsen av at Hauge forsøkte å utgi en redigert og kommentert bibel har tatt mange år. Selv om utgivelsesprosjektet har vært kjent, er det egentlig først i denne artikkelen at det karakteriseres som en bibel. Oppdagelsen begynte nemlig med en misvisende oppføring. Da Anton Christian Bang i 1874 satte opp en oversikt over alle Hauges skrifter, førte han opp et skrift med tittelen *Anmærkninger over første Mose Bog* (heretter *Anmærkninger*).⁴ Ifølge Bang skulle skriftet være forlagt av haugianeren Guttorm Haftorn⁵ fra Hallingdal og blitt trykt hos Christoffer Grøndahl i Kristiansand i 1805. Bang hadde ikke selv sett skriftet; han baserte sine opplysninger på et avhør av Haftorn, som hadde fortalt at «endeel Exemplarer bleve trykte, men siden confisquerede».⁶ Det forklarte at skriftet ikke var å finne.

På bakgrunn av Bangs opplysninger registrerte bibliografen Hjalmar Pettersen skriftet i 1908 i *Norsk Boglexikon* og lette høyt og lavt etter det i flere år.⁷ I 1924 kom han endelig over to ark som var limt inn som forsats i permene til en gammel bok og brukt til innbinding.⁸ Med dette funnet

4 Bang 1874: 551.

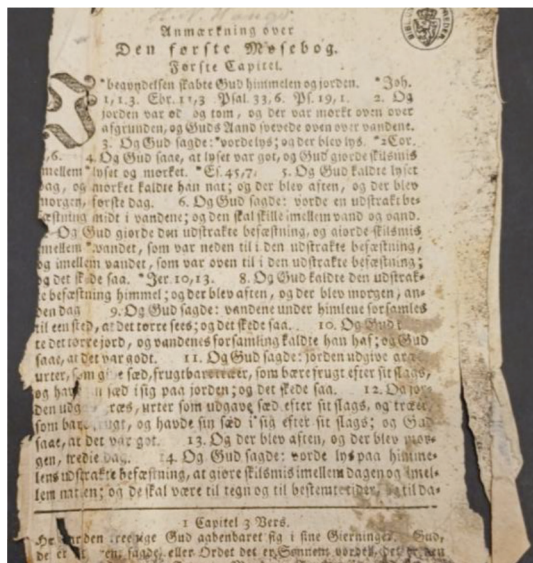
5 Også kjent som Guttorm Hoftun.

6 Riksarkivet (RA)/S-1151/D/L0004/«Forhør optatt 16. Febr. 1807». Basert på opplysningene om at skriftet var konfiskert, antok Bang at *Anmærkninger* måtte ha blitt trykt like før forbudet mot Hauges skrifter kom i juli 1805, mens Christoffer Grøndahl var faktor. Haftorn oppga verken utgivelsesår eller navn på faktoren.

7 Pettersen 1972: 172.

8 Faksimiler av de to bladene ble trykt i Ording 1951: 311–313.

var Haftorns og Bangs opplysninger tilsynelatende blitt bekreftet; det ene fragmentet inneholdt nemlig skriftets tittel: *Anmærkning over Den første Mosebog*.⁹



Figur 1. Fragment 87ga85397 fra Hauges bibel. Fragmentet inneholder både bibelbokens overskrift og en «Anmærkning» til 1 Mosebok 1,3 i fotnote. Dette var det første fragmentet av Bibelen som ble funnet. Det er i dag løst, men viser merker etter å ha vært brukt i innbindingen av en annen bok tidligere. Foto: Jostein Garcia de Presno.

Flere år senere, i forbindelse med utgivelsen av Hauges samlede skrifter i 1953, kunne derimot utgiverne opplyse at *Anmærkninger* hadde vært begynnelsen på et mye større prosjekt, nemlig en hel bibelforklaring. En «Fortale over Bibelforklaringen», altså et forord, hadde nemlig blitt skrevet av Hauge mens han reiste gjennom Jylland i 1804. Dette ble nå publisert. Av fortalen gikk det fram at Hauge hadde tatt mål av seg å lage anmerkninger/forklaringer til *hele* Bibelen, ikke bare første Mosebok. Mens selve bibelforklaringen så ut til å ha gått tapt, hadde fortalen overlevd i form av håndskrevne kopier blant haugianerne.¹⁰ Utgiverne mente at grunnen til at bibelforklaringen ikke var å finne, var at Hauges håndskrevne original hadde blitt beslaglagt da Hauges bo i Bergen ble inndratt i slutten av 1804. Dette syntes å gå fram av sekvestrasjonsprotokollen fra boet: «Brevpakke

9 På grunn av konfiskeringen, ble skriftet tre år senere også tatt med i Arthur Thuesens *Beslaglagte og supprimerte bøger i den norske litteratur*, Thuesen 1927: 71–72. Se også Thuesen 1942: 14–16.

10 Ording 1953: XXV–XXVI, 245–252.

A, nr. 25: Bibel-Forklaringer af Hans Nielsen, skrevet i Landsbyen Omuen i Jylland den 21. Augustii 1804.»¹¹

Snart ble det derimot klart at enda mer enn fortalen og noen ark av *Anmærkninger* hadde overlevd fra Hauges bibelforklaring. Bare noen måneder senere fulgte Ola Rudvin opp saken i Indremisjonens blad *For Fattig og Rik*. Han kunne meddele at han i innbindingen av andre Haugebøker hadde funnet fragmenter etter trykking også av Andre og Femte Mosebok, samt Josvas bok.¹² Han mente derfor at mer enn *Anmærkninger* måtte ha blitt trykt i Kristiansand. Spørsmålet var snarere hvor langt man var kommet med trykkingen av bibelforklaringen. Ifølge Rudvin måtte hele den uinnbundne materien dessuten ha blitt konfiskert på trykkeriet i Kristiansand (ikke fra Hauges bo i Bergen) da forbudet mot Hauges skrifter kom i juli 1805.¹³

Opplysningene om *Anmærkninger* og Hauges bibelforklaring var nå blitt flere, men passet ikke helt sammen. Noe av ryddejobben tok Andreas Aarflot. I 1969 viste han i sin doktorgradsavhandling at Hauge hadde arbeidet med å utarbeide sin forklaring over Bibelen helt siden september 1803.¹⁴ Han påpekte det ulogiske i at Hauges originalmanuskript til bibelforklaringen skulle vært beslaglagt i Bergen, når det beviselig fantes flere fragmenter etter trykking i Kristiansand. Trykkeriet måtte jo hatt tilgang til Hauges manuskript for å kunne trykke det. Han mente derfor at det som ble beslaglagt i Bergen kanskje kun var originalen til fortalen (som beviselig hadde blitt skrevet mens Hauge reiste gjennom Jylland) eller til deler av bibelforklaringen, men ikke til *hele* bibelforklaringen.¹⁵

Dessverre bidro Aarflot også til videre forvirring. Han satte for eksempel ikke opplysningene om bibelforklaringen sammen med Haftorns opplysninger om *Anmærkninger*. Videre mente han at det ikke hadde vært Hauges mening å trykke Bibelens bøker i sammenheng, som én bok.¹⁶ Dessuten hevdet han at Hauge nok aldri ble ferdig med å utarbeide hele forklaringen. Aarflots påstander ble stående som foreløpig siste redegjørelse for Hauges bibelprosjekt, før Nasjonalbiblioteket viste fram sine anskaffede fragmenter i 2021. Med de nye funnene er det på sin plass med en ny gjennomgang av kildene.

11 RA/S-1151/D/L0003/bilag 186/«Revisions Forretningen i Hans Nielsen Houges Boe i Bergen».

12 Rudvin 1954.

13 Om konfiskeringen av Hauges skrifter, se Norborg 1970: 105–108.

14 Aarflot 1969: 110–112.

15 Aarflot 1969: 153.

16 Aarflot 1969: 112.

Plan og oppstart

Hvordan kom det til at Hauge ønsket å utgi en egen bibel? Den ambisiøse planen sprang ut av et voksende behov for religiøs litteratur blant «vennene» i Haugebevegelsen. I fotsporene til en aldri hvilende Hauge var en landsdekkende vekkelsesbevegelse, Norges første folkebevegelse, vokst fram på slutten av 1700-tallet. Haugianerne holdt religiøse forsamlinger, startet bedrifter og drev med handel.¹⁷ Bevegelsen var i stor grad også en litterær bevegelse, ikke bare på produksjonssiden, men også på konsumentensiden. Med vekkelsens utbredelse vokste etterspørselen etter religiøs litteratur, og Hauge søkte gjennom igangsetting av både papirproduksjon, trykkerivirksomhet og utgivelse av egne bøker å møte behovet.¹⁸ Tidligere hadde han skrevet en postill og utgitt både salmebok og bønnebok; alle disse hadde fått stor utbredelse blant haugianerne.¹⁹ Nå stod Bibelen for tur.

Oppstarten av bibelprosjektet var direkte forbundet med haugianernes overtakelse av et trykkeri i Kristiansand.²⁰ I 1803 hadde Hans Bacherud på Hagues oppfordring kjøpt byens trykkeri, og nå ble hele bevegelsen engasjert for å få det opp å gå. Papir skulle forsynes av haugianernes papirmølle på Eiker, en ny faktor måtte ansettes (hvem kunne ta på seg den jobben, lurte Hauge), og flere bokstavyper til trykkingen måtte anskaffes.²¹ Hauge mente overtakelsen av trykkeriet åpnet for nye muligheter:

Dertil er ieg nu kommen i Betænkning om, at naar ieg havde kundet blevet stille noget Sted, saa [havde ieg] faaet uddraget af Bibelen de vigtigste [og] grundigste Lærdomme eller mærkværdigste Bøger og ud[e]lat de for vore Tider Unyttige, dertil gjort Anmærkninger over det som [Folk] ej hidtil forstaaer, saa de Mange som mangler Bibel, kunde da faa [den] med Forklaring lættre end nu, da vi trykker dem selv.²²

Hauges tanke var altså å lage en redigert og kommentert versjon av Bibelen. Bibelteksten skulle først forkortes ved å utelate «unyttige» deler. Den gjenværende teksten skulle deretter kommenteres for å lette forståelsen. Boken skulle altså være både bibel og forklaring. Denne kombinasjonen var ikke

¹⁷ En grundig redegjørelse for Haugebevegelsens tidlige år er Gundersen 2022.

¹⁸ Om Hauges mediestrategi, se Sodal og Dørum 2023: 27.

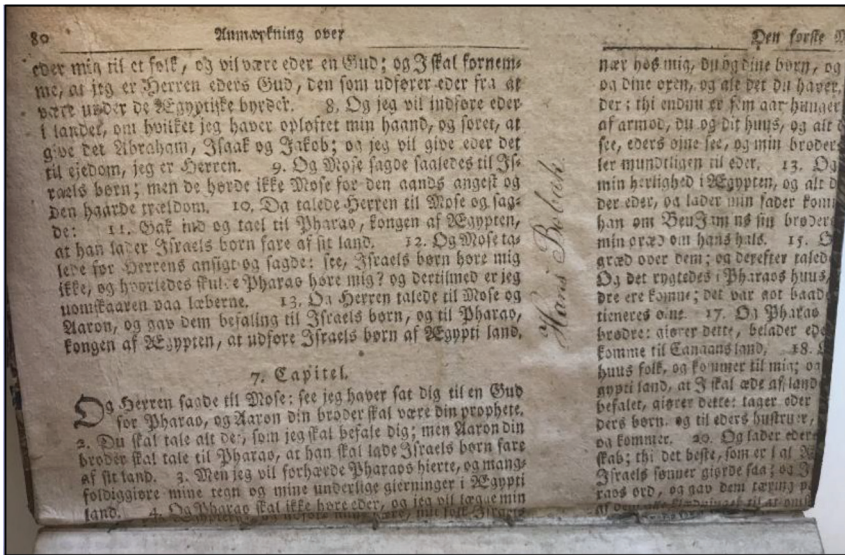
¹⁹ Henholdsvis *Den christelige Lære* [1800], Ording 1949b; *ibid.*; *De sande Christnes udvalgte Psalmebog* [1799], Ording 1951: 19–160 og *Betænkning til Guds Børns Samtale* [1803], *ibid.*: 199–246.

²⁰ Norborg 1966: 247.

²¹ Se blant annet brev fra Hauge til Hans Bacherud 2. mai 1803, Kvamen 1971: 187–188.

²² Brev fra Hauge til venner på Eiker 24. september 1803, Kvamen 1971: 212–213. Kvamens <...> er erstattet med [...] og indikerer tekst som ikke finnes i originalen.

enkel. På den ene siden kunne ikke Hauge trykke hele Bibelen; det hadde Vaisenhuset i København «privilegium» på.²³ Derfor måtte utgivelsen presenteres som en «Forklaring» til «Udtog af Bibelen», snarere enn en bibel. Hauge var heller egentlig ikke interessert i å gi ut hele Bibelen. Nettopp ved å utelate «unyttige» deler skulle den gjøres mer aktuell. Gjennom tekstutlatelser og forklaringer skulle Hauges bibel være en bok for å gi de allerede «enfoldig Troende» en bedre forståelse av Bibelens «grundigste Lærdomme».



Figur 2. Fragment fra Hauges bibel i innbindingen til Udtog af Kirke-Historien, eksemplar 13g144887. Fragmentet har sidetall øverst til venstre. Venstre kolonne har tekst fra 2 Mosebok 6 og 7. Kapittel 6 slutter med vers 13 og utelater v. 14–30 med liste over Moses og Aron sine forfedre. Høyre kolonne har tekst fra 1 Mosebok 45,10–22. Foto: Jostein Garcia de Presno.

På den andre siden var det jo nettopp Bibelen Hauge ville tilgjengeliggjøre «for de Mange som mangler Bibel». Da måtte nødvendigvis bibelteksten utgjøre en betydelig del av utgivelsen. I år 1800 hadde kanskje så få som 10 prosent av Norges befolkning egen bibel.²⁴ Hauge ville altså ikke bare gjøre Bibelen aktuell, han ville gjøre den tilgjengelig. Ifølge bibelselskaps historiker Åge Holter er det «helt utenkelig» at det på begynnelsen av 1800-tallet skulle være billigere å trykke Bibelen i Norge enn i Danmark.²⁵

23 Ottesen 1927: 64. Straffen for å utgi bibler eller ny-testamenter uten tillatelse var 2000 riksdaler.

24 Jf. Jostein Fets undersøkelse av skiftemateriale på Nordvestlandet, Fet 1995: 156.

25 Holter 1966: 8.

Likevel var det altså nettopp dette Hauge tok sikte på å gjøre. Det skulle oppnås gjennom egenprodusert råmateriale (klutepapir), egen teknologi (trykkeri), billig arbeidskraft (frivillige haugianere) og ikke minst nedkorting av bibelteksten. Planen var i teorien gjennomførbar, hvis de bare kunne få trykkeriet opp å gå.

Prosjektet viste seg snart å være mer utfordrende enn Hauge hadde sett for seg, både når det gjaldt utarbeidelse, trykking og finansiering. Høsten 1803 jobbet han på spreng med å utarbeide manuset, og allerede før jul hadde han «faret igiennem Bibelen til udi Esaias Profet». ²⁶ Likevel innrømmet han at alt skrivarbeidet tok tid, så «hele Vinteren behøvedes dertil». ²⁷ I tillegg var det problemer med driften av trykkeriet. Papirmøllen klarte ikke å levere nok papir, det tok tid å skaffe en ny faktor, og det var vanskelig å få tak i flere typer til trykkingen. ²⁸ De første utgivelsene fra trykkeriet etter at haugianerne hadde tatt over driften, var dessuten så fulle av feil at Hauge måtte oppfordre vennene til å vise «Fordrag» med resultatet. I januar 1804 reiste han selv innom Kristiansand for å hjelpe til med å få ut noen skrifter som var klare til trykking. Da arbeidet de «næsten Nat og Dag», kunne han rapportere. ²⁹

Det var også utfordringer med finansieringen. På grunn av store investeringer var Hauge våren 1804 i konstant behov for penger, samtidig som trykkekostnadene til Bibelen var beregnet til å ville bli «nogle tusinde Rigsdaler». Han oppfordret derfor velstående haugianere til å bidra. ³⁰ Muligens gjorde han også et prøvetrykk av *Anmærkninger* da han var i Kristiansand i januar nettopp med dette for øye, for å ha noe å vise fram til potensielle bidragsytere. ³¹ Fra Kristiansand reiste Hauge videre til Bergen, der han overvar bryllupet til datteren av Guttorm Haftorn. Hauge viste da fram sitt arbeid med Første Mosebok, antakelig et prøvetrykk, til brudens velstående far, og fikk napp: ³² Haftorn fant det «efter sin Formeening til Opbyggelse for sine Medmennesker», og lovet å skyte inn en pengesum til

26 Brev til venner 14. desember 1803, Kvamen 1971: 224. Se også brev til venner i Trondheim 1. juni 1804, Kvamen 1971: 252.

27 Brev fra Hauge til venner 25. november 1803, Kvamen 1971: 218.

28 Se blant annet brev fra Hauge til venner 14. desember 1803, Kvamen 1971: 224.

29 Brev fra Hauge til venner 24. januar 1804, Kvamen 1971: 230–231.

30 Brev til venner 14. desember 1803, Kvamen 1971: 224. Hauge foreslo blant annet at velstående haugianere kunne testamentere til «gudeligt Brug», og på den måten yte bidrag til Bibelen.

31 Formuleringen i avhøret av Haftorn kan tyde på at han har sett et prøvetrykk.

32 Brev fra Hauge 29. mars 1804, Kvamen 1971: 234. Trolovelseskontrakten mellom Elling Hansen og Marie Guttormsdatter, attestert av hennes far, ble senere konfiskert sammen med resten av Hauges bo i Bergen, RA/S-1151/D/L0003/bilag 186/A19.

utgivelsen.³³ Som Haftorn senere fortalte i avhør, mente han å ha gitt penger til trykking av *Anmærkninger over første Mose Bog*.

Hauge hadde på sin side fått den startkapitalen han trengte for å begynne trykkingen av Bibelen sin. I juli 1804 dro han derfor tilbake igjen til Kristiansand. Med seg hadde han manuskriptet til sin reviderte og kommenterte bibel, ferdig nok til at han kunne sette i gang trykkeprosessen. Sannsynligvis var det helt klart, for etter tre uker reiste Hauge videre til Jylland. På reisen skrev han «Fortalen» til utgivelsen, og sendte den stykkevis tilbake til trykkeriet. Her ga han uttrykk for at arbeidet med bibelmanuskriptet var avsluttet for hans del: «Nu haver ieg ei Kræfter, Visdom og Tid til mere at rette.»³⁴ Sammen med Hauges sedvane om å skrive fortalen til slutt, tyder formuleringen på at manuskriptet var ferdig utarbeidet.³⁵ Som med andre av Hauges brev, ble fortalen kopiert og distribuert blant haugianerne. Noen eksemplarer endte opp ved Hauges hovedkvarter i Bergen. Fortalen, som beviselig bestod av flere deler, ble registrert som «Bibel-Forklaringer» da Hauges bo ble konfiskert.³⁶

I Kristiansand var den utgående faktoren Peder Høeg foreløpig innleid til å stå for trykkingen, i mangel av en ny. Et fragment med tekst fra Andre Mosebok 12 brukt i innbindingen av *Christendommens Lærdomsgrunde 3. Hefte*, som ble trykt av Peder Høeg og utgitt før Hauge ble arrestert, tyder på at arbeidet var godt i gang allerede høsten 1804.³⁷ Selv om trykkingen av Bibelen gikk sin gang, gjorde mangelen på typer at arbeidet gikk sakte.³⁸ Utgivelsen ville kanskje likevel blitt fullført hvis trykkeriet hadde fått holde på uforstyrret, men i oktober 1804 ble Hauge arrestert.³⁹ Arbeidet stoppet da ganske raskt opp, om ikke av andre grunner så av mangel på penger. Hvor langt man kom med trykkingen, er usikkert, men i hvert fall til den

33 RA/S-1151/D/L0004/«Forhør optatt 16. Febr. 1807».

34 Ording 1953: 251. Se også brev til venner 5. desember 1803, Kvamen 1971: 221, der Hauge på lignende måte bruker ordet «rette» om arbeidet med Bibelen.

35 Hauge hadde for vane å skrive fortalene sine til slutt, Aarflot 1969: 153, note 155. Et av foreleggene til fortalen bekrefter at den ble skrevet på Jylland, Ording 1953: XXV.

36 At det var fortalen som ble konfiskert, bekrefte av at den ifølge protokollen var skrevet på Jylland. Hauge ser ut til å ha sendt fortalen til Norge stykkevis, noe som forklarer flertallsformen i protokollen, Rudvin 1954.

37 Det var vanlig å bruke makulatur i innbindingen av andre bøker. Grøndahl overtok som faktor i Bacheruds trykkeri 28. september 1804, Sommerfeldt 1912: 15. Manuset til *Christendommens Lærdoms Grunde* ble fullført av Hauge 23. juli, og trykkingen må ha blitt påbegynt omtrent samtidig med trykkingen av Bibelen. Dette fragmentet er i dag kun kjent gjennom omtale i Rudvin 1954.

38 Brev fra Hauge 6.–7. august 1804, Kvamen 1971: 275.

39 Restopplaget av det omstridte skriftet *De Eenfoldiges Lære* ble beslaglagt av politimesteren i Kristiansand 4. oktober, Hauge ble arrestert på Eiker 24. oktober, og boet hans i Bergen beslaglagt i begynnelsen av desember 1804, se Breistein 1955: 283.

sjette boken i Det gamle testamentet, noe som bevitnes av et fragment fra Josvas bok.⁴⁰

Hva som videre skjedde med den trykte materien er uvisst, men det mest sannsynlige er at den ble konfiskert på trykkeriet sammen med resten av Hauges skrifter etter at forbudet mot skriftene hans ble utstedt. Det var nemlig først flere år senere at fragmenter fra den ufullførte Bibelen ble brukt som innbinding igjen. Det skjedde i forbindelse med at Hauge skulle utgi en egen kirkehistorie. De fleste fragmentene av Bibelen er funnet som innbinding i Hauges *Udtog af Kirke-Historien*, som ble trykt av Christopher Grøndahl i Kristiania i 1822.⁴¹ Den enkleste forklaringen på dette, er at det først var på denne tiden Hauge hadde tilgang til den trykte materien igjen. Sammenhengen synes å være som følger.

I 1820 fikk Hauge tilbake bøker og materie som hadde blitt beslaglagt av politimesteren i Kristiansand i 1805 i forbindelse med rettssaken. Heri var nok også materien fra trykkingen av Bibelen. Det viste seg at det meste av den konfiskerte materien var i svært dårlig stand og ikke kunne utgis lenger. Derimot kunne den brukes til innbinding av andre bøker.⁴² Kort tid etter solgte Hauge gården sin Bakkehaugen til nettopp Christopher Grøndahl som akkurat hadde startet sitt eget boktrykkeri i Kristiania. Det ble avtalt at kjøpesummen delvis skulle betales ved trykking av Hauges skrifter.⁴³ Den nylig frigitte bibelmaterien kan altså ha blitt stilt til rådighet fra Hauges side som en del av avregningen for gården for å brukes i innbindingen av denne boken. I 1824 døde Hauge og *Udtog af Kirke-Historien* skulle vise seg å bli Hauges siste utgivelse. Det ble altså den siste anledningen til å bruke den gamle bibelmaterien, og etter 1822 er det ingen flere spor etter Hauges bibel.

Bibelen

Selv om Hauges bibel aldri ble utgitt, kan de gjenværende fragmentene fra trykkingen fortelle ganske mye om hvordan det endelige produktet ville blitt. En optelling viser at det totalt er registrert ti ulike fragmenter fra trykkingen, se tabell 1. Noen av disse er ikke lenger å finne og er nå kun kjent fra omtale. Felles for alle fragmentene er at de har blitt funnet

40 Se Rudvin 1954.

41 *Udtog af Kirke-Historien* [1822], Ording 1954. For ett av fragmentene er det kun registrert at boken var «i ei onnor haugiansk boksamling», Rudvin 1954.

42 Brev fra Hauge til O. P. Moe 13. juli 1820, Kvamen 1972: 320.

43 Sommerfeldt 1912: 91.

som forsats eller ettersats i innbindingen av andre utgivelser av Hauge. I forbindelse med denne undersøkelsen er det derfor gjort et landsdek-kende søk etter flere fragmenter i eksemplarer av innbundne utgivelser av Hauge fra tidsrommet 1804–1824, hos både fag- og folkebibliotek, museer, antikvarier og boksamlermiljø. Søket har ikke gitt noen flere treff. Selv om det naturligvis fremdeles kan dukke opp ett og annet eksemplar med fragmenter av Hauges bibel, er det lite trolig at det finnes særlig mange flere enn dem som allerede er kjent.

Ut ifra de få fragmentene som er kjent eller bevart, hva kan vi si om bibelen Hauge ville utgi? Bibelteksten i fragmentene følger Christian 7.s bibelutgave, som det er kjent at Hauge selv brukte.⁴⁴ Selv om Hauge også var fortrolig med andre danske oversettelser, ser det altså ikke ut til å ha resultert i en sjonglering mellom ulike tekstvarianter. Siden et viktig formål med utgivelsen var å kunne tilby en billigere bibel, ble flere bestrebelser gjort for å skjære ned på bokstørrelsen. Kapittelsummarier før hvert kapittel, som var vanlig i datidens bibelutgaver, ble kuttet ut. De fleste interne henvisninger (paralleller) ble utelatt, og de som ble beholdt, viser nesten utelukkende til nytestamentlige bøker.⁴⁵ Bibelteksten ble dessuten satt fortløpende i én kolonne per side, i stedet for som i Christian 7.s bibel i to kolonner og nytt avsnitt for hvert vers. Tekstkolonnen var 10 cm bred og 17 cm lang, med 1 cm marg på alle kanter, og var trykt i oktav.⁴⁶ Disse grepene var ikke bare plassbesparende; de gjorde også teksten lettlest og forskjellig fra oppsettet i en tradisjonell bibel. Dette siste kunne være viktig siden Hauge strengt tatt ikke hadde løyve til å utgi noen bibel.

Bokens tittel var ifølge fortalen planlagt å være *Oplysning om Livet og Døden i Tid og Evighet*, med undertittel *Udtog af Bibelen*.⁴⁷ Tittelformuleringen kan både ha hatt til hensikt å unngå anklager om ulovlig trykking av Bibelen, og å henlede leserens oppmerksomhet på skriftets overordnede hensikt, å gi kunnskap til frelse. Tittelens budskap ble også styrende for redigeringen av bibelteksten. Det var kun «det Fuldkomneste

44 Christian 7.s bibel var basert på en revisjon fra 1740 av den resen-svaningske oversettelsen fra 1607/1647.

45 I 1 Mos 1 har Hauge noen interne henvisninger, men allerede i fragmenter fra 1 Mos 40 er henvisningene helt utelatt.

46 Ett fragment inneholder tekst fra 1 Mos 45 på en side og 2 Mos 7 på neste side. Det er ca. 13 sider mellom, som viser at Bibelen må ha blitt trykt i oktavformat, slik som andre av Hauges skrifter. Oktav var et populært romanformat i samtiden, og ga 8 blad/16 sider per trykte ark. Et arbeidsbesparende grep var dessuten at venstre side hele tiden hadde overskriften «Anmærkning over», mens høyre side fikk overskrift som viste hvilken bibelbok teksten tilhørte, for eksempel «Josvæ Bog». Dermed var det bare overskriften over høyre side som trengte utskifting i trykkeprosessen.

47 Brev fra Hauge til venner 14. desember 1803, Kvamen 1971: 224. Se også fortalen, Ording 1953: 245.

af Alt i Bibelen» som skulle med, det som var «fornøden til Saligheds Kundskab». ⁴⁸ Ifølge fortalen ble dermed både gjentakelser (som i krønikebøkene og evangeliene) og slikt som ikke «kunde give nogen opmuntrende og lærerige Exempler» kuttet ut. ⁴⁹

Disse redigeringsprinsippene viser seg igjen i form av utelatte tekstbolker i flere av fragmentene, se figur 1. ⁵⁰ Flere ættelister ble for eksempel droppet; de ble neppe ansett å være verken nødvendige til «Saligheds Kundskab», «opmuntrende» eller «lærerige». Ifølge fortalen ble også store deler av budene i Mosebøkene kuttet ut. Resultatet ble en betydelig kortere bibeltekst. Mens Christian 7.s bibel brukte 196 sider fra Andre Mosebok 7 til Josva 11 (i en tekst som stort sett består av bud), brukte Hauges bibel kun 89 sider, selv om den inneholdt mindre tekstmengde per side. ⁵¹ Det var kun det Hauge mente ledet til frelse som var tatt med. Han inkluderte likevel noe av lovstoffet i Mosebøkene «som ey angaar vor Evangelie Lydighed», siden han mente det var «til Lærdom og Bestyrkelse og Rettelse». Dessuten var nok apokryfene tenkt å skulle være med, slik praksis var i datidens bibelutgaver. ⁵²

Redigeringen av bibelteksten fikk noen interessante konsekvenser i form av nye verse- og kapittelnummer. Etter tekstutelatelser ble versenummereringen fortsatt fortløpende fra forrige trykte vers. Dermed ble det introdusert nye versenummer etter tekstutelatelser i forhold til versenumrene i den offisielle Bibelen. Da for eksempel listen over Kains ætt i Første Mosebok 4,18–25 ble utelatt, ble det opprinnelige vers 26 til vers 18 i Hauges bibelutgave. Når tekstutelatelser gikk over et kapitelskille, ser dette ut til å ha resultert i at hele kapittelnummer ble droppet, og at resterende kapitler dermed fikk nye kapittelnummer. Rudvin beskriver at et fragment fra Josvas bok hopper fra 10,26 til 11,2, uten å angi det nye kapiteltallet. ⁵³ Kapitler kan også ha blitt kuttet ut i sin helhet, hvis innholdet ikke ble vurdert som «nyttig». Et annet fragment med tekst fra Første Mosebok 40 har overskriften «36. Capitel», se figur 2. Dette kan nettopp skyldes at enkelte

48 14. desember 1803, Kvamen 1971: 224.

49 Ording 1953: 248. Som eksempler på bøker med unødvendige gjentakelser nevner Hauge Mosebøkene, Dommerne, Samuelsbøkene, Kongebøkene, Krønikebøkene og evangeliene.

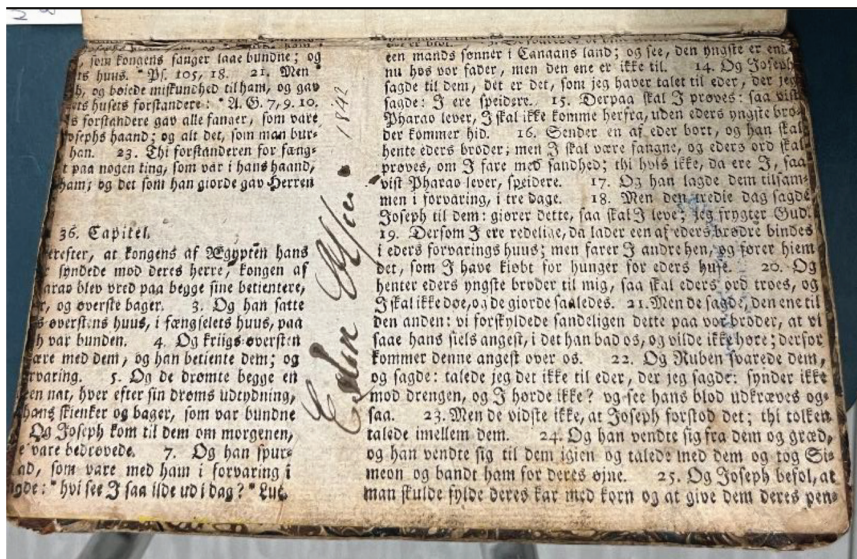
50 Ett fragment utelater 1 Mos 4,17–24 (Kains ætt) og 1 Mos 5,6–20 (deler av Adams ætt). Et annet utelater 2 Mos 6,14–30 (forfedrene til Moses og Aron).

51 I Christian 7.s bibel er 2 Mos 7 på s. 69, mens Jos 11 er på s. 265. I Hauges bibel er 2 Mos 7 på s. 80, mens Jos 11 er på s. 169.

52 Hauge leste selv apokryfene flittig og viser for eksempel eksplisitt til Sirak 12 i fortalen.

53 Jf. Rudvin 1954 om teksten i Jos 10–11.

tidligere kapitler av boken hadde blitt kuttet ut i sin helhet.⁵⁴ Dermed har de etterfølgende kapitlene fått ny nummerering.



Figur 3. Fragment av Hauges bibel i innbindingen til Utdrag av Kirke-Historien, eksemplar 86g010462. Venstre kolonne inneholder overskriften «36. Capitel», mens teksten under overskriften er fra 1 Mosebok 40. Høyre kolonne har tekst fra 1 Mosebok 42:13–25. Foto: Jostein Garcia de Presno.

En konsekvens av den endrede verse- og kapittelnummereringen, som sannsynligvis ikke var helt gjennomtenkt, var at de interne henvisningene som Hauge kopierte fra Christian 7.s bibel kunne risikere å vise til feil kapittel og vers i hans egen utgave. En annen konsekvens som derimot nok var svært bevisst, var at man ved første øyekast ikke ville legge merke til tekstredigeringen, som ville være vanskelig å få øye på med den kontinuerlige verse- og kapittelnummereringen. Inntrykket ville være at man leste en sammenhengende bibeltekst.

Til tross for alle utelatelser og plassbesparende tiltak ville Hauges bibel blitt svært stor. Bibelens bøker skulle, i motsetning til det Aarflot hevder, sannsynligvis utgis samlet. Flere fragmenter fra ulike bøker inneholder

⁵⁴ Et par aktuelle kandidater er fortellingen om Sikem og Dina som utgjør kapittel 34, og Esaus ætteliste som utgjør kapittel 36.

nemlig fortløpende paginering.⁵⁵ Ut ifra en opplysning hos Rudvin om at et fragment med Josva 11 hadde sidetall 169, ville Hauges bibel utgjort omtrent 1000 sider, hvis tekstutelatelsene var noenlunde jevnt fordelt gjennom hele Bibelen.⁵⁶ Dermed ville den blitt mer omfangsrik enn alle andre bøker han hadde utgitt; minst 100 sider større enn postillen hans, *Den christelige Lære*, som på grunn av størrelsen ble trykt i to bind. Kanskje var en tobindsutgivelse også planlagt for Bibelen.

Postillens to bind kostet til sammen 0,75 riksdaler uinnbundet, og Bibelen ville nok i beste fall ha kostet omtrent det samme.⁵⁷ Christian 7.s bibel kostet 1,25 riksdaler uinnbundet, så en viss besparelse var blitt oppnådd.⁵⁸ Men det hadde sin tydelige pris: De tusen sidene røper en betydelig forkortelse av bibelteksten fra Hauges side. Fragmentene vitner om at da trykkingen var kommet til Josva 11, hadde omtrent halvparten av bibelteksten blitt kuttet ut. Skriftstørrelsen som ble brukt, var såpass stor at utgivelsen ville blitt på nærmere 2000 sider hvis bibelteksten *ikke* var blitt forkortet.⁵⁹

Hauges forklaringer til bibelteksten har som nevnt vært gjenstand for en del oppmerksomhet tidligere.⁶⁰ Her skal kun nevnes et par momenter som angår mengden og typen av forklaringer. Fragmentene viser at Hauges «Anmærkninger» til bibelteksten kun forekom på enkelte sider, og at de var satt som fotnoter under bibelteksten. Kun to av ti kjente fragmenter ser ut til å ha inneholdt anmerkninger. Ifølge Hauge var det flere årsaker til at utgivelsen endte opp med så få. For det første mente han at det var bedre med få ord med «stor Grund», enn mange ord med «liden Grund».⁶¹ Dessuten var ikke formålet med utgivelsen «det Naturlige at oplyse».⁶² Tiden var knapp, og han hadde ellers «saa meget Timeligt»

55 2 Mos 7 står for øvrig på s. 80, og 2 Mos 12 på s. 89. Dette underbygges også av at tekst fra ulike bibelbøker er trykt på samme ark.

56 I 1787-utgaven av Christian 7.s bibel utgjør teksten fram til Jos 11 omtrent 17 % av biblens totale sidetall. Dersom 17 % tilsvare 169 sider, vil det totale sidetallet bli omtrent 1000. Sannsynligvis var tekstutelatelsene i Mosebøkene over gjennomsnittet på grunn av den store mengden lovstoff. Utgivelsen ville dermed trolig blitt på mer enn 1000 sider.

57 Brev fra Hauge til venner i Norge 30. august 1800, Kvamen 1971: 49. 0,75 riksdaler tilsvare 72 skilling.

58 Christian 7.s bibel kostet 5 mark eller 1,25 riksdaler uinnbundet.

59 Teksten på en side i Hauges bibel utgjør ca. 75–80 % av tekstmengden på en side av Christian 7.s bibel-utgave fra 1787, som var på 1557 sider totalt.

60 Om Hauges skriftfortolkning, se Aarflot 1966: 236–242, 1969: 202–204.

61 Ifølge *Fortalen*, Ording 1953: 250.

62 Ording 1953: 251.

å drive med i sitt kall. Dessuten ville jo mange forklaringer bidra til å forstørre og dermed fordyre sluttproduktet. Å kommentere bibelteksten kunne for øvrig være problematisk i seg selv. Hauge kunne jo ikke de bibelske grunnspråkene. Han innrømmet også at det hadde vært en fordel å kjenne den palestinske geografien bedre. Endelig advarte jo Bibelen selv mot å «legge noe til» bibelteksten.⁶³ For Hauge var likevel det største tankekorset at forklaringene kunne misbrukes av «de Falske eller Fornuftviise», så de ikke ville være «saa gode at overbevise».⁶⁴ Av alle disse grunnene bestod derfor sluttproduktet nesten utelukkende av ren bibeltekst.

Hauges betenkninger med å offentliggjøre sine forklaringer var helt i samsvar med bibelsynet hans, nemlig at Bibelens sanne budskap ikke var tilgjengelig gjennom universitetsstudier, men kun gjennom Guds ånds veiledning. Denne veiledningen mente han selv å ha fått del i, og bibelforklaringene gikk altså i stor grad ut på å frambringe denne skjulte, guddommelige meningen av teksten.⁶⁵ En slik lesing av Bibelen innebar både allegoriserende og typologiske tolkninger. Profetier måtte for eksempel ikke forstås utelukkende ut ifra «kiødelig Fornuft», men måtte tolkes med hensyn til samtiden. Mye i Bibelen var dessuten av to ulike «slag», mente Hauge, nærmere bestemt onde og gode, og teksten måtte leses med dette for øye.⁶⁶ Et eksempel på en av Hauges allegoriserende forklaringer over to slags mennesker, onde og gode, finnes i en forklarende note til Første Mosebok 6,2:

Guds Sønner kaldes de Igjenfødte, men de skab[ede] og Vantro kaldes allene Mennesker, saa var [det] da de Vantro eller [v]erdslige Menneskers Døttre som drog Guds Sønners Hjerter og de tog sig Hustruer efter Kjødets Lyst.⁶⁷

Det vanskeligste å forklare syntes Hauge likevel var lignelsene. Deres guddommelige mening kunne nok «erindres i Aanden»; vanskeligere var det å uttrykke den «i klare Ord».⁶⁸

63 Jf. Åp 22:18–19.

64 Ording 1953: 249.

65 Sødal & Dørum 2023: 28.

66 Ording 1953: 251.

67 Fragment i innbinding av *Udtog af Kirke-Historien*, eksemplar NA/A a8353/si på Nasjonalbiblioteket.

68 Ording 1953: 250.

Bakgrunn og motivasjon

Vanligvis hører hvorfor-spørsmål til noe man drøfter innledningsvis. Her har det derimot vært nødvendig først å finne ut hva det var Hauge søkte å utgi. Når det nå er etablert så godt det lar seg gjøre ut ifra tilgjengelige kilder, går det an å spørre hvorfor Hauge ville utgi en redigert bibel med forklaringer, utover at mange manglet bibel. Fra et aktørperspektiv må bibelprosjektet sees i sammenheng med den bevisstgjøringen Hauge selv hadde vært gjennom. Ifølge eget utsagn leste han i vekkelsens begynnelse først og fremst i Det nye testamentet, som litteraturforsker Jostein Fet så treffende har kalt «pietismens bok».⁶⁹ Men etter hvert ble han i økende grad opptatt av sammenhenger i Bibelen som helhet, mellom Det gamle og Det nye testamentet.⁷⁰ Det var disse sammenhengene han ønsket å dele med andre. Derfor var det Bibelen som et sammenhengende hele han ville utgi.

Dette var ikke uproblematisk. Hvis Det nye testamentet kan kalles pietismens bok, kan Bibelen kalles prestens bok.⁷¹ Som eneveldets autoriserte religionslærer var presten ansvarlig for å forklare Guds ord.⁷² Det var altså ikke bare det at Bibelen var dyr å kjøpe som gjorde den såpass sjelden i norske hjem. Det var også en utbredt oppfatning av at den ikke måtte leses uten veiledning. Derfor var det ikke bibler, men først og fremst forklaringer i form av postiller, som ble lest hjemme.⁷³ Gjennom postillen var prestens forklaring tilgjengelig, selv når det ikke var gudstjeneste. Hauge var ikke uenig i at Bibelen trengte forklaring. Han ville rett og slett gi en annen forklaring enn prestens. Dette sees tydelig av Hauges tidligere utgivelser, som postill, salmebok og bønnebok. De var alle sammen Hauges egne versjoner av kirkens bøker; de inneholdt alle Hauges budskap. I Hauges arsenal av utgivelser for de vakte var det bare Bibelen som manglet.

69 Ording 1952: 140. Om Det nye testamente som pietismens bok, se Fet 1995: 155, 2015: 48.

70 I *Anviisning til nogle Mærkelige Sprog i Bibelen* [1798] og *Tillæg til Bibelanviisningen* [1800–1801], Ording 1948: 85–146, listet han for eksempel opp bibelvers som han hadde merket seg og som han var opptatt av å forstå. Her trakk han i like stor grad fram vers fra Det gamle testamente som fra Det nye.

71 Fet 1995: 154.

72 Se for eksempel konventikkelplakatens formulering om dette. Bach-Nielsen 2019: 85.

73 Fet 1995.

Tabell 1. Oversikt over kjente fragmenter av Hauges bibel.

Nr.	Fragment- plassering	Eier	I hvilken bok	Trykt tekstutdrag	Faktisk tekst- utdrag	Tekst- utelatelser	Anmerking ved Hauge	Annet
1	Løst ark, tidligere brukt som forsats	NB	NA/A a 8353/si, strekkode 87ga85397	Forside: 1 Mos 1,1–14. Bakside: 1 Mos 1,15–31.	Forside: 1 Mos 1,1–14. Bakside: 1 Mos 1,15–31.	Ingen	Til 1 Mos 1,3.	Stempel: Bibl. Univers. Freder. Bakside har sidetall 2.
2	Løst ark, tidligere brukt som forsats	NB	NA/A a 8353/si, strekkode 87ga85397	Forside: 1 Mos 4,8–18 og 5,1–9. Litt av neste kolonne vises også, med tekst fra 1 Mos 7,6–24. Bakside: 1 Mos 5,10–16; 6,1–7. Litt av neste kolonne vises med tekst fra 1 Mos 6,7–22 og 7,1–2.	Forside: 1 Mos 4,8–16, 25–26 og 5,1–5,21–24. Bakside: 1 Mos 5,25–32 og 6,1–7.	1 Mos 4,17–24 og 1 Mos 5,6–20.	Til 1 Mos 6,2–3, 6 på baksiden.	Bakside påtegnet: «Tilhører mig Thor Agnes 1843» og ordet «Magister».
3	Løst ark, tidligere brukt som forsats	NB	NA/A a 8353/si, strekkode 87ga85397	Forside: 1 Mos 11,30–31 som fortsetter med 12,7:1– 7. Bare venstremargen av teksten er bevart.	Ett vers av 1 Mos 11 har blitt utelatt, ukjent hvilket.	Ingen	Ingen	
4	Forsats	NB	Udtog af Kirke-Historien [1822], eksemplar NA/A a8327/si, strekkode 86g010462	Venstre kolonne: 1 Mos 35,20–23 og 36,1–7. Høyre kolonne: 1 Mos [38],13–25	Venstre kolonne: 1 Mos 39,20–23 og 40,1–7. Høyre kolonne: 1 Mos 42,13–25.	Ingen	Ingen	Påtegnet «Esten Olsen 1842». Boken inneholder ti håndskrevne sider i stedet for forord.
5	Ettersats	NB	Udtog af Kirke-Historien [1822], eksemplar NA/A a8327/si, strekkode 86g010462	Samme som forsats	Samme som forsats	Ingen	Ingen	

(forts)

Tabell 1. (forts)

Nr.	Fragment-plassering	Eier	I hvilken bok	Trykt tekstutdrag	Faktisk tekst-utdrag	Tekst-utelatelser	Anmerking ved Hauge	Annet
6	Forsats	NB	Utdrag af Kirke-Historien [1822], eksemplar NA/A 1992:21303/si, strekkode 13g144887	Venstre kolonne: 2 Mos [6], 7–13 som fortsettes med 7,1–5 Høyre kolonne: 1 Mos 45,10–22.	Venstre kolonne: 2 Mos 6,7–13 og 7,1–5. Høyre kolonne: 1 Mos 45,10–22.	2 Mos 6,14–30	Ingen	Påtegnet: «No. 26 Hans Støen(?)»
7	Ettersats	NB	Utdrag af Kirke-Historien [1822], eksemplar NA/A 1992:21303/si, strekkode 13g144887	Samme som over, men med venstre kolonne komplett.	Samme som over	Samme som over	Ingen	Påtegnet: «Hans Bobak». Viser sidetall 80 over venstre kolonne.
8	For-/ettersats	Ukjent	Christendommens Lærdoms Grunde, Hefte 3 [1804].	Tekst fra 2 Mos 12	Tekst fra 2 Mos 12	Ukjent	Antakelig ingen	Kilde: Ola Rudvin. Med sidetall 89. Siden er avkuttet nederst.
9	For-/ettersats	Ukjent	En annen bok (Rudvin). Ifølge Aarflot befinner den seg i Heggveitsamlingen, men der er den ikke å finne lenger.	Tekst fra 5 Mosebok	Tekst fra 5 Mosebok	Ukjent	Antakelig ingen	Kilde: Ola Rudvin og Andreas Aarflot.
10	For-/ettersats	Ukjent	Utdrag af Kirke-Historien [1822], et eksemplar som tilhørte Rudvin.	Josva 9–10	Jos 9–11	Jos 10,27–11,1	Antakelig ingen	Kilde: Ola Rudvin.

Av de to elementene ved Hauges bibelprosjekt, redigering og kommentering, var Hauges forklarende kommentarer likevel det minst radikale. Helt siden 1500-tallet hadde bibler i Danmark-Norge blitt utgitt med forklaringer og summarier for å hjelpe leseren til den rette forståelse av teksten.⁷⁴ Selve aktiviteten med å kommentere bibelteksten var altså ikke ny. Selv «fortaler» til Bibelen, som den Hauge skrev, var en godt etablert sjanger fra før.⁷⁵ Det måtte riktignok en viss selvbevissthet til for en lekmann til å ta prestens plass og skrive forklaringer til Bibelen. Men selvbevissthet hadde visselig Hauge: «Af mig selv er ieg ikke udgaaet», forsikret han leserne om i fortalen.⁷⁶ Med andre ord mente han at det stod en høyere autoritet bak forklaringene.

Å gi seg til å redigere selve teksten i bøkene bok var derimot mye mer radikalt. Riktignok hadde det blitt gjort i oldkirken, med Tatians *Diatessaron*, og Markions renskede kanon.⁷⁷ Også den norrøne *Stjórn* var mer en historiebibel enn en vanlig bibel, med utvalgt fortellingsstoff fra Mosebøkene.⁷⁸ Senere, på 1500-tallet, hadde også Luther stilt spørsmål ved den etablerte bibelteksten ved å bestride det kanoniske utvalget av bøker i Det nye testamentet.⁷⁹ Hauges egen røde tråd i redigeringsarbeidet, at Bibelen skulle gi opplysning om liv og død, minner mye om nettopp Luthers kanonprinsipp, «det som driver på Kristus». Reformasjonen må sann sett sees som en viktig bakenforliggende forutsetning for Hauges tekstredigering. Men siden den gang hadde Bibelens status blitt styrket i Danmark-Norge. Eneveldet hadde blitt grunnlagt nettopp på ortodoksens dogme om Guds «hellige og sande ord», og det var kongens ansvar å beskytte det mot alle forsøk på vranglære.⁸⁰ Noe mer enn luthersk freidighet måtte ligge til grunn for prosjektet. Hva var det som fikk Hauge til å tillate seg å redigere «Den gandske hellige Skriftes Bøger» helt på egen hånd på begynnelsen av 1800-tallet?

Den beste forklaringen er nok at Hauges bibelredigeringsprosjekt var både tidsriktig og moderne. Når Hauge redigerte Bibelen etter egen preferanse, drev han med mye av det samme som rasjonalistiske

74 Bach-Nielsen 2019: 93–94.

75 Disse ble særlig populære under pietismen, Bach-Nielsen 2019: 235.

76 Ording 1953: 247.

77 Metzger 1987: 90–99.

78 Astås 2010: 200–201.

79 Luthers kanonprinsipp, «det som driver på Kristus», ledet ham til å stille spørsmål ved blant annet Jakobs brev og Johannes Åpenbaring som kanoniske bøker, Jensen 1982.

80 Den af Kong Frederik III under 14. November 1665 underskrevne Kongelov; Norske Lov 2-1-1.

teologiprofessorer i Danmark, britiske misjonærer i Karibia og en opplyst amerikansk president gjorde på omtrent samme tid. De danske professorene lagde egne oversettelser av utvalgte bibeltekster for å gjøre dem lettere å forstå i en ny tid.⁸¹ De britiske misjonærene valgte ut 232 av Bibelens 1189 kapitler til en «slavebibel», og sørget for å utelate tekst som kunne inspirere slavene til opprør.⁸² Og Thomas Jefferson klippet bokstavelig talt ut det han mente var overtroiske mirakelfortellinger fra sitt ny-testamente for å gjøre den mer egnet for sin samtid.⁸³ I bunn og grunn var ikke Huges bibelredigering så veldig forskjellig fra disse andres. Også han gjorde Bibelen mer egnet for sin målgruppe. Også han tok vekk deler han mente ikke passet.

Ettertiden har likevel sett disse redigeringsprosjektene i svært ulikt lys. Hauge har gjerne blitt ansett som en bibeltro pietist, mens professorene, misjonærene og Jefferson har blitt stemplet som rasjonalister og imperia- lister. I praksis gjorde de likevel mye av det samme. Både pietismen og rasjonalismen var reaksjoner på ortodoksiens verbalinspirasjonslære og fastspikrede bibeltekst. Begge retningene var opptatt av Bibelen som et levende dokument som tjente en høyere hensikt, slik Luther og redaktøren av *Stjórni* i sin tid også hadde vært.⁸⁴ For pietistene lå vekten på en ektefølt tro og endret livsførsel, mens rasjonalistene ivret for fjerning av overtro og oppfostring i kristne dyder. I redigeringsarbeidet vandret Hauge i takt med sin opplyste samtid når han ville utgi en redigert bibel, selv om han med sin pietistiske frelsesforståelse valgte ut andre deler enn rasjonalistene. Derfor bør den planlagte utgivelsen hans anerkjennes for det den i realiteten var, en bibel. Han ville utgi en levende bibel som skulle gi opplysning om livet og døden i tid og evighet.

Avslutning

Huges bibelprosjekt var ikke bare moderne, det var også svært vågalt. Allerede før han ble arrestert, hadde myndighetene snappet opp at Hauge holdt på med en form for bibelutgivelse.⁸⁵ I den lange rettssaken som etterfulgte arrestasjonen, kom anklager om at Huges lære var avvikende og

81 Bach-Nielsen 2019: 259–261.

82 Den såkalte *Slavebibelen*, Select parts of the Holy Bible: For the use of negro slaves, in the British West-India Islands 1807.

83 Jf. Thomas Jeffersons ny-testamente fra 1820, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, Blessing 2013.

84 «*Stjórni* I er et didaktisk verk, det skal både underholde og formidle viktig kunnskap», Astås 2010: 206.

85 Biskop Jens Bloch i Kristiansand rapporterte til Danske kanselli i 1804 at Hauge allerede hadde utgitt et «Forsøg til en Oversættelse af Bibelen, Christiansand 1804», RA/S-1151/D/L0004/bilag 89.

skadelig. Aktor brukte Hauges påståtte skadelige lære som krumtapp i sin bevisførsel, og flere av Hauges skrifter ble trukket fram som bevis.⁸⁶ Bibelen hans ble aldri nevnt, siden den ikke hadde rukket å se dagens lys. Det kunne nok Hauge være glad for. I den endelige dommen ble Hauge frifunnet for anklagene om læremessige avvik. Hadde han rukket å få utgitt sin redigerte bibel før rettssaken, kunne nok resultatet fort blitt et annet.

Om Hauges bibelmanuskript overlevde rettssaken, slik det er spekulert i ovenfor, var det nok lite aktuelt for Hauge å ta opp igjen trykkeprosessen etter dommen. Økonomisk ville det bli en kostbar utgivelse. Han husket kanskje også de mange utfordringene med trykkingen. Viktigst var nok likevel at det ikke akkurat ville være strategisk å utgi en redigert og kommentert bibel hvis man ønsket at bevegelsen skulle aksepteres av samfunnet og kirken.⁸⁷ Hauge gjorde i hvert fall aldri noe nytt forsøk på å utgi sin redigerte og kommenterte bibel. I stedet ble han en ivrig støttespiller for Det norske bibelselskap da det ble stiftet i 1816. «Udtogets» og «privilegiets» tid var forbi, nå skulle hele Bibelen ut til folket.

Forfatterbiografi

Jostein Garcia de Presno er førsteamanuensis i kristendomshistorie ved Institutt for religion og livssyn ved Høgskulen i Volda. Garcia de Presno har i fleire år forska på Haugebevegelsen.

Litteratur

- Astås, R. (2010). *Et bibelverk fra middelalderen: Studier i Stjórn I* (2. utg.). R. Astås nettdistribusjon ved Høgskolen i Vestfold.
- Bach-Nielsen, C. (2019). *Bibelen i Danmark: 500 års kirke- og kulturhistorie*. Bibelselskabets Forlag.
- Bang, A. C. (1874). *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid: En Monografie*. Dybwad.
- Blessing, T. H. (2013). Revolution by other means: Jefferson, the Jefferson Bible, and Jesus. I M. DiPaolo (Red.), *Godly heretics: Essays on alternative Christianity in literature and popular Culture* (s. 25–42). McFarland & Company.
- Breistein, D. (1955). *Hans Nielsen Hauge, «Kjøbmand i Bergen»: Kristen tro og økonomisk aktivitet*. Grieg.
- Fet, J. (1995). *Lesande bønder: Litterær kultur i norske allmugesamfunn for 1840*. Universitetsforlaget.
- Fet, J. (2015). *Den gløynde litteraturen*. Samlaget. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2021072148619
- Garcia de Presno, J. (2021). En anklage om skadelig lære i rettssaken mot Hans Nielsen Hauge. *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap*, 75(1–2), 157–174. <https://hdl.handle.net/11250/3023945>

86 Garcia de Presno 2021: 167.

87 Garcia de Presno 2023: 129–132.

- Garcia de Presno, J. (2023). Er det den konfliktskapende eller fredssøkende Hauge som bør minnes? I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (s. 117–139). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch6>
- Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne: 1: 1795–1799: Enevelde og undergrunn*. Cappelen Damm.
- Holter, Å. (1966). *Det norske bibelselskap gjennom 150 år*. Grøndahl. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2010102505089
- Jensen, O. J. (1982). «Christum treyben» i Luthers fortaler til Det nye testamente i 1522. *Tidsskrift for teologi og kirke*, 53(1), 37–52.
- Kvamen, I. (Red.). (1971). *Brev frå Hans Nielsen Hauge: 1*. Lutherstiftelsen.
- Kvamen, I. (Red.). (1972). *Brev frå Hans Nielsen Hauge: 2*. Lutherstiftelsen.
- Metzger, B. M. (1987). *The Canon of the New Testament*. Clarendon Press.
- Nasjonalbiblioteket. (2021). *Finnes de siste puslespillbitene til Hans Nielsen Hauges bibel?* [Video]. YouTube. \ <https://youtu.be/42qBKmxmxPM>
- Norborg, S. (1966). *Hans Nielsen Hauge: biografi: 1771–1804*. Cappelen.
- Norborg, S. (1970). *Hans Nielsen Hauge: biografi: 1804–1824*. Cappelen.
- Ording, H. N. H. (Red.). (1948). *Hans Nielsen Hauges skrifter: 2*. Andaktsbokselskapet.
- Ording, H. N. H. (Red.). (1949a). *Hans Nielsen Hauges skrifter: 3* (Bd. 1). Andaktsbokselskapet.
- Ording, H. N. H. (Red.). (1949b). *Hans Nielsen Hauges skrifter: 3* (Bd. 2). Andaktsbokselskapet.
- Ording, H. N. H. (Red.). (1951). *Hans Nielsen Hauges skrifter: 4*. Andaktsbokselskapet.
- Ording, H. N. H. (Red.). (1952). *Hans Nielsen Hauges skrifter: 6*. Andaktsbokselskapet.
- Ording, H. N. H. (Red.). (1953). *Hans Nielsen Hauges skrifter: 5*. Andaktsbokselskapet.
- Ording, H. N. H. (Red.). (1954). *Hans Nielsen Hauges skrifter: 8*. Andaktsbokselskapet.
- Ottesen, C. (1927). *Det kgl. Vaisenhus gennem to hundrede Aar*. Det kgl. Vaisenhus.
- Pettersen, H. (1972). *Bibliotheca Norvegica. Bind 1: Norsk Boglexikon 1643–1813. Beskrivende Katalog over Bøger trykte i Norge i Tidsrummet fra Bogtrykkerkunstens Indførelse til Adskillelsen fra Danmark*. Rosenkilde og Bagger. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2012030508059
- Rudvin, O. (1954, 4. april). Kor mykje vart det prenta av «Bibelforklaringen» til Hans Nielsen Hauge? *For Fattig og Rik*. <https://www.nb.no/items/230107b04657c3f6307626632417086e?page=5&searchText=%22Anm%C3%A6rkning%20over%20den%20f%C3%B8rste%20mosebog%22>
- Select parts of the Holy Bible: For the use of negro slaves, in the British West-India Islands*. (1807). Law and Gilbert.
- Sommerfeldt, W. P. (1912). *Grøndahl & Søn's boktrykkeri og bokhandel i hundrede aar*. Grøndahl & Søn. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2006120101075
- Sødal, H. K. & Dørum, K. (2023). Hans Nielsen Hauge. I H. K. Sødal (Red.), *Kristne strateger* (s. 22–31). Cappelen Damm Akademisk.
- Thuesen, A. (1927). *Beslaglagte og supprimerte bøker i den norske litteratur*. Bibliofilklubben. https://www.nb.no/items/URN:NBN:no-nb_digibok_2014031108093?page=77
- Thuesen, A. (1942). *Forsvundne bøker*. Damm. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2014012208042
- Unger, C. R. (1862). *Stjorn: Gammelnorsk bibelhistorie*. Feilberg & Landmark. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2021102005026
- Aarflot, A. (1966). Skriftsynet i norsk lekmanstradisjon i det 19. århundre. I O. Øystese (Red.), *Bibelsyn og bibelgransking* (s. 231–261). Nomi.
- Aarflot, A. (1969). *Tro og lydighet: Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*. Universitetsforlaget.

KAPITTEL 8

«Ak! Aleine sit ho, den folkerike byen»: Akrostikon og traumelitterært språk i Klagesongane

Aleksander Krogevoll Høgskulen i Volda
Irene Garnes Hareide Nynorsk kultursentrum

Abstract: This chapter explores the use of acrostic and trauma aesthetic language in the Book of Lamentations and Norwegian translations of Lamentations. The five poems in Lamentations are interpreted as expressions of the trauma experienced due to the Babylonian destruction of Jerusalem and the subsequent Exile. The first four chapters of Lamentations are acrostic poems, each verse beginning with a successive consonant of the Hebrew alphabet. The fifth chapter builds on the number of letters in the Hebrew alphabet. The structural form of the alphabet, though not preserved in Norwegian translations, is analyzed as a significant literary device for narrating trauma. The chapter examines the use of acrostics in Lamentations considering contemporary theories on trauma and narrative, reflecting on linguistic expressions of pain and violence across different historical contexts. The central research question is: How is the acrostic an important trauma aesthetic device, and what implications does preserving the acrostic form in translations of Lamentations have for modern readers?

Keywords: Lamentations, acrostic, trauma literature, trauma theory, biblical poetry, biblical translation

Sitering: Krogevoll, A. & Hareide, I. G. (2025). «Ak! Aleine sit ho, den folkerike byen»: Akrostikon og traumelitterært språk i Klagesongane. I A. Krogevoll, M. Nygaard & K.-W. Sæther (Red.), *Bruk av Bibelen i fellesskap* (Kap. 8, s. 161–180). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/cdf.276.ch8>

Lisens: CC-BY-NC-ND 4.0

Introduksjon

Klagesongane byrjar med eit sukk. Dei fem songane i denne boka let seg lesa som eit uttrykk for traumet til dei som overlevde Babylons øydelegging av Jerusalem, tempelet og bortføringa av byens innbyggjarar i eksil. Klagesongane består av fem kapittel, der dei fyrste fire kapitla er ein type akrostikon dikting der kvart vers (kvart tredje vers i Klag 3) byrjar på ein ny konsonant i det hebraiske alfabetet. Omsett til nynorsk kan ein altså tenka seg at teksten byrjar slik: «Ak! Aleine sit ho, den folkerike byen».¹ Sjølv om denne forma ikkje er bevart i andre norske omsetjingar av Bibelen, vil dette kapittelet tilby ei ny omsetjing av Klagesongane 1 som tek vare på forma i originalen (sjå vedlegg). Akrostikonet blir tolka som eit viktig litterært grep som er brukt for å skapa ei forteljing om traumet. Kapittelet ser på bruken av akrostikon i Klagesongane i ljøs av nyare teoriar om traume og narrativ og reflekterer over språklege uttrykk for vonde og valdsamme hendingar på tvers av ulike historiske kontekstar. Problemstillinga for kapittelet er: *På kva måte er akrostikon eit viktig traumelitterært grep, og kva kan det bety for den moderne lesaren om ein bevarer akrostikon i omsetjinga av Klagesongane?*

Historisk kontekst for Klagesongane

I 587 fvt. fall Jerusalem og Juda under dei valdsamme angrepa frå hæren til Kong Nebukadnesar II av Babylon. Sjølv om Babylon aldri er nemnt med namn, er konsensus blant forskarar at Klagesongane er skrivne som eit svar på det religiøse, militære og politiske traumet innbyggjarane i Jerusalem og Juda opplevde i dei gjentekne angrepa frå den babylonske hæren mellom 597 og 582 fvt. (Goldingay, 2022, s. 25). Bakgrunnen for dei babylonske herjingane vert fortalt i 2. Kongebok 24–25, 2. Krønikebok 36 og Jeremia 52. Der desse bøkene skildrar historiske fakta om Judas fall, gjev Klagesongane innblikk i nokre av dei dramatiske lagnadane til dei som overlevde Babylons herjingar med Sion. Klagesongane vitnar mellom anna om Judas unge jenter og gutar som vart ført i eksil (Klag 1,18), og kjærlege kvinner som drap eigne barn for å overleva (Klag 4,10). Klagesongane er traumelitteratur.

Traumelitteratur vert i denne samanhengen definert vidt som litteratur som har traume som tema. Ordet *traume* kjem frå gresk og betyr «sår» eller ei form for skade på kroppen. Frå rundt 1860 og fram til i dag har omgrepet

1 Eiga omsetjing. Andre omsetjingar er henta frå *Bibel 2024* med mindre anna er opplyst.

utvikla seg i ein europeisk og amerikansk kulturkontekst til primært å visa til psykiske skadar på einskildmenneske og samfunn. Når me her brukar ordet traume, er det med eit medvit om at dette er vår tids språk som me brukar for å omtala og fortolka historiske hendingar. Me meiner likevel at omgrepet, brukt med atterhald om det historisk omskiftelege, kan opna for å drøfta og reflektera over bruken av akrostikon som traumelitterært grep i Klagesongane.²

Jeremia vart tradisjonelt sett på som forfattar av Klagesongane. Jeremias kopling til Klagesongane kjem allereie fram i Septuaginta (LXX) sin introduksjon til Klagesongane.³ Likevel vil dei færraste bibelforskarane hevda at Jeremia stod bak Klagesongane på grunn av dei stilistiske og teologiske skilnadane mellom Klagesongane og Jeremias bok (Granerød, 2022, s. 31–33). Det mest utbreidde synet blant moderne forskarar er at boka er eit verk av fleire forfattarar på grunn av skilnadane i språk og stil mellom kapitla. Klagesongane vart skrivne i perioden etter øydelegginga av Jerusalem i 587 fvt., men før dei fyrste i eksilet returnerte til Sion i 538 fvt. (Assis, 2022, s. 46). Likevel er komposisjonshistoria uklår. Dei fleste kommentatorane meiner at dei såkalla *'ékâ*-kapitla (Klag 1; 2; 4) utgjorde den fyrste samlinga av enkelt-dikt. Granerød presenterer eit mogleg scenario for komposisjonshistoria, der kapittel 2, med sitt fokus på Jahve som ansvarleg for øydelegginga av Jerusalem, vert rekna som den eldste delen av boka. I den neste fasen vart kapittel 1 og 4 lagt til i det som utgjorde ei samling av dikt som byrjar med ordet *'ékâ*, «Ak!». Etter kvart vart Klagesongane 3, med sitt fokus på Jahves rettferd, lagt til som motvekt til *'ékâ*-kapitla sitt fokus på lidingsmatikken (Granerød, 2022, s. 53). Boka vart slutført ved at kapittel 5 vart lagt til samlinga av akrostiske dikt.

Akrostisk diktning og Klagesongane

Akrostikon er ein eldgamal poetisk tradisjon som kan sporast heilt tilbake til akkadisk diktning i Mesopotamia i det 7. hundreåret fvt. (Brug, 1990, s. 293–296; Soll, 1992, s. 58). Akrostikon betyr «byrjinga av ei linje» som

2 Traumeomgrepet blir definert i tråd med nyare kultur- og litteraturvitskapelege teoriar, som har lagt vekt på at omgrepet er komplekst; det er historisk omskifteleg, verdiladd, og det blir brukt innanfor fleire fagfelt. For vidare diskusjon av traumeomgrepet sjå til dømes Hareide (2023); Bond & Craps (2020); Davis & Meretoja (2020).

3 LXX: «ΚΑΙ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ, καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι, ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησε τὸν θρήνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ, καὶ εἶπε,» omsett til engelsk av Lancelot Charles Lee Brenton: «And it came to pass, after Israel was taken captive, and Jerusalem made desolate, that Jeremias sat weeping, and lamented with this lamentation over Jerusalem, and said:» Brenton (1870).

kjem av at eit akrostisk dikt har som kjenneteikn at den fyrste bokstaven / det fyrste teiknet i kvar verselinje (*cola*), kvart verselinjepar (*couplet*) eller kvar strofe (*stanza*) dannar eit namn, ei setning eller eit alfabet. I tillegg finst det nokre døme på akrostikon der det er teiknet/bokstaven i midten eller på slutten som stavar eit namn / ei setning (Brug, 1990, s. 284). Namnet, setninga eller alfabetet vert fyrst synleg når ein les dei fyrste bokstavane i diktet vertikalt. Det finst ulike typar akrostiske dikt, som visdomsdikt, hymner og bønner, og ein finn også bruk av akrostikon i moderne dikting, som i *Alfabet* av Inger Christensen (1981). Det er fleire grunnar til at forfattarar har nytta akrostikon som eit litterært verkemiddel. Det kunne verta nytta for lettare å hugsa teksten, for å gje teksten ei form for «magisk kraft» eller for å skapa ein heilskap i komposisjonen, der fyrste og siste bokstav i alfabetet markerer ein tydeleg start og slutt på teksten (Dobbs-Allsopp, 2000, s. 14; Assis, 2007, s. 712–721). Ettersom akrostikon er noko du ser når du les teksten, så var bruken truleg primært meint for lesarane og ikkje lyttarane av teksten (Watson, 1985, s. 191). Dette er grunnar som er allmenne og ikkje spesifikke for Klagesongane (Assis, 2022, s. 5–8).

Dei fyrste fire kapitla i Klagesongane byggjer på alfabetisk akrostikon, men alle fem kapitla er bygd rundt dei 22 bokstavane i det hebraiske alfabetet. Dei tre fyrste kapitla har tre *colon* i kvar *stanza*, medan kapittel 4 har to *colon* per *stanza*, og kapittel 5 har ei *cola* i kvar *stanza*. I kapittel 1, 2 og 4 byrjar berre den fyrste bokstaven i kvar *stanza* på ein ny bokstav i det hebraiske alfabetet. Kapittel 3 er trippel akrostisk ved at kvar *colon* i ei *stanza* byrjar på den same bokstaven. Kapittel 5 er ikkje eit alfabetdikt, sjølv om talet på *stanza* samsvarar med dei 22 bokstavane i det hebraiske alfabetet. Alle dei fem kapitla er tett knytt opp til dei 22 bokstavane i det hebraiske alfabetet, men det siste kapittelet skil seg ut ved å ha ei meir indirekte kopling til alfabetet.

Den hebraiske bibelen inneheld ei rekkje alfabetisk akrostiske dikt (Sal 9–10; 25; 34; 111; 112; 119; 145; Klag 1–4; Ord 31, 10–31; Nah 1,2–8). Dei eldste bibelske alfabetdikta stammar truleg frå den før-eksilske perioden (tida før 578 fvt.), og det betyr at dei er dei eldste kjente alfabetiske akrostikona i verda (Schniedewind, 2019, s. 62). Fleirtalet stammar frå den eksilske (tida mellom 578 fvt. og 538 fvt.) eller posteksilske perioden (tida etter 538 fvt.) (Soll, 1992, s. 59). Blant dei bibelske alfabetdikta finn ein att det hebraiske alfabetet på ulike vis; i starten på kvar *colon* (Sal 111; 112), kvart *couplet* (Klag 3) eller kvar *stanza* (Klag 1; 2; 4). Klagesongane skil seg frå dei andre akrostikona i Den hebraiske bibelen ved å vera nettopp klagesongar

og er det eldste dømet på ein tekst som nyttar akrostikon for å formidla ei forteljing om traume i Bibelen. Klagesongane er kalla «klagens ABC» fordi ho er vorte sett på som ei lærebok i klage (Granerød, 2022, s. 299). Og det er nettopp «klagens ABC» – akrostikonet – som har gjort det mogleg å omskapa traumet til klagesongar.

Det eksisterer veldig få omsetjingar som bevarer akrostikon i Klagesongane. Nokre av dei få unntaka er den danske omsetjinga i *Bibelen på Hverdagsdansk* (2007) og Rolie Van der Spuy (2009) sin vitskaplege omsetjing til afrikaans. Mange omsetjingar indikerer likevel at dei fyrste fire kapitla byggjer på alfabetdikt ved å skrive den hebraiske konsonanten før kvart vers (t.d. *Bibel 2024; NRSVue*). Dette er eit verkemiddel som den merksame lesaren vil leggja merke til, men ein kan likevel argumentera for at formgrepet akrostikon går tapt for lesarane i slike omsetjingar av Klagesongane. Difor vil dei fleste som les Klagesongane i omsetjing i dag, lesa ein tekst som har bevart innhaldet, men ikkje forma på teksten. I vedlegget til dette kapittelet vil lesaren sjølv møte ei omsetjing som tek vare på form og innhald.

Form er eit sentralt element i all bibelsk poesi (Dobbs-Allsopp, 2000, s. 14). Kjenneteiknet til hebraisk poesi er at han inneheld ei form for parallelisme: synonym, antitetisk eller syntetisk. Dette skaper ein samanheng mellom parallelle linjer som jobbar saman for å gje eit fullstendig bilete. Desse linjene samspekar for å seia det same med andre ord eller laga eit liknande poeng med motsette ord. James Kugel skildrar dette samspelet mellom setningane som «A, and what's more, B» (Kugel, 1981, s. 58) Andre viktige litterære grep i hebraisk poesi, er knytt til strukturen, der grep som *inclusio*, gjentakande ord, kiasme og akrostikon er døme på dette.

Alfabetdikt er ein type akrostikon. Til skilnad frå dei eldste akrostikona i verda, som var skrivne med akkadisk kileskrift (blanding av logogram og stavingsskrift), opna det semittiske alfabetet opp for at ein kunne bruka sjølve alfabetet til å strukturera lyriske tekstar. Dermed gav rekkjefylgja i det hebraiske alfabetet eit rammeverk for å kunna uttrykka seg poetisk (Soll, 1992, s. 59). Alfabetdiktet i Klagesongane var truleg ein original del av komposisjonen. Akrostikonet gav Klagesongane det Granerød (2022, s. 51–52) kallar, eit «medfødt immunforsvar», som gjorde at det var vanskeleg å gjera sekundære endringar i alfabetdikta. Dette bidrog til at Klagesongane truleg ikkje har endra seg i stor grad sidan dei fyrst vart skrivne.

Forskarar er usamde om bruken av akrostikon hadde fylgjer for komposisjonen av Klagesongane. Granerød peikar på at bruken av akrostikon fekk

konsekvensar for innhaldet i teksten ettersom alfabetet la føringane for kva ein skulle skriva i neste vers, og ved det hindra ein i å dikta fritt (Granerød, 2022, s. 36). Dette kan vera ein grunn til at samanhengen mellom versa opplevast som fragmentert. Elie Assis argumenterer imot slike påstandar ved å hevda at akrostikon i Klagesongane ikkje hindra kreativitet eller reduserte innhaldet i diktet, men at det heller skapte ei sterk spenning mellom sorguttrykket og forma på songane (Assis, 2022, s. 12). Når det gjeld relasjonen mellom akrostikon og traume, skriv James W. S. Yansen Jr. at akrostikon er ei form som berre fungerer som «a frail framework for the traumatic experiences» (Yansen, 2019, s. 177). Yansen argumenterer for at akrostikonet fungerer som ein slags fasade og ikkje som eit avgjerande formgrep.

Spørsmålet om korleis forma påverkar innhaldet, og særleg korleis bruken av akrostikon inngår i dette, er sentralt i den lesinga som her fylgjer. Fokuset ligg her på korleis akrostikon blir brukt for å uttrykka eit traume. Teksten har også andre litterære grep, som t.d. versbinding, personifisering, kontrastering, reversering og parallellismar, som er med på å gje Klagesongane ei litterær form. Når hovudfokuset i dette kapitlet er på bruken av akrostikon, er det fordi dette grepet har gått tapt i dei norske bibelomsetjingane, og då er det interessant å spørja seg om me med det har tapt noko av meiningsdjupna i den originale teksten. Me tek utgangspunkt i Assis' påstand om at det er eit viktig formgrep, og snevrar så perspektivet inn på det som gjeld teksten som traumelitterært verk.

Klagesongane som traumelitteratur

Omgrepet «traume», og særleg det engelske «trauma», har sidan midten av 1990-talet hatt stor innverknad på fleire ulike fagfelt. Innanfor bibelstudiar er feltet i vekst, og det er prega både av psykologiske og kulturvitskaplege teoriar om traume (Yansen, 2019, 13).⁴ Også Klagesongane har blitt gjenstand for denne typen analysar som kombinerer bibelvitskap og traume-teori (t.d. Yansen, 2019). Me deler haldninga til Yansen om at nyanserte og sjølvkritiske traumeorienterte lesingar kan bidra til å gjera den eldgamle teksten meir tilgjengeleg for moderne lesarar (Yansen, 2019, s. 36).

I litteraturvitskapleg teori om traume og litteratur er estetiske og filosofiske spørsmål knytt til forholdet mellom traume og språk sentralt, og eitt

4 Sjå Yansen (2019, s. 13–23) for ein gjennomgang av denne utviklinga og for ein omtale av ulike lesemetodar som nyttar innsikt frå traumestudiar for å analysere bibeltekstar.

aspekt som har blitt mykje drøfta, er tilhøvet mellom traume og narrativ form. Den tidlege litteraturvitskaplege traumeforskinga, som tok form i løpet av 1990-talet, var prega av poststrukturalistisk teori om språk, og her var det eit sterkt fokus på at traume er eit fenomen så overveldande at det unndreg seg det medvitne minnet, og at det difor vanskeleg let seg representera i språket.⁵ I analysar av traumelitterære tekstar la ein difor vekt på litterære grep som uttrykte traumet som noko som unndreg seg språkleg representasjon, og når det gjeld narrativ, la ein vekt på grep som fragmenterer slike strukturar på ulikt vis. Teoriar om at traume fragmenterer narrativ, byggjer også Yansen på når han legg vekt på at traume ofte skaper brot i teksten, som speglar effekten av traumet (Yansen, 2019, s. 63).

Fokuset på fragmenterte narrativ og ulike former for brot og fråværstropar i traumelitterære tekstar har i seinare år blitt utfordra av litteraturvitarar som argumenterer for andre lese måtar (Pederson, 2018, s. 107; Meretoja, 2020, s. 26). Desse døma på kritikk av poststrukturalistiske lese måtar opnar for å lesa tekstar med blikk for dei grepa som fragmenterer narrative strukturar, men også for grep som skaper samanheng i narrativet og fortolkar trauma. Traume utfordrar språket, men det fragmenterer ikkje alltid den narrative forma (Luckhurst, 2008, s. 83). Nokre litterære grep blir gjort for å skapa samanheng og forsøka å forstå traumeerfaringane, og desse grepa er vel så viktige og interessante som dei grepa som skaper brot og fragmentering (Kaplan, 2005, s. 65). Det er heller ikkje slik at alle narrativ forenkler og forringar traumeerfaringar ved å «tvinga» dei inn i ei konvensjonell form for narrativ (Meretoja, 2020, s. 29–30). Også narrative strukturar let seg fornya, og det blir difor unyansert å argumentera for at narrativ form er noko som forenkler eller reduserer traumeerfaringar ved å gjera dei forstålege. Narrativ kan tvert om «be a vehicle of stretching one's imagination towards what feels incomprehensible» (Meretoja, 2020, s. 33). Bruken av akrostikon er såleis interessant, sidan det er eit grep som kan skapa ei form for samanheng i ein tekst som verken har ein tydeleg kronologisk struktur eller ei tydeleg gjennomgåande forteljarstemme, og der ulike stilartar også bidreg til å stykka teksten opp.

Det me møter i Klagesongane, er eit kollektivt traume. Eit heilt folk har blitt råka, noko som har sett spor i samfunnet, ikkje berre i einskilde

5 Den amerikanske litteraturforskeren Cathy Caruth (1996) står sentralt her. For meir om den tidlege litteraturvitskaplege traumeforskinga, sjå til dømes Kansteiner (2004); Luckhurst (2008); Gibbs (2014).

individ.⁶ I den fylgjande lesinga søkjer me å sjå korleis den akrostiske forma inngår i ein litterær komposisjon prega av ei «dobbel rørsle», der nokre grep fragmenterer språket og den narrative strukturen, medan andre bidreg til å skapa samanheng og heilskap i forteljinga.

Klage, song, traume – ei traumelitterær tolking av Klagesongane

Den fyrste songen

Den fyrste songen byrjar med ei skildring av byen personifisert som ei kvinne som er forlaten, der einsemd og sorg rår. I ei nynorsk omsetjing som bevarer akrostikon, vil det sjå slik ut: «Ak! Aleine sit ho, den folkerike byen» (Klag 1,1). Gjennom heile teksten blir kvinnelege tropar brukt for å skildre byen (t.d. v. 2, 4, 6, 7). Dei fyrste versa vekslar mellom å skildra byen i notid (vv. 1–2) og dei traumatiske hendingane som ligg i nær fortid (v. 3). I denne forteljande strukturen bryt det stadig inn ei stemme som talar direkte til enten Gud (v. 9, 11, 20) eller tilskodarar til lidinga (v. 12) som blir skildra. Det er nærliggande å tolka det som at stemma til den personifiserte byen gong på gong avbryt forteljaren, og at dette skaper ei fragmentering av narrativet. Sjølv om forteljaren blir avbroten, skaper akrostikon ein estetisk samanheng i det som er fragmentert og fleirstemmig.

Teksten skaper eit bilete av ein relativt kaotisk tilstand og har ikkje ei kronologisk form som skaper samanheng og oversikt. Den som les den fyrste songen, får ikkje heilt oversikt over kva som har skjedd, og kvifor. Dei stadige utbrota og appellane til Gud og andre om å sjå – sjå akkurat no (v. 9, 11, 12, 20) – den nauda folk erfarer, er særleg med på å skapa denne kjensla av kaos og eit uklart forhold mellom fortid og notid. Dette kan ein kjenna igjen frå vår eiga tid, til dømes i samband med terrorhendingar, der det alltid er ein periode med kaos i mediedekninga før eit narrativ som fortolkar hendinga, etablerer seg og skaper oversikt (Luckhurst, 2008, s. 79). Samstundes er nettopp den alfabetiske strukturen noko som skaper samanheng i teksten, og som indirekte skaper ei tru på at språket er eit medium som kan omsetja denne lidinga til eit uttrykk me kan forstå.

⁶ Med kollektivt traume viser me her til hendingar som rår ei større gruppe menneske, og som kan påverka sosiale strukturar og skapa ei form for «after shock» i eit samfunn. Sjå t.d. Saul (2014) og Luckhurst (2008).

Den andre songen

I den andre songen oppstår det ein repetisjon i forma, når fyrste vers byrjar med det same kjensleutbrotet som i den fyrste: «Ak!». Den narrative strukturen er også her fragmentert, men i mindre grad i byrjinga av songen, der Guds vreide og konsekvensane av den blir skildra i fortid i versa 2 til 8. Dette er noko som skaper inntrykk av ei oversikt og ein viss distanse til hendigane. Men også her skjer det brot med forteljarstrukturen; først når perspektivet endrar seg, slik at ein kjem nærare inn på lidिंगane i sjølve byen (v. 9 og 10), og så gjennom skiftet frå tredjepersonsforteljar til fyrstepersonsforteljar. Distansen mellom forteljaren og det fortalte blir mindre, og forteljaren blir både eit vitne til lidिंगane og ein som lir saman med folket (Yansen, 2019, s. 81). I versa 9 til 12 ser me døme på det i skildringar som dette: «Auga er såre av gråt, magen er uroleg, gallen er helt ut på jorda» (v. 11). Den som fortel, synest å dela egne erfaringar og er ikkje berre eit vitne.

Versa 18 og 19 er ei oppmoding frå forteljaren til folket om å venda seg mot Herren og leggja fram si bøn. Dette skjer etterpå når den personifiserte byen talar direkte til Gud og ber han om å sjå folket si lidिंग. Skildringane av lidिंग er grafiske om lik som ligg strødd i gatene (v. 21). Den andre songen sluttar med ei skildring av «Guds vreidedag», som blir ståande som det overordna traumet; det punktet i tida der Gud vende seg mot folket sitt og påførte dei lidिंगa som dei no forsøker å fortolka og forstå.

Den akrostiske forma er noko som bidreg til å skape ein viss orden i det dels kaotiske narrativet, som er prega av brå skifte mellom forteljarposisjonar, tid og forteljarstemmer. Det er også verd å merka seg repetisjonen som oppstår når forma blir repetert, inkludert opninga: «Ak!». Her skil vår tolking seg frå tolkinga til Yansen, som meiner at den akrostiske forma ikkje har ein slik strukturereande funksjon, men som legg vekt på at det er kaoset av stemmer, forteljarposisjonar, kjensleutbrot og grafiske skildringar som uttrykker traumet (Yansen 2019, 82). Han ser med det vekk ifrå det faktum at det finst ein ordnande instans over dette kaoset. I vår lesing er det også eit poeng at akrostikonet skaper ein heilskap mellom songane, heilt til den femte songen bryt ut av dette mønsteret, noko me kjem tilbake til effekten av.

Den tredje songen

Den tredje songen har den strengaste akrostiske forma ved at han er trippel akrostisk, og det er den lengste teksten, som også er den mest kompliserte narrativt sett. Det byrjar med eit *eg* som talar om Gud som «har knust

knoklane mine» (v. 4) og «bygd ein mur mot meg, kringsett meg med gift og motgang» (v. 5). Skildringane av vald er mange, men i vers 17 skjer det eit skifte. Eg-et i teksten reflekterer over naud og heimløyse, før stemma i teksten i vers 21 òg uttrykker eit håp om at Gud likevel vil verna om dei. Skiftet frå dei brutale skildringane av ein valdeleg Gud til denne skildringa av ein nådig Gud skjer brått.

Den tredje songen tek mange brå vendingar også vidare i teksten. Yansen peikar på at versa 25 til 30 er ei form for ordtak og versa 31 til 39 let seg identifisere som læresetningar som skaper eit ekko av ein gjengjeldskultur (Yansen, 2019, s. 84). Vidare skjer det eit viktig skifte i vers 40, der ein appell til folket om å venda seg til Gud kjem til uttrykk, før ein i versa 48 til 51 ser eit nytt skifte der forteljaren går over frå å tala om eit «vi» til å tala om seg sjølv og sine eigne reaksjonar. Den siste delen (vv. 52–66) av denne songen tek så form av ein individuell klagesong, der eit menneske vender seg mot Gud og ber Gud om å sjå lidinga og uretten han har blitt utsett for.

Det er mange perspektiv som møtest i denne songen. Her er det ikkje berre skildringar av verknadene av traumet på menneske og samfunn, men også tekstdelar som har meir ordtaksliknande og forklarande form, og ikkje minst desse passasjane der forteljaren uttrykker eit håp om forsoning og ei bøn om at Gud må sjå lidinga og koma menneska i møte. Det er påfallande at teksten på den eine sida «mimar» det uforklarlege ved traumet gjennom fragmenteringa av forteljinga, men også at han let dei ulike tekstbitane forast saman til ein heilskap. Den tredje songen har den største tematiske og narrative kompleksiteten, men det er også her den akrostiske forma er sterkast. Dette formgrepet omskaper det paradoksale ved traumet – det uforståelege og behovet for å forstå – til ei forteljing som gir meining utan å forenkla nettopp dette paradokset. Den «doble rørsla i narrativet» er på sitt sterkaste her; viljen til å fortolka og skapa samanheng møter den fragmenterande effekten traumet har på språket. Ved å romma begge desse formmessige aspekta uttrykker teksten ein vilje til å forstå og fortolka traumet, men også kor vanskeleg dette er.

Den fjerde songen

Den fjerde songen har den same akrostiske forma som song 1 og 2. Den byrjar også med «Ak!», og det markerer ein tredje repetisjon av ordet i starten på ein song. Fyrst i songen er det ei skildring av etterverknadane av dei traumatiske hendingane. Folket har mista ære, og dei lever i svolt og

fattigdom. Det råkar alle, også borna: «Spedborna er tørste, tunga klistrar seg til ganen. Småborna tiggjar om brød, men ingen gjev dei ein bit» (v. 4). Vidare i versa 11 til 16 får me også ei forklaring på årsakene til denne lidinga. Herren har «aust av sin harme» (v. 11), og det blir forklart slik: «Det hende fordi profetane synda og prestane førte skuld over seg» (v. 13). Også i denne songen skjer det så eit skifte, der dei overlevande kjem til orde, før songen sluttar med ein profeti som seier at ein av dei store fiendane til Israel, landet Edom, også den personifisert som «dotter», vil møte ein lagnad like vond som den til dotter Sion (vv. 21–22).⁷ Songen sluttar med å uttrykka eit håp om at dette traumet ikkje vil gjenta seg, og at folket ikkje treng å frykta for å verta ført bort i eksil (v. 22).

Den narrative strukturen i denne songen er enklare enn i den tredje. Ein fortel om det som har hendt, og det blir også forklart kvifor dette råka Sion. Her er inga stemme som bryt inn og ropar ut at Gud må sjå deira lidning. Dette skaper inntrykket av at den som skriv, har ein større avstand til det som har skjedd, og kan skapa ei samanhengande forteljing om det, men det er likevel slik at den brå vendinga på slutten skaper uro heller enn avklaring. Bruken av akrostikon skaper ein samheng mellom dei fire songane, og når fragmenteringa no er mindre og håpet meir klart uttrykt, så skaper det ei forventning om at forsoning med Gud er mogleg i den femte og siste songen. Samstundes er håpet som kjem til uttrykk, relativt lausrive frå resten av teksten, og songen rommar ulike stemmer som står i eit uavklart forhold til kvarandre.

Den femte songen

I den femte og avsluttande songen skjer det eit brot i høve til den akrostiske forma som knyter dei fire føregåande songane saman. Klagesongane 5 er ikkje eit alfabetdikt sjølv om det har 22 vers, noko som samsvarar med dei 22 konsonantane i det hebraiske alfabetet. I vår lesing av teksten er dette relativt dramatisk, sidan det strukturerande grepet som har halde den fleirstemma teksten saman, no blir langt svakare. For å kunna fortolka effekten av dette, må me sjå korleis narrativet i denne songen er bygd opp.

7 «Fryd og gled deg, dotter Edom, du som bur i landet Us. Men begeret kjem til deg òg, du skal bli full og kle deg naken. Di skuld er betalt, dotter Sion, aldri meir vil han føra deg bort. Men di skuld, dotter Edom, straffar han deg for, dine synder viser han fram» (Klag 4,21–22). Ifylgje Amos 1,11 herja edomitane med Juda etter Babylons erobring av Jerusalem i 587 fvt. I 551 fvt. vart kongeriket Edom erobra av babylonarane (jf. Amos 9,11–15).

Det som er påfallande, er at den femte songen ikkje er prega av fragmenterende grep i form av ulike stemmer som avbryt kvarandre. I denne songen vender eit samfunn av overlevande seg direkte til Gud og ber han sjå deira lidning: «HERRE, tenk på det som har hendt oss, sjå hit kor dei spottar oss!» (v. 1). Teksten er som eit vitnesbyrd til Gud om korleis livet no er: «Vi har ikkje lenger glede i hjartet, dansen er omsnudd til sorg» (v. 15). Slutten av denne songen ber i seg ei veksling mellom å erkjenna synd, å lovprisa Gud og bøn om tilgjeving. Når siste vers tonar ut, er det ikkje den reine og klare forsoninga som ein moderne lesar kanskje forventar, men ei innsikt om at Gud framleis er sint: «Men du har vraka oss, du er rasande» (v. 22).

Den femte songen let seg lesa som ei samanhengande bøn, der ei kollektiv stemme talar direkte til Gud. Dette fell altså saman med at den akrostiske forma nesten er oppløyst. Talet på vers held fast på ein samheng, medan fråværet av akrostikon skaper eit brot med dei føregåande songane. Der den fjerde songen byggjer opp mot ei mogleg vending frå synd til frelse og eit håp om forsoning med Gud, skjer det ikkje ei forløysande vending i den femte songen. Det er ingen eintydig slutt. Håpet om forsoning finst i teksten, men det blir ikkje fullt ut innfridd. Brotet i bruken av akrostikon framhevar den kollektive bøna som noko anna enn dei føregåande songane.

I spennet mellom fragmentering og struktur

Ei omsetjing av eit verk er ei vidareformidling av forma og innhaldet til originalteksten (Benjamin, 2001, s. 356). Omsetjinga av alfabetdikt bør i lys av dette ta omsyn til både alfabetforma og innhaldet i diktet. Ei omsetjing av Klagesongane møter fleire utfordringar. Éi utfordring er å omsetje teksten frå hebraisk, ettersom hebraisk har andre bokstavar og ei anna alfabetrekkefølge enn det norske alfabetet (jf. Van der Spuy, 2008, s. 257). Hebraisk har berre konsonantar i alfabetet (kjent som abjad), ingen vokalar, gutturale konsonantar som ikkje eksisterer på norsk (t.d. \aleph og \varkappa), og polyfoniske bokstavar (ψ). Ulike bokstavar kan representera den same lyden (t.d. \daleth og ψ), og det er berre 22 bokstavar i det hebraiske alfabetet. For å gjere ting endå meir kompliserte finn ein ei anna alfabetrekkefølge i Klagesongane 1 enn det ein gjer i Klagesongane 2 og 4 (Dobbs-Allsopp, 2023, s. 229–235). Difor vil ein som les den norske omsetjinga, truleg ikkje ha ei atkjenning av alfabetet viss ein bevarer lydane til dei hebraiske konsonantane på norsk ($\text{'} , b, g, d, h, w, z, \text{h}, t, y, k, l, m, n, s, \text{'}, p, ts, q, r, s/sh, t$). I staden kan ei omsetjing bruka det norske alfabetet og velja om ein skal hoppa over nokre bokstavar, slik at det

vert like mange bokstavar (a til å), eller vera trufast mot alfabetrekkjefylgja og bruke dei 22 fyrste bokstavane i det norske alfabetet (a til v). Dette vil vidareformidla forma til originalen, og ein kan kopla saman dei indre forholda mellom språket i originalen og språket i omsetjinga, noko som ifølgje Benjamin er sjølv målet med ei omsetjing (Benjamin, 2001, s. 355–356).

Dette kapitlet bidreg med ei ny omsetjing av Klagesongane 1 til nynorsk, som tek vare på akrostikonet. Omsetjinga har som mål å ta vare på det akrostikonet utan at dette går utover det semantiske innhaldet i teksten. Dette er ei utfordring på visse punkt i teksten, men omsetjinga har forsøkt å ta omsyn til desse utfordringane og balansera dei på best mogleg vis. Tidlegare omsetjingar har vist at det er mogleg å ta omsyn til både ei lingvistisk omsetjing og ei kontekstuell omsetjing av Klagesongane (Smith, 2002, s. 110–112; Van der Spuy, 2009). Dette let lesaren møta både forma og innhaldet av Klagesongane.

Spørsmålet er så korleis bruken av akrostikon i Klagesongane er med på å gje form til denne forteljinga om menneskeleg lidning. Akrostikonet gjev kvar song ein heilskapleg komposisjon og skapar ein formmessig samanheng mellom dei ulike songane. Det er også eit poeng at det er ein viss variasjon, der kapittel 3 og 5 skil seg ut. Kapittel 3 er det som har det mest fragmenterte narrativet og samstundes den strengaste forma, medan kapittel 5 er det som har det minst fragmenterte narrativet, og som er mest fri i forma. Ved å ta vare på akrostikonet i omsetjinga vil ein også framheva korleis kapittel 5 bryt med den akrostiske forma, og ein let boka avslutta med ei direkte bøn til Gud som tydeleg skil seg ut frå dei føregåande songane.

Repetisjon og variasjon er formgrep som er interessante i relasjon til traume. Mange som erfarer traume, erfarer å verta «heimsøkt» av minnebilette som repeterer traumet ved at traumet bryt inn i notid og ikkje let seg plassere i fortid. Repetisjon på ulike nivå av teksten bidreg til å etterlikne denne effekten (Whitehead, 2004, s. 86). Den formmessige repetisjonen – og variasjonen – kan vera noko som etterliknar ei utvikling (Whitehead, 2004, s. 87). Der dei fyrste songane er prega av repetisjon reint formmessig gjennom bruken av akrostikon og repetisjon av ordet «Ak!», skjer det i den femte songen eit brot og difor ein variasjon som signaliserer ei psykologisk utvikling, som handlar om at folket ikkje lenger er like overvelda av traumet. I den femte songen er også narrativet i sjølv songen mindre fragmentert, og dette forsterkar opplevinga av at traumet no er på større avstand. Ein held fram å leva med etterverknadane, men situasjonen er ikkje like kaotisk som i den fyrste songen. Sjølv om folket ikkje blir forsona

med Gud, er forma med på å signalisera at det har skjedd noko som har verka heilande på folket som har lidd.

Spenninga mellom den strenge forma og det sterke kjensleuttrykket er kjernen i Klagesongane. I vår lesing legg me vekt på at det ikkje er ein motsetnad mellom det som fragmenterer teksten, til dømes kjensleutbrota, og det som skaper formmessig samanheng, og særleg då bruken av akrostikon. Klagesongane er eit forsøk på å skape samanheng i ei traumeforteljing som ikkje let seg formidla som ei enkel kronologisk forteljing. I Klagesongane er det mange stemmer og brot i kronologien. Brota skaper inntrykket av at traumet pregar menneske på notidsplanet, og det let den som les teksten tusen år seinare, ta del i traumeerfaringa slik ho utspelar seg. Me vert dregne inn i situasjonar og må fylgja med på vekslingane mellom lidning, anger, håp og skuffelse. Sidan dei fragmenterande grepa er mange i dei fire fyrste songane, er den formmessige heilskapen som akrostikon skaper, noko som gjev det smertefulle stoffet ei heilskapleg form. Klagen vert gjennom det poetiske språket omskapt til ein klagesong.

Eit traume utfordrar språket. Språket er eit system som me brukar for å uttrykke meining. Alfabetdikt er ei form for strukturering som er nær knytt til sjølve språket, til det menneskelege behovet for å uttrykke seg gjennom eit felles symbolsystem. Yansen argumenterer i sin studie for at traume skapar brot og rivner i dette systemet, og at effekten er at desse disiplinerande strukturane viser seg å vera utilstrekkelege i møte med denne tematikken (2019, 73). Vår lesing snur om på dette ved å seie at det er i spennet mellom det strukturerande akrostikon og fragmenterande element at forteljinga om traume og lidning kjem til uttrykk. Me støttar oss på Assis' påstand om at akrostikon er ei meiningsberande form (Assis, 2022, s. 4–15), men fokuserer særleg på korleis dette pregar teksten som ei traumelitterær forteljing. Bruken av akrostikon er eit formgrep som indirekte uttrykker ei tru på at språket kan klare å uttrykke traumet. Alfabetforma signaliserer ei tru på at språket som felles symbolsystem kan omskapa kjensler og erfaringar til eit språk som gjer at me kan nå kvarandre og forstå kvarandre som menneske.

Slik me les Klagesongane, er ikkje akrostikon berre ein overflatisk struktur. Akrostikon er ein viktig del av den estetiske heilskapen, som mogleggjør det fleirstemte, narrative brot og kjensleutbrot, samstundes som det hindrar fullstendig samanbrot av form og samanheng. Gjennom akrostikon uttrykker ein tillit til at språket som system ikkje bryt saman, men let seg tøya for å omskapa traume til ei forteljing som er forståeleg, men ikkje forenklande. Som Kaplan skriv: «Trauma can never be 'healed' in the sense

of a return to how things were before a catastrophe took place, or before one witnessed a catastrophe: but if the wound of trauma remains open, its pain may be worked through in the process of its being 'translated' via art» (2005, s. 19). Klagesongane omset traumet til eit uttrykk som let lesaren erfara smerta og samstundes prosessen med å setja ord på han og leva vidare med det som har råka. Slik ligg det eit håp i teksten som er knytt til språkets kraft. Klagesongane viser korleis ein kan tøya språket for å gje uttrykk for lidning og smerte så stor at den i fyrste omgang verkar umogleg å setja ord på.

Konklusjon

Klagesongane er ein språkleg respons på det traumet som oppstod ved Jerusalems fall i 587 fvt. Forfattarane av Klagesongane brukte akrostikon som eit rammeverk for å uttrykka korleis traumet råka folket. Akrostikonet er eit formgrep som gjev Klagesongane eit særmerke ved å skapa samanheng i teksten på ein annan måte enn gjennom ein kronologisk struktur. Bruken av akrostikon skaper ei kjensle av at dette er ei samanhengande forteljing, trass dei mange brota i teksten. «Ak! Aleine sit ho, den folkerike byen» blir såleis ansatsen til ei omsetjing der akrostikon er bevart, og tanken vår er at den kan formidle traumet på ein måte som ligg nærare den forma som opphavelig vart brukt for å fortelja om det traumet det må ha vore å oppleve Babylons øydelegging av Jerusalem. Klagesongane byrjar med eit sukk, og ei omsetjing som tek vare på dette sukket og den forma som akrostikonet skaper, kan vera med på å føra «dotter Sions» tårefulle utbrot vidare til nye generasjonar.

Forfattarbiografi

Aleksander Krogevoll er førsteamanuensis ved Institutt for religion og livssyn ved Høgskulen i Volda. Krogevoll forskar på tidleg israelittisk religion Det gamle testamentet/Den hebraiske bibelen, religionshistorie, hermeneutikk, didaktikk og etikk.

Irene Garnes Hareide er forskings- og samlingsleiar ved Nynorsk kultursentrum. Garnes Hareide har spesialisering i litteraturvitskap, og har tidlegare jobba ved mellom anna Høgskulen i Volda, Nasjonalt senter for nynorsk i opplæringa og Universitetet i Bergen.

Litteratur

- Assis, E. (2007). The alphabetic acrostic in the Book of Lamentations. *Catholic Biblical Quarterly*, 69(4), 710–724.
- Assis, E. (2022). *Lamentations: From Despair to Prayer*. Hebrew Bible Monographs 101. Sheffield Phoenix Press.
- Balaev, M. (2014). Literary trauma reconsidered. I M. Balaev (Red.), *Contemporary approaches in literary trauma theory* (s. 1–15). Palgrave Macmillan.
- Benjamin, W. (2001). Oversetterens oppgave. I S. Læg Reid & T. Skorgen (Red.), *Hermeneutisk lesebok* (Bd. 5, s. 353–364, S. Danielsen, Oms.). Spartacus.
- Berlin, A. (2002). *Lamentations: A commentary*. Old Testament Library. Westminster John Knox Press.
- Bibelen på Hverdagsdansk*. (2007). Forlaget Scandinavia.
- Bond, L. & Craps, S. (2020). *Trauma*. Routledge.
- Brenton, L. C. L. (1870). *The Septuagint version of the Old Testament: English translation*. Samuel Bagster and Sons.
- Brug, J. F. (1990). Biblical acrostics and their relationship to other ancient near Eastern acrostics. I W.W. Hallo, B.W. Jones & G. L. Mattingly (Red.), *The Bible in the light of cuneiform literature: Scripture in context III* (s. 283–304). Edwin Mellen Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative and history*. The John Hopkins University Press.
- Christensen, I. (1981). *Alfabet: Digte*. Gyldendal.
- Davis, C. & Meretoja, H. (Red.). (2020). *The Routledge companion to literature and trauma*. Routledge.
- Det norske bibelselskap. (2024). *Bibel 2024*. Bibelselskapet.
- Dobbs-Allsopp, F. W. (2000). Acrostic. I D. N. Freedman, A. C. Myers & A. B. Beck (Red.), *Eerdmans dictionary of the Bible* (s. 14). W. B. Eerdmans.
- Dobbs-Allsopp, F. W. (2023). Signs of writing (Poetry) in Lamentations. I A. A. Gruseke & C. J. Sharp (Red.), *A sage in New Haven: Essays on the prophets, the writings, the writings, and the ancient world in honor of Robert R. Wilson* (s. 229–244). Zaphon.
- Granerød, G. (2022). *Klagens ABC: Boken Klagesangene i dens samtid og ettertid*. Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.170>
- Gibbs, A. (2014). *Contemporary American trauma narratives*. Edinburgh University Press.
- Goldingay, J. (2022). *The Book of Lamentations*. NICOT. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hareide, I. (2023). *Vondt, valdsamt, vedvarande. Teoretiske perspektiv på traume og traumelitteratur, og litterære analyser av Herbjørg Wassmos Huset med den blinde glassveranda, Per Pettersons I kjølvannet og Brit Bildøens Sju dager i august* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Agder.
- Kansteiner, W. (2004). Genealogy as a category mistake: A critical intellectual history of the cultural trauma metaphor. *Rethinking History*, 8(2), 193–221. <https://doi.org/10.1080/13642520410001683905>
- Kaplan, E. A. (2005). *Trauma culture: The politics of trauma and loss in media and literature*. Rutgers University Press.
- Kugel, J. A. (1981). *The idea of biblical poetry: Parallelism and its history*. Yale University Press.
- LaCapra, D. (2004). *History in transit: Experience, identity, critical theory*. Cornell University Press.
- Luckhurst, R. (2008). *The trauma question*. Routledge.
- Meretoja, H. (2020). Philosophies of trauma. I C. Davis & H. Meretoja (Red.), *The Routledge companion to literature and trauma* (s. 23–35). Routledge.
- New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVue). (2022). Friendship Press.

- Pederson, J. (2018). Trauma and narrative. I J. R. Kurtz (Red.), *Trauma and literature* (s. 97–109). Cambridge University Press.
- Saul, J. (2014). *Collective trauma, collective healing: Promoting community resilience in the aftermath of disaster*. Routledge.
- Schniedewind, W. M. (2019). *The finger of the scribe: How scribes learned to write the Bible*. Oxford University Press.
- Smith, K. (2002). Translation as secondary communication. The relevance theory perspective of Ernst-August Gutt. *Acta Theologica Supplementum*, 2, 107–117. <https://doi.org/10.4314/actat.v22i1.5456>
- Soll, W. (1992). Acrostic. I D. N. Freedman (Red.), *The Anchor Yale Bible dictionary* (Vol. 1, s. 58–59). Doubleday.
- Van der Spuy, R. (2008). Hebrew alphabetic acrostics – significance and translation. *Old Testament Essays*, 21(2), 513–532.
- Van der Spuy, R. (2009). Hoop in 'n tyd van wanhoop; 'n akrostiese vertaling van Klaagliedere. *Journal for Semitics*, 18(2), 363–388.
- Watson, W. G. E. (1985). *Classical Hebrew poetry: A guide to its techniques*. JSOTSup 26. JSOT Press.
- Whitehead, A. (2004). *Trauma fiction*. Edinburgh University Press.
- Yansen, J. W. S. (2019). *Daughter Zion's trauma: A trauma informed reading of Lamentations*. Biblical Intersections 17. Georgias Press.

Vedlegg: Klagesongane 1

- איִיבָהּ יִשְׁבֶּה בְּדָד הַעִיר רַבְתֵּי יְעָ
הֵיטָה כְּאַלְמָנָה רַבְתֵּי בְּגוֹלָם שְׁרֵתִי
בְּמַדְיָנוֹת הֵיטָה לְמָס:
- כִּבּוֹ תִכְבֶּה בְּלֵילָה וְדַמְעָתָה עַל
לִחְיָהּ אֵינִי־לָהּ מִנְחָם מִכָּל־אֲהַבָּיָהּ
כָּל־רַעֲיָהּ בְּגָדוֹ בָּהּ הָיוּ לָהּ
לֹא־יָבִים:
- גְּלָתָה יְהוּדָה מֵעֲנִי וּמְרַב עֲבֹדָהּ
הִיא יִשְׁבֶּה בְּגוֹלָם לֹא מִצָּאָה מְנוּחַ
כָּל־רִדְפָיָהּ הַשִּׁיגָיָה בֵּין הַמְצָרִים:
- דְּרָכֵי צִיּוֹן אַבְלוֹת מִבְּלֵי בָּאֵי
מוֹעֵד כָּל־שֹׁשְׁעֵיָהּ שׁוּמֵמִין כְּהִנְיָה
נֶאֱנָתִים בְּתוֹלְתֶיהָ נוֹגֹת וְהִיא
מִרְלָה:
- הָיוּ צָרִיָּהּ לְרֹאשׁ אֵיבֵיָהּ שְׁלוֹ כִּי־
יְהִי הוֹגָה עַל רַב־פְּשָׁעֶיהָ עוֹלָלָיָהּ
הִלְכוּ שָׁבִי לִפְנֵי־צָר:
- וַיִּצְא מִן־בֵּית־צִיּוֹן כָּל־הַדָּרָה הָיוּ
שָׂרֵיָהּ כְּאַלִּילִים לֹא־מִצָּאוּ מִרְעָה
וַיִּלְכוּ בְּלֹא־לֶחֶם לִפְנֵי רוֹדְף:
- זָכְרָה יְרוּשָׁלַם יָמֵי עֲנִיָּהּ וּמְרוֹדָיָהּ
כָּל מַחְמֵלָיָהּ אֲשֶׁר הָיוּ מִימֵי גְדָם
בְּנִפְלַע עֲמָה בְּנִדְ־צָר וְאֵין עוֹתֵר לָהּ
רְאוּתָהּ צָרִים שָׁחֲקוּ עַל מִשְׁבַּתָּהּ:
- חֲטָא חֲטָאָהּ יְרוּשָׁלַם עַל־כֵּן לְנִיגָהּ
הֵיטָה כָּל־מַכְבָּרָיָהּ הַזִּילוּתָהּ כִּי־רָאוּ
עֲרוֹתָהּ גַּם־הִיא נֶאֱנָתָה וְתִשָּׁב
אַחֲרָהּ:
- 1,1 Ak! Aleine sit ho, den folkerike byen. Ho har vorte som ei enke, ho som før var fylt av nasjonar. Ho som var som ei prinsesse blant provinsane har vorte ein undersått.
- 1,2 Bittert græt ho om nettene med tårer på kinna. Det er ingen av alle hennar elskarar som kan trøyste henne. Alle venene har svike henne og er vorte hennar fiendar.
- 1,3 Capen vart dregen av Juda i byte mot naud og hardt slaveri; no bur ho blant mange nasjonar og finn inga kvile. Dei som forfølgde henne, har teke henne igjen midt i hennar naud.
- 1,4 Dei sørgjande vegane mot Sion er tome, for ingen kjem til høgtidene; alle hennar portar er øydelagde, hennar prestar sukkar; hennar unge jenter sørgjer, det som er igjen til henne, er beiskt.
- 1,5 Erkefiendane hennar har vorte herrar, og fiendane hennar er nøgde fordi Herren har late henne lide for dei mange syndene sine. Hennar småborn har gått bort, ført som fangar for fienden.
- 1,6 Frå dotter Sion er all prakt teken. Prinsane hennar har vorte som hjortar som ikkje finn beite. Dei gjekk kraftlause framføre han som forfølgde dei.
- 1,7 Gløymer gjer ikkje Jerusalem, i hennar dagar som heimlaus og i naud, all rikdomen ho hadde i gamle dagar. Då folket hennar fall i fiendehand, fanst ingen hjelpar. Fienden såg på henne og lo av hennar undergang.
- 1,8 Horribel var Jerusalems synd, difor har ho vorte til spott. Alle dei som har æra ho, har funne henne for lett, for dei har sett henne naken. Ho må sukke og snu ryggen til.

טמאָתהּ בְּשׂוּלְיֶיהָ לֹא זָכְרָהּ
אֲחֵרֵיתָהּ וַתֵּרֶד פְּלֵאִים אֵין מִנְחָם
לָהּ רָאָה יְהוָה אֶת-עֲנָוִי כִּי הִגְדִּיל
אוֹיֵב:

1,9 Ikledinga hennar viste at ho var urein, ho tenkte ikkje på framtida. Hennar fall var botnlaust, det var ingen til å trøyste henne. «Herre, sjå på mi naud, fienden triumferer!»

יָדוּ פֶּרֶשׁ צֹר עַל כָּל-מַחְמֵדֶיהָ
כִּי-רָצְתָהּ גּוֹיִם כְּאוּ מִקִּדְשָׁהּ אֲשֶׁר
צִוִּיתָהּ לֹא-יָבֹאוּ בִקְהָל לָהּ:

1,10 Jerngrepet til fienden femner alle hennar skattar, for ho har sett framande folk gå inn i hennar heilagdom, dei same som du forbauð å gå inn i di forsamling.

כָּל-עֵמָה נֶאֱנָחִים מִבְּקָשִׁים לָהֶם
נִתְּנוּ מִחֲמוּדֵיהֶם בְּאֶכָּל לְהִשָּׁיֵב
גִּבְשׁ רָאָה יְהוָה וְהִבִּיטָהּ כִּי הִיטִי
זוּלָּהּ:

1,11 Kvar og ein av folket hennar stønnar medan dei leitar etter brød. Dei gjev vekk skattane mot mat for å berge livet. «Sjå, Herre, og merk deg kor verdiløus eg er.»

לֹא אֶלֵיכֶם כָּל-עֲבָרֵי דָרְךָ הִבִּיטוּ
וּרְאוּ אִם-יִגֶשׁ מִכָּאוֹב כְּמִכְאֹבִי
אֲשֶׁר עוֹלָל לִי אֲשֶׁר הוּגַהּ יְהוָה
בַּיּוֹם חָרִוּ אֶפְיוֹ:

1,12 Lèt de som ingenting når de går forbi? Vend blikket og sjå etter om det finst ei smerte som mi smerte, den som eg har erfart, den som Herren har late meg lide etter hans brennande vreidesdag!

מִמְרוֹם שְׁלַח-אֵשׁ בְּעֶצְמֵי וַיִּרְדְּנָה
כִּי שָׂרַשׁ לְרַגְלֵי הַשִּׁיבְנֵי אֲחֵרֵי
נִתְּנִי שְׂמֵמָה כָּל-הַיּוֹם דְּוָה:

1,13 Med vilje sende han eld frå det høge inn i knoklane mine, og den herja i meg. Han har sett ut eit nett for mine føter og fått meg til å snu tilbake; han har gjort meg einsam, sjuk kvar dag.

נִשְׁקָדָה לֵעַל פְּשָׁעֵי בְּנֵדוֹ יִשְׁתַּרְגְּנוּ עָלָיו
עַל-צוּאָרָיו הַכְּשִׁיל פִּתְחֵי נִתְּנִי אֲדֹנָי
בִּידֵי לֹא-אוּבָל קוֹם:

1,14 Nauteskapan min vart bunden til eit åk; med si hand vov han dei saman. Dei la seg over skuldrane mine, kreftene mine svikta. Herren gav meg over i hendene til dei, og eg makta ikkje stå oppreist.

סִלְּהָ כָּל-אֲבִירָיו אֲדֹנָי בְּקִרְבֵּי
קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשִׁבְרֵי בַחֲוָרֵי גַת
דָּרְךָ אֲדֹנָי לְכַתּוּלַת בַּת-יְהוּדָה:

1,15 Og Herren vraka alle krigarane som høyrde meg til; han proklamerte ei fastsatt tid til å knuse mine unge menn. Herren trakka som i ei vinpresse på jomfru, dotter Juda.

עַל-אֶלְהָו אֲנִי בּוֹכֵה עֵינָיו עֵינִי
יְרֵדָה לַיִם כִּי-רִתַּק מִמֵּנִי מִנְחָם
מִשָּׁיֵב נִפְשֵׁי הָיוּ כְּנִי שׂוּמָמִים כִּי
גָבַר אוֹיֵב:

1,16 På grunn av dette græt eg; mine auge fløymer over av tårer. Langt borte er den som kan trøyste meg og gje meg livet tilbake. Borna mine er forlatne, fienden var for sterk.

פְּרִשָׁה צִיּוֹן בְּדִלְיָה אִין מְנַחֵם לָהּ
צְנָה יְהוָה לִי־עֶקֶב סְבִיבוֹ צְרִי
הַיְתָה יְרוּשָׁלַם לְנֹדָה בִּינֵיהֶם:

צְדִיק הוּא יְהוָה כִּי פִיהוּ מְרִיתִי
שְׁמַעוּ־נָא כָל־עַמִּים וְרֵאוּ מִכְאֲבֵי
בְתוֹלְתִי וּבְחֹרֵי הַלְכוּ בְשָׁבִי:

קָרָאתִי לְמַאֲהָבֵי הַמָּה רְמוּנֵי פְהִנִי
וְזִמְנֵי בְעִיר גְּגֹנוּ כִּי־בִקְשׁוּ אֶכְלֵ
לָמוֹ וַיִּשְׁבּוּ אֶת־נַפְשָׁם:

רְאֵה יְהוָה כִּי־צָר־לִי מֵעַי חֲמַרְמָרוּ
נִהְפָד לִבִּי בְקִרְבִּי כִּי מָרוּ מְרִיתִי
מִחוּץ שְׁפָלָה־חֲרָב בְּבַיִת כְּמוֹת:

שְׁמַעוּ כִּי נֶאֱנָחָה אֲנִי אִין מְנַחֵם
לִי כָל־אֲיֵבֵי שְׁמַעוּ רְעֵתִי שְׁשׂוּ
כִּי אֲתָה עֲשִׂיתְ הַבָּאֵת יוֹם־קָרָאתְ
וַיְהִי כְמוֹנִי:

תְּבֹא כָל־רַעְתָּם לְפָנָיִךְ וְעוֹלָל לָמוֹ
כַּאֲשֶׁר עוֹלָלְתָ לִי עַל כָּל־פְּשָׁעַי
כִּי־רַבּוֹת אֲנָחְתִי וְלִבִּי דוֹנִי:

1,17 **Qvinda**⁸ Sion strekker ut hendene, men det er ingen til å trøste henne. Herren påla Jakobs naboar å verta hans fiendar, Jerusalem vart då urein blant dei.

1,18 Rettferdig er Herren, for eg har trassa hans ord. Høyr no, alle folk, og sjå mi smerte! Mine unge kvinner og menn måtte gå i fangenskap.

1,19 Sviken av dei eg kalla på, mine elskarar. Mine prestar og eldste døydde i byen medan dei leitte etter mat for å berga livet.

1,20 Ta og sjå hit, Herre, for eg er i naud. Magen er uroleg, hjarta vrid seg inni meg, for eg har vore veldig rebelsk. I gatene har sverd gjort meg barnlaus; i huset er det som i døden.

1,21 Utan å ha nokon til å trøste meg høyrer dei at eg sukkar. Alle mine fiendar høyrde om mitt elende – dei gleder seg over at du har gjort det. Lat dagen du har ropt ut, kome, og lat det skje med dei som med meg.

1,22 Vondskapen deira må kome framfor deg, og gjer med dei som du har gjort med meg på grunn av alle mine synder, for mine sukk er mange, og mitt hjarte er sjukt.

8 Frå norrønt *kvinna* som på dansk vart skriven *Qvinden*, og er her omskriven til nynorsk som *Qvinda*.

KAPITEL 9

Hvor taler Gud? Refleksjoner om evangelikales brug af Bibelen i kirkelige fortolkningsfællesskaber

Michael Agerbo Mørch Fjellhaug Internasjonale Høgskole og Dansk Bibel-Institut, København

Abstract: In this chapter, I discuss the important role of the church in interpreting the Bible. In Protestant tradition, the focus has been on an individual reading of Scripture, but I argue that the community is indispensable for a proper reading of Scripture. I start by describing the hermeneutical context of today's reflections on Scripture, in which interpretative pluralism is prevalent. I then discuss the influential hermeneutics of Nicholas Wolterstorff, which distinguishes between divine and human discourse of Scripture. I criticize his perspective for not taking the interpretative community properly into account, by pointing out other writers' alternatives, such as Henri Blocher, Ben Ollenburger, Richard Lints, and Brad East. Brad East, especially, presents a vision of a communitarian reading of Scripture that this chapter examines, thereby showing how the interpretative community of the church is the right locus for reading Scripture.

Keywords: hermeneutics, Nicholas Wolterstorff, uses of Christian Scripture, ecclesiology, Evangelical interpretive communities

The canon of Holy Scripture calls for a particular configuration of hermeneutical relations: Christian readers with Christian convictions reading the Bible as Christian Scripture in the Christian church.

East, 2022, s. 64

Introduktion

Dette kapitel reflekterer over to hermeneutiske truismer: (1) Bibelen kan fortolkes på mange forskellige måder, og (2) fortolkningerne er påvirket af fortolkerens kontekst. Mens disse to udsagn er trivielle, er implikationerne det ikke. Jeg vil diskutere to teser: (1) Fortolkningspluralismen har konsekvenser for forståelsen af Bibelens klarhed og for påstanden om, at Gud, der altid taler sandhed, taler i Bibelen, og (2) den uundgåelige situationsbestemte fortolkning af Bibelen er bedst placeret i en ekklesiologisk kontekst.

Mit udgangspunkt er evangelikal lutherdom, og det er i lyset af denne fortolkningstradition, at jeg i det følgende vil diskutere mine teser, for det er ud fra denne tradition, at udfordringerne skabes. Andre traditioner har andre indfaldsvinkler og problemstillinger, som også er relevante, men det er nødvendigt at spørge et sted fra og også forsøge at svare herfra. Det er dog ikke muligt at diskutere alle problemer, som denne traditions tilgang til Bibelen bringer til torvs, men mit håb er, at det alligevel vil være et vedkommende bidrag til den bredere kirkelige debat om brugen af Bibelen i kirken (sml. med Wright, 2005, s. 3, 83 og 94).

Givet mit perspektiv fra evangelikal lutherdom forstår jeg "Bibelen" som den protestantiske kanon bestående af 66 bøger, og jeg forstår "kirken" som et lokalt fællesskab, der samles til gudstjeneste med fokus på forkyndelse og sakramentsforvaltning (CA7, se Grane, 1993, s. 50), men består af et uundgåeligt miks af troende og ikke-troende (*corpus permixtum*, CA8, se Grane, 1993, s. 50–51). Min diskussion kan dog uden videre overføres til andre kanonforståelser og ekklesiologier, da overvejelserne principielt gælder enhvert fællesskab (*ekklesia*), hvor Bibelen har en normativ status. At Bibelen har normativ status betyder traditionelt, at Bibelen er øverste autoritet i forhold, der angår troen, tros læren og etikken, og at i det omfang, traditionen eller erfaringen kommer i konflikt med Bibelen, er Bibelen normerende norm (*norma normans*). Det betyder, at traditionelle, teologiske betoningener eller aktuel praksis fx ved en gudstjeneste løbende må prøves på eksegesen af de bibelske tekster. Det er den løbende reformatoriske proces, som disse kirkelige traditioner, herunder evangelikal lutherdom, tilslutter sig (*semper reformadum secum dum verbum Dei*). Og det er altså den distinkte forståelse

ud fra Den augsburske bekendelses kirkeforståelse, jeg har i baghovedet, når jeg i det følgende diskuterer kirkelige fortolkningsfællesskabers bibelbrug.

Den hermeneutiske udvikling som baggrund

Begge ovennævnte truismen og begge teser nævnt i indledningen har været diskuteret i mange år i lyset af den postmoderne vending i hermeneutikken og epistemologien (Thiselton, 2019). Hvor den modernistiske, historisk-kritiske metode fokuserede på at komme bagom teksterne for at rekonstruere de sandsynlige autografer og deres historiske udvikling, er den postmoderne kontekst præget af reader-response-teorier, der accepterer den foreliggende kanon (Childs, 2011) og i stedet fokuserer på fortolkningspotentialer af teksterne (Vanhoozer, 2008). Det er ekstremt omdiskuteret, om udviklingen er positiv eller negativ, og særligt blandt evangelikale kristne har der været usikkerhed om, hvorvidt man hører til i den modernistiske lejr, der fastholder klassiske sandhedspræstationer for videnskabeligt arbejde, eller om man hører til i den postmodernistiske lejr, der opgiver sandhedspræstationen og accepterer en svag(ere) epistemologi.¹ En indflydelsesrig evangelikal bibelforsker er den canadiske nytestamentler, D. A. Carson, som har skrevet vigtige bøger om disse spørgsmål (særligt Carson, 1996b). Carson er et eksempel på en teolog, der ønsker at tage indsigter fra begge traditioner, men udvikle et tredje fortolkningssted, der er "bibelsk":

In short, we are dealing with a worldview clash of cosmic proportions. If Christianity simply plays by the rules of postmodernists, it loses; biblically faithful Christianity must establish an alternative worldview, which overlaps with both the postmodern world and the modern world at various points, but is separate from both, critiques both, and succumbs to neither. (Carson, 2010, s. 192)

Et af de vigtigste aspekter for etableringen af et bibelsk verdensbillede er ifølge Carson at insistere på, at Bibelen har en ontologi. Det udfordrende ved Carsons perspektiv er imidlertid, at man ikke kan udvikle "an alternative worldview", der er bibelsk funderet, *før* man har fortolket Bibelen (som jo skal være rammeværket), og derfor kan man ikke gå induktivt frem. Det ved Carson også godt, for det har han forsøgt at adressere andre steder. Der er en uundgåelig vekselvirkning mellem niveauerne i bibeludlægningen – mellem nedefra-og-op og oppefra-og-ned (Carson, 2000).

¹ Beale (2008) er et eksempel på den førstnævnte position, mens Grenz og Franke (2001) er et eksempel på den sidstnævnte.

Vanskeligheden for det traditionelle evangelikale bibelsyn synes at være, at nyere hermeneutik har godtgjort, at alle tekster kan fortolkes på flere måder. Tekster kan ikke betyde hvad som helst, men der er en semantisk spændvidde i tekster, som gør, at de ikke kan afgrænses til én tolkning. Den italienske semiotiker, Umberto Eco, skrev i *Fortolkning og overfortolkning*, at hvis Jack the Ripper hævdede, at hans seriemord skyldtes en fortolkning af Lukasevangeliet, ville man erklære ham for rablende gal (Eco, 1995, s. 30). Eller sagt mere nøgternt: “Jeg godtager påstanden om, at en tekst kan have mange meningsindhold. Jeg afviser påstanden om, at en tekst kan have et hvilket som helst meningsindhold” (Eco, 1995, s. 152). Man kan indvende, at Eco skriver om tekster generelt, og at Bibelen udgør en særlig tekst (ontologisk), som derfor ikke kan underlægges almindelige hermeneutiske indsigter. Teologen Brad East er dog ikke enig: “There is no one right way to read the Bible”, skriver han, og det skyldes blandt andet teksternes genremæssige flertydighed. Men samtidig siger han også som Eco, at fortolkning ikke er en grænseløs aktivitet: “That does not mean there are no unfitting ways to read the Bible” (East, 2021, s. 110).² Nøglen er ifølge East, “what goes is what accords with – or, even, does not oppose – evangelical faith and catholic truth”, og han tilføjer med reference til den antirealistiske videnskabsfilosof, Paul Feyerabend, “[a]nything goes that goes with *that*” (East, 2022, s. 288, original kursivering). Det er dog uklart, hvad East præcist mener med denne fortolkningsregel, alene fordi begreber som “evangelical faith” og “catholic truth” er omdiskuterede begreber med en bred variation af fortolkninger. Men også fordi der er mange historiske eksempler på, at kirkens interne fortolkningskritik ikke udgør noget værn mod problematiske tolkninger, hvad jeg skal vende tilbage til. Som indledning er det derfor nok at sige, at Ecos nuancerede hermeneutik også må gælde for de bibelske tekster, og at East har en pointe i at påpege, at der uundgåeligt er et samspil mellem bibelteksterne og et fortolkningsmæssigt rammeværk, fx troens regel (*regula fidei*) eller bekendelsesskrifterne, der styrer eller i hvert fald informerer tolkningerne.

En væsentlig komplikation ved et forsøg på at lave en normativ fortolkning af Bibelen er, at det er en samling af 66 bøger (i protestantisk tradition) skrevet i en bred vifte af genrer, og de fleste fortolkere mener, at den kanoniske helhed spiller en afgørende rolle for udlægningen af den enkelte tekst (East, 2021, s. 126; Wolterstorff, 1995, s. 205). Det er altså ikke kun teoretiske

2 Sammenlign med Wolterstorff, 1995, s. 190–193 og East, 2022, s. 287–288.

overvejelse om hermeneutik, der udfordrer en entydig dogmatisk læsning, men også teksterne selv. Teksterne kan betyde flere forskellige ting, men ikke hvad som helst (East, 2021, s. 111).³

Den anden truisme kommer i forlængelse af den første. Ikke nok med at teksterne har et flertydigt fortolkningspotential; fortolkeren selv anlægger også et perspektiv på sin læsning, som er farvet af fortolkerens historiske og kulturelle kontekst. Det betyder ikke, at der er *carte blanche* til at læse hvad som helst ind i teksten. Som Eco skriver, så er “fortolkerens rettigheder blevet overbetonet i løbet af de sidste årtier” (Eco, 1995, s. 29), hvilket for ham betyder, at hermeneutikere som Stanley Fish overvurderede læserens magt, når han påstod, at læserfællesskaber *determinerer* teksters betydning (Fish, 1980). Nok kan vi ikke tilgå forfatterintentionen, men teksten som læsergenstand bærer alligevel på et spektrum af betydninger, der ikke er uendelige. Der er forskel på gode og dårlige læsninger, fordi den gode læsning formår at trænge ind i tekstens potentiale og vise betydningsnuancerne i tekstens sprog, struktur, genre m.m. Eco er dog også enig med de fleste nutidige hermeneutikere om, at læserne bringer *noget* til bordet, som farver læsningen i en bestemt retning (fx Jeanrond, 1991, kap. 1), og det er ikke muligt at tilgå en tekst uden fordomme. Ja, som Gadamer sagde, så er det heller ikke ønskeligt, for uden fordomme er det slet ikke muligt at forstå (Gadamer, 2005).

I lyset af de to truismer er der nogle interessante forhold at diskutere for den evangelikale teologiske hermeneutik. I forhold til den første truisme: Når tekster ikke har én betydning, hvordan kan man så fastholde, at Gud, der altid taler sandhed, taler i Skriften? Her vil jeg undersøge det forslag, den amerikanske religionsfilosof, Nicholas Wolterstorff, kommer med i bogen *Divine Discourse*. I forhold til den anden truisme: Når læsninger er påvirkede af fortolkningsfællesskaber, *hvem* skal man så læse Skriften sammen med og *hvorhenne*? Her vil jeg undersøge Easts bud og en anden reformert evangelikal teolog, nemlig Richard Lints. Konteksten for min undersøgelse er altså begrænset til diskussioner i nordamerikansk evangelikal tradition. Det giver et smallere fokus, som ikke yder emnet fuld retfærdighed, men forhåbentlig kan præcisere problemstillingen, også for dem, der ikke deler de teologiske forudsætninger her.

3 East skriver: “So for interpreting Scripture: new ways of reading, new readings of Scripture, will continue so long as Scripture endures in the church” (East, 2021, s. 111). Men det fremstår som et åbent spørgsmål på de sider, om han afviser, at der er reelle “exegetical fallacies”, som Carson så berømt skrev om (Carson, 1996a).

Nicholas Wolterstorff

Den amerikanske filosof Nicholas Wolterstorff skrev i 1995 bogen *Divine Discourse – Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Det er en rig og facetteret bog, der diskuterer mange aspekter af ontologi, epistemologi og hermeneutik i krydsfeltet mellem filosofi og teologi, og selvom det ikke er muligt at diskutere alle disse facetter her, er det værd at nævne, at bogen rummer meget mere, end der trækkes frem i det følgende.

Det centrale udtryk i Wolterstorffs bog er titlens “divine discourse”, og det er også dette aspekt, jeg vil fokusere på her. Med udtrykket “divine discourse” vil han fokusere på fire forhold:

- 1) at “tale” ikke er det samme som “åbenbaring”, og at Bibelen skal forstås som tale, ikke som åbenbaring
- 2) at tale skal forstås som sproghandlinger og ikke som symbolsystemer
- 3) i forlængelse af (2) vil han skelne mellem lokutioner og illokutioner i traditionen fra talehandlingsfilosofferne J. L. Austin og John Searle
- 4) at udforme et koncept om “double-agency discourse” (opsummeret fra Wolterstorff, 2006, s. 36).

I forhold til (1) har Wolterstorff en række finkornede distinktioner, blandt andet forskellen mellem “non-manifestational” og “manifestational” åbenbaring (Wolterstorff, 1995, s. 26). En ikke-manifest åbenbaring åbenbarer P ved at hævde (*asserts*) P, mens en manifest åbenbaring åbenbarer P med andre midler. En ikke-manifest åbenbaring er derfor en propositionel åbenbaring, og en propositionel åbenbaring må forstås som “knowledge-transmitting revelation” (Wolterstorff, 1995, s. 29). Men Wolterstorffs pointe er, at det først er, når der er nogen, der tror det sagte og har berettiget sand viden (*justified true belief*) om indholdet, at det bliver åbenbaring. Tale og åbenbaring er derfor oftest ikke den samme begivenhed. Det skyldes forhold (2) og (3), fordi tale ikke handler om at overføre information, men har en uundgåelig normativ, ofte præskriptiv, side, som er det illokutionære aspekt (fx at advare, befale eller anmode), hvor en forandring i modtagerens ageren er målet (Wolterstorff, 1995, s. 35–38, 75).

Meget mere kunne siges om disse tre forhold, men nu vil jeg i stedet fokusere på (4); det vil sige ideen om en dobbelt hermeneutik (*double-agency discourse*). Motivationen for at udvikle den dobbelte hermeneutik er tæt knyttet til dette kapitels første tese. Wolterstorff hævder,

at spørgsmålet om bibelteksternes “sandhed” ofte er irrelevant pga. teksternes genre (Wolterstorff, 2006). Wolterstorff skriver ikke selv, hvilken sandhedsteori han anvender som kriterium her, men det er tilsyneladende korrespondensteori for sandhed, fordi det handler om, at referencen mellem udsagn og virkelighed viser sig at være fejlagtig. De bibelske forfattere kan have skrevet ting, som efterhånden må vurderes som forkerte, men det får ikke konsekvenser for teologiens fastholdelse af Gud som et væsen, der altid taler sandt – for Gud kan tale på et andet niveau i teksterne, og hvad Gud siger her, er altid sandt (Wolterstorff, 1995, s. 204–208). Et eksempel er, at den menneskelige forfatter kan have talt bogstaveligt (*literally*), mens Gud medierende talte tropologisk (dvs. i overført betydning, billedligt):

That is to say, the noematic content of what the human author says is identical with the meaning of his sentence, whereas the noematic content of what God says is not identical with the meaning of the sentence. (Wolterstorff, 1995, s. 211)

Det skyldes blandt andet, at Gud kan sige *mere* med det sagte; end de menneskelige forfattere bevidst ytrede (Wolterstorff, 1995, s. 227). Ifølge Wolterstorffs nævnte forudsætning om, at Gud altid taler, må der være en anden betydning i en tekst, hvis referencen mellem udsagn og virkelighed viser sig at være falsk. Guds sandfærdighed er altså kriteriet for at kunne hævde, at der kan være flere niveauer i bibelske tekster.

Wolterstorffs argument er komplekst, fordi det skelner mellem to typer af diskurser – en model han kalder “the appropriation model” (Wolterstorff, 1995, s. 186). Der er en guddommelig diskurs, som et menneske tilegner sig og formidler (*appropriating*, ptc.akt.). Det betyder, at den guddommelige diskurs er – eller bliver – en *funktion* af den menneskelige diskurs. Derfor er den guddommelige diskurs i første omgang medieret (*mediated*, ptc.pas.). Samtidig er der også en menneskelig diskurs, der er tilegnet fra den guddommelige diskurs (*appropriated*, ptc.pas.), som derfor er medierende (*mediating*, ptc.akt.). Resultatet af denne dobbelte diskurs var dels et forkyndende budskab i den oprindelige kontekst i al dens modale mangfoldighed, dels en kanonisk tekst, som kirken igen og igen vender tilbage til for at forstå, udlægge og efterleve (Wolterstorff, 1995, s. 185). Den nutidige fortolkningsproces starter med den menneskelige diskurs og forsøger at forstå den illokutionære holdning (*stance*), hvorigennem Gud så kan tale, hvis han vil (Wolterstorff, 1995, s. 202).

Et vigtigt – men kompliceret og svært forståeligt – skel er, at det ikke er alt, hvad den menneskelige diskurs udsiger, som den guddommelige diskurs siger (Wolterstorff, 1995, kap. 3, kap. 14). Ifølge Wolterstorff taler Gud altid sandt, og nøglen til at forstå, hvad det betyder i relation til de bibelske tekster, er, at det sande i Bibelen må være, hvad der er befordrende for kærlighed (Wolterstorff, 1995, s. 225). Gud handler selv altid “in character” som en elskende person, hvorigennem Guds tale må fortolkes og forstås (Wolterstorff, 1995, s. 112). Det sande er altså ikke en formidling af propositionsudsagn, der antitetisk kan være korrekte eller falske, men en relationel formidling af et personligt væsen, der vil adlydes, tilbedes og tros. Dermed har vi et hermeneutisk princip, der kan skille det sande Gudsord fra det fejlbarlige menneskeord i de bibelske tekster. Udfordringen er, at begrebet kærlighed kan forstås forskelligt, og spørgsmålet er derfor, om ikke Wolterstorffs fortolkningsnøgle blot skubber problemet ét led længere tilbage. For hvilken instans afgør nu, hvilken kærlighedsforståelse der er fortolkningsnøglen til de bibelske skrifter? Fra én side kan man spørge, om kærlighedsforståelsen kan indeholde tilsagn om kærlighed mellem samkønnede, mens man fra en anden side kan spørge, om kærlighedsforståelsen knægtet udsagn om Guds hellighed og dom.

Der er således meget mere at diskutere ud fra Wolterstorffs tekster, men for dette kapitels anliggende er dette tilstrækkeligt, og jeg vil nu gå over til redegøre for to forskellige responser på Wolterstorffs bidrag, som er afgørende for diskussionen af brugen af Bibelen i fællesskaber.

Blochers kritik af Wolterstorff

Wolterstorff er en indflydelsesrig filosof, og hans bog har vakt opmærksomhed også blandt evangelikale teologer. I det følgende undersøger jeg to responser fra teologer, der kritiserer Wolterstorff på afgørende punkter, hvilket leder videre til kapitlets anden del.

Den franske teolog Henri Blocher udfordrer Wolterstorff i sin artikel *God and the Scripture Writers: The Question of Double Authorship* (Blocher, 2016). Blochers grundlæggende kritik er, at hvis teologien – som Blocher anbefaler – fastholder ’inspiration’ som begreb for tilblivelsen af bibelteksterne, så udtrykker det, at to agenter forenes i en handling. Inspirationsbegrebet er omdiskuteret, og Blocher gør ikke noget ud af at præcisere det. Men det betyder i hvert fald, at Gud på en eller anden måde er ophav til bibelteksten parallelt med den menneskelige forfatter – hvad

end det så er foregået ved direkte tale, tankepåvirkning eller en mere diffus inspiration, sådan som vi normalt taler om at være inspireret til at udføre en handling.

Dermed giver det ifølge Blocher ikke mening at skelne i en dobbelt hermeneutik, sådan som Wolterstorff forsøger det: “One finds no solid ground for a disjunction between divine and human meaning in true prophecy” (Blocher, 2016, s. 510). Blocher anerkender ellers Wolterstorffs forsøg på at nuancere forståelsen af ’Guds tale’, så det handler om andet end guddommelige meddelelser, der videreformidles af menneskelige talerør (profeti). Men Blocher vil alligevel fastholde – ifølge ham sammen med den samlede kristelige tradition (Blocher, 2016, s. 523) – at profeti er den gode analogi for, hvordan Bibelen er blevet til (Blocher, 2016, s. 505). Alligevel mener han, at når hele den bibelske kanon betragtes samlet, er det apostolske paradigme fra Ny Testamente “richer, better-balanced, and more illuminating” som model for Bibelens egenart (Blocher, 2016, s. 530). Hvad ligger der i det? Der ligger i hvert fald det i det, at apostolatet er en unik kombination af vidnesbyrd, inspiration og embede. I Gammel Testamente var selve profetien embedet, men i Ny Testamente kommer apostlenes embede først og så inspirationen af deres vidnesbyrd (Blocher, 2016, s. 529), som autoriseres som Kristi ord:

Jesus Christ being foundationally the Faithful Witness (Rev. 3:14) and the Apostle of our confession (Heb. 3:1), the apostolic word may be considered *his* word – through his instruments, and friends (cf. John 15:15). Since the apostolic model may be applied to the whole Bible, Scripture as a whole may then count as the fruit of Jesus Christ’s prophetic ministry. (Blocher, 2016, s. 532)

Uanset hvad bliver spørgsmålet, om der ved “double agency” henvises til to meninger i teksten, sådan som Wolterstorff argumenterer for (jf. ideen om en dobbelt hermeneutik). Det afviser Blocher: “[I]f God’s meaning can be different from the meaning of the human writers, we cannot be sure about God’s meaning *anywhere!*” (Blocher, 2016, s. 509–510, original kursivering). Det er ikke tilstrækkeligt for Blocher, når Wolterstorff argumenterer for, at Gud kan præsentere (*presenting*) en tekst for os i dag med en anden mening, end den oprindeligt havde, fordi Gud tilegner sig teksten på trods af dens mulige fejl:

The distance between Wolterstorff’s account of divine discourse and what biblical evidence compels us to accept is glaring. Attitudes entailed and ways of handling texts widely differ. He transfers God’s speaking by what he finds in human exchanges,

without first listening to Scripture in obedient faith. His sharp intelligence misses the concerns and certainties that are biblically paramount: that the prophet's words *originated* with God and were uttered in utter dependence on God's leading and protecting (from any extraneous interference) as they were borne along by the Holy Spirit. The idea of a later 'appropriation' that includes falsity is woefully inadequate. (Blocher, 2016, s. 521)

Derfor afviser Blocher også, at der er flere lag i teksten, som ved tekstlig arkæologi kan graves frem og ordnes i kasser, som fx kan tilskrives en menneskelig og en guddommelig diskurs (Blocher, 2016, s. 532).

Blochers artikel adresserer ikke problemet om, hvordan man kan fastholde, at Gud, der altid taler sandt, taler i en tekst, der leder til mange divergerende tolkninger. Men han afviser, at Wolterstorffs idé om en dobbelt hermeneutik er kongenial med de kanoniske tekster.

Blocher er altså særligt optaget af ideen om en dobbelt hermeneutik, som han klart afviser. Men han vier det ikke interesse, *hvem* Bibelen er til for, *hvilken* funktion den har og *hvorhenne*. Det er nødvendige opfølgende spørgsmål, når temaet er brugen af Bibelen i fællesskaber. Derfor må Blochers kritik suppleres.

Ollenburgers kritik af Wolterstorff

Den amerikanske bibelforsker Ben C. Ollenburger har i sin artikel *Pursuing the Truth of Scripture: Reflections of Wolterstorff's Divine Discourse* (Ollenburger, 2006) flere kritikpunkter af Wolterstorff, men her begrænser jeg mig til de punkter, der er interessante i dette kapitels sammenhæng.

På grund af sit fokus på talehandlinger bliver Wolterstorff ifølge Ollenburger opslugt af sætninger (*sentences*). Men som Paul Ricœur skriver, så er en diskurs mere end en lineær sekvens af sætninger (Ricœur, 1976, s. 76). Ollenburger nævner Jonas' Bog som et eksempel. Når man går frem sætning for sætning, kan man ende den korte bog med at være på bar bund ift. bogens argument, hvilket afsløres af de mange forslag til Jonas-bogens argument – hvis den overhovedet har et (Ollenburger, 2006, s. 50–51). Kritikken bliver igen, at Wolterstorffs fortolkningsstrategi ikke er kongenial med det materiale, der skal analyseres: "I'm wondering why the rhetoric of the texts [...] does not figure in the first hermeneutic, why textual interpretation is reduced to the interpretation of sentences" (Ollenburger, 2006, s. 51).

En anden vigtig kritik er, at Wolterstorff har en idé om, at Gud aktivt tilegner sig den kanon, som kirken ender med at samle. Det er altså det færdige

produkt i løbet af de første fire århundreder efter Kristus, som bliver Guds tale til kirken. I princippet kunne Gud have sagt nej til den af kirken samlede kanon, men han sagde ja til at tilegne sig den som sit ord *post factum*. Men Ollenburger indvender, at tænkningen bliver for historisk. For kirken er også optaget af, hvad Gud siger i dag – hvilket folk og hvilken kirke vi skal være nu: “Perhaps it is through the manifold interpretation of the canonical witnesses to Jesus Christ, and thus to the Triune God, that God speaks to, and against, the church” (Ollenburger, 2006, s. 54). Wolterstorff har generelt en stærkt individualistisk tone, og når han endelig vender blikket udad, er fokus på at sammenligne tolkninger med andre, der kunne have set andre perspektiver i teksterne (Wolterstorff, 1995, s. 238). Men fortolkningen af Skriften har “always been a communal and thus also a political and moral practice” (Ollenburger, 2006, s. 56), og det er derfor nødvendigt at nuancere Wolterstorffs fortolkningspraksis med en ekklesiologisk komponent. Man kan dog godt spørge til rimeligheden i denne kritik, for Wolterstorff har i mange skrifter behandlet betydningen af menneskets “situated rationality”, altså ideen om, at mennesket ikke har en fritsvævende og universel fornuft, som man forestillede sig det i hovedstrømmen af europæisk filosofi fra Descartes over oplysningstiden, men at menneskets rationalitet altid er lokaliseret i en kontekstuel sammenhæng (fx Wolterstorff, 1996, 2004; se også Shannon, 2015). Som sådan er det oplagt at tolke Wolterstorffs hermeneutik som et eksempel på en fælles praksis, selvom det ikke er hovedfokus i *Divine Discourse*. I hvert fald kan man med fordel tilføje, at Wolterstorffs epistemologi samlet set begrunder dette kapitlets fokus på fortolkningsfællesskaber, da ingen fortolkning finder sted uden for disse. Fortolkning sker ifølge ham altid i en konkret sammenhæng under distinkte præmisser og i et større paradigme, der farver læsningen. Derfor er det ifølge Wolterstorff ikke blot en teologisk pointe, men en menneskelig præmis, at brug af tekster finder sted i fortolkningsfællesskaber, og det gælder naturligvis også Bibelens brug i kirken. Ollenburgers pointe er altså valid i forhold til denne konkrete udgivelse, men kunne være nuanceret mere ved at inddrage flere skrifter af Wolterstorff (se fx Wolterstorff, 1984, s. 117–127, hvor der dog er tale om en forskningssammenhæng).

En afsluttende bemærkning: Ollenburger diskuterer Wolterstorffs idé om, at den menneskelige diskurs i Bibelen kan indeholde fejl, men at det ikke betyder, at Gud taler falskt. Gud kan nemlig tilegne sig en fejlagtig menneskelig diskurs og hævde (*assert*), hvad der er sandt. Men igen overser Wolterstorff, at vi ikke kun kan diskutere, *om* Skriften taler sandt, men

også må afklare, *hvordan* og *hvornår* den gør det: “Christian convictions about the truthfulness of Scripture (that Scripture measures up in excellence and is indeed faithful to God) are thus embedded in the church’s variously doxological practices, especially within its liturgical practices” (Ollenburger, 2006, s. 59–60). Det minder meget om det perspektiv, East bidrager med til vores diskussion, og som vi skal se på om lidt.

Wolterstorff er kommet med et bud på, hvordan man undgår, at fortolkningspluralismen får ødelæggende konsekvenser for den teologiske pointe, at Gud taler sandt i Bibelen. Men Ollenburger og Blochers kritik afslører, at der er mindst ét problem med Wolterstorffs løsning: kirkens rolle som *locus* for fortolkningen er underbetonet i *Divine Discourse*. Derfor skal vi i det følgende undersøge den anden tese, nemlig at den uundgåeligt situationsbestemte fortolkning af Bibelen er bedst placeret i en ekklesiologisk kontekst. Her skal vi se på bidragene fra Lints og East.

To alternativer: Richard Lints and Brad East

I denne anden del af kapitlet vil jeg undersøge tesen om, at den uundgåeligt situationsbestemte fortolkning af Bibelen bedst er placeret i en ekklesiologisk kontekst. Jeg undersøger det tema i samtale med Lints og East. Begge fastholder Bibelen som sand kilde og norm, men lader også hermeneutiske indsigter om fortolkningsfællesskaber spille en afgørende rolle. De er dog ikke enige om alt. Lints er en klassisk reformert evangelikal, der vil fastholde Skriftens klarhed, mens East ikke mener, at denne attribut er teologisk forsvarlig. East går desuden relativt langt i at tilkende kirken en magisterial fortolkningsrolle (East, 2021, s. 159), som det kendes fra katolsk tradition, hvilket Lints ikke vil acceptere. Her kan kirkens rolle alene være ministeriel (sml. Vanhoozer, 2016).

Fortolkningsfællesskaber: Richard Lints

“All interpretation is shaped by the unique experiences of the interpreter”, skriver Lints sin artikel *To Whom Does the Text Belong? Communities of Interpretation and the Interpretation of Communities* og er således enig i den anden truisme, der blev beskrevet i begyndelsen af dette kapitel. Men han er også enig i den første truisme, at tekster nok kan forstås på flere måder, men ikke vilkårlige: “All interpretations are not created equal. There are better and worse culturally influenced readings. Though there is no

context-independent set of criteria for determining this, this should not tempt us toward interpretive pluralism” (Lints, 2016, s. 927).

Ifølge Lints er det korrekt, at vi forstår tekster som en del af et fortolkningsfællesskab, og det korrekte fortolkningsfællesskab for læsningen af Bibelen er kirken. Den rette brug af Bibelen er dermed i det troende fællesskab i kirken. Han citerer således den amerikanske teolog Gabriel Fackre for at sige, at “[e]pistemology and ecclesiology are linked” (Lints, 2016, s. 931).

Ligesom East (se nedenfor) mener Lints, at den bedste analogi for Bibelen ikke er inkarnationen (tonaturlæren), men kirken, som er kendetegnet ved “unity-in-diversity, and diversity-in-unity” (Lints, 2016, s. 930).⁴ Bibelens genremæssige mangfoldighed leder uundgåeligt til forskellige tolkninger, men når Lints alligevel kan fastholde, at Bibelen taler både sandt og klart, skyldes det, at han forstår klarhed som at opnå et *telos*: “The clarity of the Bible has to do with how the word of Scripture actually accomplishes the communicative task for which they were written” (Lints, 2016, s. 935). Og hvad er det så? Bibelens *telos* er at lede dens læsere ind i et liv, hvor man internaliserer evangeliet: “To inhabit the narrative of redemption” (Lints, 2016, s. 938). Klarheden handler derfor ikke så meget om at dechiffrere en kode som at få udlagt den vej, man skal gå. Da kontekster varierer, kan man nemlig ikke én gang for alle afgøre, hvordan fortolkningen skal være: “Different communities will read the Scriptures in different ways for a host of different reasons” (Lints, 2016, s. 940). Igen er det ikke et forsvar for en vilkårlig fortolkningspluralisme, men en fastholdelse af, at kontekst spiller en afgørende rolle. Det er derfor, kirken er så afgørende som kontekst for fortolkning, fordi det er her, fortolkeren som troende er kaldet til at leve sit liv. Brugen af Bibelen har derfor sit naturlige *sitz im Leben* i kirken og dens fællesskab af troende.

Her er det dog en vigtig pointe at for at undgå, at læsningen bliver vilkårlig, må det enkelte fortolkningsfællesskab være selvkritisk. Det betyder for Lints, at man nødvendigvis må skelne mellem fortolkningsbiases, der er problematiske og forvrænger teksterne, og fortolkningsperspektiver, der er frugtbare og uundgåelige (Lints, 2016, s. 932). Biases kan man definatorisk ikke selv gennemskue, men netop derfor må ethvert kirkesamfund være i økumenisk samtale med andre kirkesamfund, fordi andre kan udpege ens

4 N.T. Wright argumenterer for, at inkarnationen som analogi stadig er den mest hjælpsomme til at forstå Bibelens dobbelte karakter som Gudsord og menneskeord (se Wright, 2005, s. 94).

biases, ligesom man selv kan bringe vigtige indsigter frem hos andre ved at dele sine perspektiver på teksterne. Selvom denne skelnen virker intuitivt korrekt, anerkender Lints også, at det er notorisk svært at skelne mellem biases og perspektiver (Lints, 2016, s. 932). Måske lader det sig ikke gøre teoretisk, men er noget, som løbende må justeres og udvikles i det praktiske kirkeliv. Derfor understreger Lints også, at det er noget, der må læres i det levede kristenliv: “We must learn to live as faithful readers with and through our diverse interpretations” (Lints, 2016, s. 946).

Det synes at være en frugtbar måde at tænke på, som også delvist imødekommer den *pointe*, Ollenburger blev citet for tidligere: “God speaks to, *and against*, the church” (Ollenburger, 2006, s. 54). At ville placere den normative bibelfortolkning i kirken er ikke en enkel sag, når man betænker de historiske eksempler på, at kirken kommer frem til problematiske læsninger, fx angående slaveri, kolonialisme, antisemitisme, kvindeundertrykkelse og meget andet. Det betyder, at hvis ikke den ekklesiologiske hermeneutik skal være forsimplet og egentlig blot selvbekræftende, må der være en instans til at korrigere problematiske læsninger, fordi det er en teologisk *pointe*, at Gud nogle gange taler “against” kirken. Lints foreslår, at økumeniske samtaler rummer potentialet til at være en kritisk instans mod problematiske læsninger, men da økumeniske samtaler sjældent er autoritative, kan korrektionen kun være tentativ. Så vidt jeg kan skønne, er det næppe muligt at lave en hermeneutik, der sikrer imod politisk misbrug eller magtmisbrug, men kirken kan være bevidst om, at der er brug for ydre kritik for at undgå at blive selvbekræftende i problematiske læsninger. At forstå teologisk hermeneutik som primært ekklesiologisk forankret må ikke være en undskyldning for at undgå kritik eller diskussion med andre positioner.

Det er også en særligt relevant *pointe*, når vi nu skal diskutere Easts forslag til en ekklesiologisk hermeneutik.

Fortolkningsfællesskaber: Brad East

Som nævnt er East enig i, at Bibelens analogi ikke er inkarnationen, men kirken (East, 2021, s. 45). Bibelen er ikke guddommelig, som Kristus er det, hvor der er fuld identifikation mellem det menneskelige og det guddommelige. Nej, kirken, sakramenterne og Skriften er “identity within non-identity”, hvilket blandt andet kan ses ved, at kirken, sakramenterne og Skriften alle skal forgå, når nyskabelsen finder sted (East, 2022, s. 284). Det betyder ikke, at der er helt lighed mellem de tre nævnte størrelser, for

East siger interessant nok, at mens Skriftens hellighed er midlertidig, er kirkens hellighed proleptisk, det vil sige en foregrebet virkelighed, der er realiseret, men endnu ufuldstændig (East, 2022, s. 285).

Det betyder ikke, at den treenige Gud ikke har virket i og under nedfølelsen og organiseringen af teksterne i kanon (*contra* Wolterstorff, *pro* Blocher). Det er menneskeord, men også Guds ord, fordi det er sådan, man må forstå forholdet mellem Guds agens og menneskets agens overalt i skaberværket (East, 2022, s. 274–275). Det, der adskiller Bibelen fra alt andet, er formålet: dannelsen og udrustningen af pagtsfolket.

Anderledes formuleret er Bibelen et historisk dokument, der er helligt og autoritativt for en bestemt gruppe på et bestemt tidspunkt: “Scripture is an ecclesial document from start to finish” (East, 2021, s. 126), eller rettere: “Holy Scripture is the word of the Lord Jesus Christ *to* and *for* his body, the church” (East, 2022, s. 3, min kursivering).⁵ “Church” skal dog her grundlæggende forstås økumenisk og transhistorisk og ikke lokalt og distinkt (*contra* fx John Howard Yoder, som netop insisterede på dette (jf. East, 2022, s. 210), og som jeg også gjorde til min forståelse i indledningen).⁶

Skriften yder autoritet *over* kirken, men for at gøre det må den fortolkes og appliceres *af* kirken (East, 2022, s. 283). Autoriteten ligger dermed i den rette brug af Skriften i et givent fællesskab. Og hvad er så den rette brug? For East er nøglen dels et fokus på kirkens mission, dels et fokus på hvordan evangelisk tro og katolsk sandhed er det strukturerende hermeneutiske mønster for bibellæsere i kirkens fællesskab (East, 2022, s. 286). Han spidsformulerer det flere gange, fx når han skriver, at “Holy Scripture is for the church a figure – a sacramental anticipation” (East, 2021, 109), hvilket betyder, at Skriften er en forsmag på det intime fællesskab, de troende skal have med Gud på den nye jord (East sammenligner det med træet i det nye paradys, Åb 22,1–2):

Until that time, alongside the church’s other devotional and liturgical practices, the book of the apostles and prophets draws us forward into that city, or rather, reaches back into our mundane affairs with its red-stained fruit and healing leaves, and offers us a taste of what is to come. (East, 2021, s. 109)

East er mindre optaget af at sikre, at der en løbende diskussion med alternative positioner, ganske enkelt fordi han finder det irrelevant for tilegnelsen

5 Easts bøger er fyldt med den slags pointerende sætninger, fx “The doctrine of Scripture, in other words, says what must be the case for Scripture *given what the church is*” (East, 2022, s. 117).

6 Se endvidere Nikolajsen for en analyse af Yoder i Nikolajsen (2015, kap. 3).

af tekstens *telos*. Man kan derfor spørge, om ikke man er nødt til at supplere Easts tilgang med Lints' for at undgå, at kirken bliver selvbekræftende i problematiske læsninger. Ellers kan forståelsen af ”kirkens mission”, som East ser som fortolkningsnøglen, alt for hurtigt blive koblet på politiske eller ideologiske projekter.

Overvejelser om implikationer

Det grundlæggende problem med Wolterstorffs bidrag er altså, at det ikke reflekterer over Skriftens *locus*. Han er optaget af at lave en filosofisk tese om en dobbelt hermeneutik, der kan forklare, hvorfor tilsyneladende fejl i de bibelske skrifter ikke behøver at falde tilbage på den ufejlbarlige Gud. Det er en mulig fortolkningsstrategi, der fritager Gud fra de åbenlyse problemer. Fint nok. Men spørgsmålet er stadig: Hvad vil Gud med teksterne? Wolterstorff mener, at Gud taler i eller igennem de bibelske skrifter, men *hvorfor* gør han det? Her har Lints og East præsenteret nogle alternativer, som for mig at se er frugtbare perspektiver på netop det spørgsmål. Ikke nødvendigvis mere filosofisk interessante, men teologisk mere præcise og pragmatiske. Særligt inden for den evangelikale tros paradigme, hvor tro opfattes som levet liv og ikke bare tænkt tanke, er det en nødvendig vej at gå. Den økumeniske kirke anerkender, at Skriften har autoritet, og at “authority is *lived* as much as it is acknowledged”, som East skriver (East, 2021, s. 145). Men som nævnt flere gange er dette skrift- og fortolkningsprincip ikke uden problemer. Der er historiske eksempler på, at evangelikale har fremført tolkninger, der understøtter problematiske politiske positioner, og derfor er en nødvendig kontinuerlig korrektion af fortolkningerne nødvendige. Der er ikke nogen garanti for, at menigheden fremsætter overbevisende tolkninger, hvilket ingen heller hævder. Men det bør afføde en ydmyghed i tolkninger, fordi der også altid er magt involveret i bestemte læsninger, da læsningerne anvendes til at organisere vores fælles liv med hinanden, både internt i menigheden og eksternt i samfundet.

Kapitlet har diskuteret to teser: (1) Fortolkningspluralismen har konsekvenser for forståelsen af Bibelens klarhed, og (2) den situationsbestemte fortolkning er bedst placeret i en ekklesiologisk kontekst. Hvad er implikationen af dette? East gør en del ud af at beskrive de forskellige *teloi*, som Skriften har. Den er givet for at bringe omvendelse og tro, for at lede til evig salighed, for at oplære og vejlede. Men så er den også givet for “edification”, det vil sige “the building up of the church in faith, hope, and love” (East,

2021, s. 99). Der er ikke meget vundet ved at fastslå, om og hvordan Gud kan tale, hvis vi ikke kan afklare, hvorfor og hvorhenne Gud gør det. Og her er kirken uundværlig. Bibelen er et roadmap for det kristne liv, et *script* for vores opførelse af dramaet (Vanhoozer, 2005). Alt i Skriften er givet med henblik på oplæringen (2 Tim 3,16), men oplæringen sigter på et liv i disciplenskab, der er kendetegnet ved tro, håb og kærlighed (Ef 4,15). Det betyder selvsagt ikke, at Bibelens propositionelle indhold er ligeegyldigt, men det betyder, at “Biblical truth is truth for obedience” (Blocher, 2016, fn. 57). Blocher mener det ikke mekanisk, som en ren lydighedshandling, men i stil med hvad Vanhoozer skriver i bogen *Hearers & doers*: “We demonstrate our understanding by what we do” (Vanhoozer, 2019, s. 216), som dermed tilføjer et vigtigt performativt aspekt til troen, der søger forståelse: *Fides quaerens et faciendo intellectum* – troen søger og performer forståelse.⁷

Konklusion

“The fundamental form of the Christian interpretation of Scripture is the life, activity and organization of the believing community”, skriver Nicholas Lash i artiklen *Performing the Scriptures* (Lash, 1986, s. 42, kursivering fjernet). Det er derfor, Ollenburger også kan sige, at det kristne fællesskab er “embodied witness”, hvor fællesskabet selv er “an enacted commentary of Scripture” (Ollenburger, 2006, s. 63). Troen søger ikke blot at afkode nogle gamle kanoniske tekster for deres mulige sandhedspotentiale, men forsøger også at udleve troen ved hjælp af teksterne i kærlighedens fællesskab. Ollenburgers ekklesiologi er måske udtryk for en for svag hamartiologi (syndslære) set fra et luthersk perspektiv, for hvor god en kommentar til Skriften er det overhovedet muligt for kirken at være? Som Bonhoeffer sagde, så er der en fare for, at et for ensidigt fokus på bruden frem for brudgommen stjæler fokus til stor skade for kirkens indre liv (Bonhoeffer, 2014).

Der vil formentlig altid være strid om de kanoniske teksters sandhedsindhold. Wolterstorff har præsenteret ét bud på en forståelse, hvor Gud ikke beskæmmes af de tilsyneladende fejl i teksterne. Uanset om man er enig med ham eller køber kritikken fra Blocher og Ollenburger, så peger striden videre på kapitlets anden tese, når man spørger fra den distinkte position, som er dette kapitels rammeværk, den evangelisk-lutherske. Her er der et

7 Se også Wolterstorff (1995, kap. 10) hvor han udlægger en “performance interpretation” som et vigtigt men ikke fuldstændigt aspekt af bibelfortolkningen.

locus for læsningen af Bibelen, en sammenhæng, hvor den har sin rette plads og funktion, og det er i kirken forstået som distinkte lokale fællesskaber, der samles om Bibel, bekendelse og gudstjenestefejring. Måske er Bibelen *mere* end et kirkeligt produkt, men den er i hvert fald ikke mindre. Sådan opsamler East med tilslutning til John Howard Yoders også sit syn (East, 2022, s. 265), og det er også det, jeg har forsøgt at argumentere for i dette kapitel.

Forfatterbiografi

Michael Agerbo Mørch er adjunkt i systematisk teologi på Fjellhaug Internasjonale Høgskole og Dansk Bibel-Institut i København. Mørch si forskning har i særleg grad fokusert på transhumanisme, estetikk, bibelsyn, politisk filosofi og apologetikk.

Litteratur

- Beale, G. (2008). *The erosion of inerrancy in Evangelicalism: Responding to new challenges to biblical authority*. Crossway.
- Blocher, H. (2016). God and the scripture writers: The question of double authorship. I D. A. Carson (Red.), *The enduring authority of the Christian scriptures* (s. 497–541). Eerdmans.
- Bonhoeffer, D. (2014). *Fællesliv*. Aros.
- Carson, D. A. (1996a). *Exegetical fallacies* (2. udg.). Baker.
- Carson, D. A. (1996b). *The gagging of God. Christianity confronts pluralism*. Zondervan.
- Carson, D. A. (2000). Systematic theology and biblical theology. I T. Desmond Alexander & B. S. Rosner (Red.), *New dictionary of biblical theology* (s. 89–103). Inter-Varsity Press.
- Carson, D. A. (2010). Is the doctrine of *Claritas Scripturae* still relevant today? I *Collected writings on scripture* (s. 179–195). Crossway.
- Carson, D. A. (2012). *The intolerance of tolerance*. Eerdmans.
- Childs, B. (2011). *Biblical theology of the old and new testaments. Theological reflection on the Christian bible*. Fortress.
- East, B. (2021). *The doctrine of scripture*. Cascade.
- East, B. (2022). *The church's book. Theology of scripture in ecclesial context*. Eerdmans.
- Eco, U. (1995). *Fortolkning og overfortolkning*. Systime.
- Fish, S. (1980). *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*. Harvard University Press.
- Franke, J. & Grenz, S. (2001). *Beyond foundationalism: Shaping theology in a postmodern context*. Westminster John Knox Press.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Sandhed og metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Gyldendal.
- Grane, L. (Red.) (1993). *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*. Anis.
- Jeanrond, W. (1991). *Theological hermeneutics: Development & significance*. Crossroad.
- Lash, N. (1986). Performing the scriptures. I *Theology on the way to Emmaus* (s. 37–46). SCM.
- Lints, R. (2016). To whom does the text belong? Communities of interpretation and the interpretation of communities. I D. A. Carson (Red.), *The enduring authority of the Christian scriptures* (s. 920–947). Eerdmans.

- Nikolajsen, J. B. (2015). *The distinctive identity of the church: A constructive study of the post-christendom theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder*. Pickwick.
- Ollenburger, B. C. (2006). Pursuing the truth of scripture: Reflections of Wolterstorff's divine discourse. I A. G. Padgett & P. R. Keifert (Red.), *But is it all true? The bible and the question of truth* (s. 44–65). Eerdmans.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.
- Shannon, N. (2015). *Shalom and the ethics of belief: Nicholas Wolterstorff's theory of situated rationality*. Pickwick.
- Thiselton, A. (2019). *Why hermeneutics? An appeal culminating with Ricoeur*. Cascade.
- Vanhoozer, K. (2005). *The drama of doctrine. A canonical linguistic approach to Christian doctrine*. Westminster John Knox Press.
- Vanhoozer, K. (2008). *Is there a meaning in this text? The bible, the reader, and the morality of literary knowledge*. Zondervan.
- Vanhoozer, K. (2016). *Biblical authority after Babel: Retrieving the Solas in the spirit of mere protestant christianity*. Brazos.
- Vanhoozer, K. (2019). *Hearers & doers: A pastor's guide to making disciples through scripture and doctrine*. Lexham.
- Wolterstorff, N. (1984). *Reason within the bounds of religion* (2. udg.). Eerdmans.
- Wolterstorff, N. (1995). *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (1996). *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (2004). *Thomas Reid and the story of epistemology*. Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (2006). True words. I A. G. Padgett & P. R. Keifert (Red.), *But is it all true? The bible and the question of truth* (s. 34–43). Eerdmans.
- Wright, N. T. (2005). *Scripture and the authority of God*. SCPK.

KAPITTEL 10

Om den teologiske begrunnelsen for kristen lesning av Det gamle testamente

Gunnar Innerdal NLA Høgskolen, Bergen

Abstract: This chapter discusses some aspects of the rationale behind Christian use and interpretation of the Old Testament. Christian readings of the Old Testament today live in tension between Christians as first readers of these texts focussing on their "original" (historical) meaning and context, and as retrospective readers who consider later traditions and events, including Jesus Christ and the canon, which recontextualize the texts. It is argued that faith in the crucified and risen Jesus Christ is the most important reason for reading the Old Testament in a Christian way. A central element of such a reading is that the New Testament depiction of Jesus appears through use of prophecies, stories, and imagery from the Old Testament. Different approaches to traditional/patristic Christological exegesis are discussed. It is argued that considering recent developments in theories of interpretation and reception studies, the church can be understood as an interpretive community, which is based on faith in Christ.

Keywords: Old Testament, biblical interpretation, theological interpretation, Christological reading, interpretive communities

Introduksjon

I kristne gudstjenester leses det jevnlig fra Det gamle testamente,¹ og disse tekstene prekes direkte over, eller utgjør deler av bakgrunnen for annen forkynnelse og utvikling av teologi eller kirkelig lære. Kirken og de troende kristnes forhold til, bruk av og forståelse av Det gamle testamente er derfor ikke overraskende et tilbakevendende tema for samtale og debatt. Dette gjelder både på grasrota blant kristne og i menigheter, i kirkens forvaltning av tekstrekker og prekenpraksis på ledelsesnivå og blant teologer og teologisk utdannede – og i kritikk av kristen tro og praksis.² Bruken av tekstene reiser dype spørsmål om forholdet mellom historie, vitenskap og tro, teologisk hermeneutikk, kristent liv i en sekulær kontekst og religiøs sameksistens i et pluralistisk samfunn.

Formålet med dette kapittelet er å være med og bidra til en positiv teologisk begrunnelse av kirkens praksis med å lese Det gamle testamente (heretter: GT) på sin måte, i lys av troen på Jesus Kristus.³ Det tar altså utgangspunkt i en utbredt kristen praksis og søker å reflektere systematisk-teologisk rundt begrunnelsen, utførelsen og konsekvensene av denne.⁴ Jeg har et deskriptivt siktemål i den forstand at jeg gjennom dette bidraget vil kunne vise dem som er interessert i hva kristne gjør når de leser Bibelen, noe av innholdet i og begrunnelsen for dette, men også et normativt siktemål i den forstand at jeg som systematisk teolog anfører argumenter for denne praksisen. Dette har potensielt implikasjoner i dialogen både med praktisk teologi og med bibelfagene blant de teologiske disiplinene.

1 Med Det gamle testamente (GT) sikter jeg i dette kapittelet til Bibelens første del i kristen tradisjon, primært slik denne finnes i moderne bibelutgaver, basert på den hebraiske teksten (i antikken brukte kristne gjerne tekstene i gresk – *Septuaginta/LXX* – eller latinsk – *Vulgata* – oversettelse). Den hebraiske bibelen er et annet mulig navn, men siden jeg primært er interessert av bruken av disse tekstene i kristen kontekst bruker jeg det tradisjonelle kristne navnet, jf. 2 Kor 3,14 der det synonyme *pakt* (gr. *diathækæ*) brukes. Disse tekstene er også hellige skrifter for jøder og utgjør et viktig referansegrunnlag for Koranen som hellig skrift i islam. Det finnes ulike utvalg av bøker i forskjellige kirkesamfunns versjoner av GT, men dette berøres ikke her.

2 Et nylig eksempel på aktualitet fra en akademisk kontekst orientert mot kirkelig praksis er antologien *Samklang: Det gamle testamente i Den norske kirkes preken* (ansvarlig red. Terje Stordalen), utgitt i 2023. Boken ble til i et samarbeid mellom Norsk Gammeltestamentlig Selskap (NGTS) og Den norske kirkes presteforening (nå Spir: Profesjonsforbundet for prester, diakoner, kateketer og pedagoger), finansiert av Kirkerådet, og reflekterer rundt bruken av GT i gudstjenester i Den norske kirke i kjølvannet av vedtak om endringer i tekstrekke på Kirkemøtet i 2021.

3 Dette innebærer også noen avgrensninger. Jeg er ikke primært opptatt av å dramatisk reformere eller avvise den hermeneutiske metodikken i bibelfagene som historiske, religionsfaglige eller teologiske disipliner. Med «kirken» menes ulike kristne kirker og trossamfunn i sin globale bredde, men hovedvekten ligger på norsk kontekst der Den norske kirke er den største aktøren.

4 For en redegjørelse for systematisk-teologisk metode se Austad (2008) og Gregersen (2008).

Jeg vil særlig utforske og argumentere langs to hovedlinjer som begrunnelse for kristen GT-lesning: Den første er knyttet til Jesus-hendelsen og den teologiske fortolkningen av denne gjennom kristologien (læren om Kristus), den andre handler om kirken som et tolkningsfellesskap, i tilknytning til noen aspekter ved nyere tolkningsteori. Innledningsvis forbereder jeg drøftingen gjennom et blikk på ulike måter å tenke seg det doble forholdet kristne i dag har til gammeltestamentlige tekster, mellom bevissthet om tekstens «opprinnelige» mening og kontekst, og en teologisk tolkning innenfor rammen av kristen tro.

Temaene som drøftes her, er del av en lang og bred internasjonal diskusjon med mange fasetter og kontekster. Det har derfor vært nødvendig å foreta et utvalg i hvilke kilder som vektlegges. Utvalget er primært styrt av aktualitet og tematisk relevans for måten jeg nærmer meg spørsmålene på. Stordalen et al. (2023) fungerer som en inngangsport til aktuelle diskusjoner i norsk kontekst i brytningen mellom kirkelig praksis og akademisk fagforståelse. Videre forholder jeg meg særlig til litteratur fra forskere som er opptatt av å forstå og/eller revitalisere nytestamentlige og oldkirkelige kristologiske og trinitariske lese måter, slik som Hans Boersma (2017), Craig A. Carter (2018), Eugen J. Pentiu (2006, 2021 og 2022) og Fred Sanders (2019), og GT-forskere fra den internasjonale konteksten som er særlig opptatt av å forstå og tolke GT som kristent skrift i dag, slik som Mark S. Smith (2019) og Walter Moberly (2013, 2020 og 2022), og som premissleverandør for debatten, Brevard S. Childs (1970, 1979, 1992, 1997 og 2004).

Kristne GT-lesninger mellom historisk kritikk og teologisk dybde

Som et første skritt i drøftingen av den teologiske begrunnelsen for kristen lesning av GT, vil jeg her se på ulike forståelser av bruk og tolkning av GT i spennet mellom moderne historisk-kritisk eksegesis og tradisjonell teologisk-kristologisk tolkning av tekstene. Tendensen i faglige diskusjoner de senere årene, i korrelasjon med en mer postmoderne vending i hermeneutikk og teksttolkning generelt, eksemplifisert ved navn som Wolfgang Iser (1976) og Stanley Fish (1980), har vært at mindre vekt legges på tekstens «objektive» eller «opprinnelige» mening, og mer vekt legges på resepsjonshistorie og leserens og tolkningsfellesskapets betydning (Stordalen, 2023b, s. 47–49). Dette har gitt større åpenhet for tradisjonelle

kristne GT-lesninger som legitime også i en akademisk kontekst. En viktig paraplybetegnelse for kristne bibelforskere som ønsker en revitalisering av tradisjonell kristologisk utlegning av GT i lys av denne utviklingen, er *theological interpretation* eller teologisk tolkning.⁵

Det er i dag bredt anerkjent at kristne lesninger av Det gamle testaments tekster ikke er de eneste mulige eller «riktige» lesningene historisk sett. Både innenfor academia og blant folk flest finnes en utviklet kritisk bevissthet. Det er derfor ikke mange, heller ikke blant kristne, som uten forbehold eller historiske nyanser vil si for eksempel at flertallsformen i Første Mosebok 1,26 «La oss lage mennesker i vårt bilde» viser til den kristne treenighetslærens tanke om at Gud er Fader, Sønn og Hellig Ånd, eller at Immanuelsprofetien i Jesaja 7,14 utelukkende viser til Jesu jomfrufødsel mange hundre år senere. De fleste kristne teologer vil hevde at GTs tekster har en tilblivelsesprosess og resepsjonshistorie som kan og bør studeres på sine egne (historiske) premisser, og ikke bare i lys av en oppfyllelshermeneutikk basert på Det nye testamente. Men samtidig kommer man ikke utenom at tekstene (som 1 Mos 1,26 og Jes 7,14) kan ha trinitarisk og kristologisk relevans i en kirkelig bibelbruk og helhetlig systematisk teologi i dag.⁶ Det oppstår da en form for spenning mellom bevisstheten om at GTs tekster har en relevans både lest som kristne tekster og lest historisk i og for seg. I fortsettelsen skal jeg se nærmere på ulike måter å tenke seg forholdet mellom disse hermeneutiske oppdragene på fra et teologisk synspunkt.

Den amerikanske GT-forskeren Mark S. Smith gjør i boken *The Genesis of Good and Evil* en skjelling mellom det han kaller kristne som «førstelesere» (eng. *first readers*) og retrospektive lesere (*retrospective readers*) av Det gamle testamente (Smith, 2019, s. 12–14).⁷ Dette knytter han til begrepet *scope*, som i denne sammenhengen kan gjengis med *referanseramme*. Det viser til den samlingen av tekster og tradisjoner en forfatter og/eller fortolker av en tekst forholder seg til, og kan inkludere både forholdsvis harde fakta som tekster og andre kulturelle artefakter, og mer implisitt

5 Tradisjonell kunne her vært byttet ut med «patristisk», dvs. bibelutleggelsen til de store teologene i Oldkirken. Boersma (2017, s. xi–xii) og Carter (2018, s. 19–22, med flere referanser) gir en innføring i bruken av begrepet *theological interpretation*. Et sentralt verk for denne bevegelsen (som Carter kaller det) er Bartholomew og Thomas (red., 2016). Childs (1970, 1979, 1992, 1997 og 2004) er en viktig forløper med sin vekt på det han kalte kanonisk eller teologisk eksegesis.

6 Moberly (2020, s. 249) formulerer dette godt: «For a Christian, God is the triune God for all eternity. Yet, historically speaking, the biblical writers did not conceive of God as triune.»

7 Childs skjelner på lignende måte mellom å «høre» GT som «the historic voice of Israel in its literal/plain sense» og «at the same time speak of its witness to Jesus Christ, [...] using Scripture as an authoritative collection of sacred writings» (1997, s. 63). Seitz (2011, s. 28–30) arbeider med den samme spenningen under overskriften «History of religions (economic) and theological literal sense (ontological)».

felles kulturell kunnskap eller innsikt. En førsteleser er en som forsøker å forholde seg til en tekst med den opprinnelige referanserammen for øyet (med vekt på forfatteren/redaktøren), mens en retrospektiv leser forholder seg til teksten med en referanseramme der senere eller annet materiale også kan inngå. Smith sier:

As dedicated readers of Scriptures, Christians are to be attuned to what the Christian scope of Scripture may tell them about a given Old Testament passage [...]. On the one hand, Christians are to understand a passage in the Hebrew Bible on its own pre-Christian terms, with its own scope of texts and traditions. On the other hand, Christians are also called to read the Hebrew Bible in light of the revelation of Christ [...]. (Smith, 2019, s. 13–14)

Smiths poeng er at begge måtene å lese på er teologisk nødvendige, de er et *kall*, et oppdrag. Hvis man for fort begrenser seg til nytestamentlige tolkningsperspektiver, kan man overse de gammeltestamentlige tekstenes egne selvstendige poenger, eller gå glipp av nyanser i åpenbaringens historiske progresjon. Jeg vil også legge til at dersom man i for stor grad glemmer den nytestamentlige og senere kristne referanserammen, vil lesningen av tekstene miste sin kraft som (autentisk) *kristen*, og følgelig bli av bare akademisk interesse for en kirke. Smith understreker også at det finnes en tredje referanseramme for kristne lesere som inkluderer senere kirkelig tradisjon.⁸ Også her er en kritisk hermeneutisk bevissthet nødvendig, for både NT og senere kristen tradisjon kan fungere både opplysende og forblindende når det gjelder å finne den teologiske relevansen av gammeltestamentlige og også nytestamentlige tekster. Noen ganger er det nødvendig at tekstene så å si slår tilbake mot systemet tekstene har blitt lest innenfor over lang tid.⁹

Den britiske GT-forskeren Walter Moberly tenker i lignende baner som Smith. Viktige begreper for ham er rekontekstualisering (*recontextualization*) og å lese som Skrift («*reading as Scripture*») (Moberly, 2013, s. 13, 198–202, 2020, s. 5ff, 249). Med dette mener han at all aktuell religiøs lesning av GTs tekster innebærer at tekstene settes inn i en ny kontekst, siden kanonprosessen og historiske hendelser alltid allerede skiller oss fra den opprinnelige teksten. Og som kanoniske tekster leses de på en annen måte enn andre tekster, blant annet kan vi peke på den liturgiske bruken

⁸ Dette poenget er særlig vektlagt av teologer i Den katolske og ortodokse kirke. Se f.eks. Fotopoulos (2022).

⁹ Som et eksempel på dette se drøftingen av «traditional narratives» som perspektiv på tekster om syndefallet og syndens opphav i Innerdal (2020). Stordalen (2023b, s. 48) snakker i denne sammenheng om at tekster «kan yte motstand».

av tekstene (Pentiuc 2021 drøfter dette aspektet mer utførlig enn Moberly). Moberly viser videre til Peter J. Leithart og David Steinmetz, og sammenligner kristen GT-lesning med skjelningen mellom «first narrative» og «second narrative» i krimfortellinger: Detaljene og frempekene i første del av fortellingen gis mening gjennom slutten, som også skaper helhet i fortellingen (Moberly, 2013, s. 203–206). Og en god krim blir usammenhengende før slutten er på plass.¹⁰ I et nytestamentlig perspektiv er det nærliggende å vektlegge Jesu oppstandelse som den hermeneutiske nøkkelen til helheten i Skriften som stor fortelling (jf. Luk 24, se nedenfor). Med Jesaja-boken som eksempel sier Moberly i fortsettelsen at kristen GT-lesning søker:

to have historical respect for the distinctive Isaianic voices in their own right and then combine that with taking seriously a Christian understanding of God in Christ as the frame of reference within which the Isaianic witness is now to be understood and appropriated. This may be complex. (2013, s. 208)

Vi skal returnere til kompleksiteten særlig i de kristologiske tolkningene nedenfor.

Den amerikanske trinitariske teologen Fred Sanders utvikler i sine verker en tenkning rundt hvordan GT kan brukes i kristen teologi. Han er særlig opptatt av rammene for bruken av tekster fra GT på det kanskje aller mest omdiskuterte området, nemlig treenighetslæren. Her er det jo ikke bare slik at det må skjelnes mellom et gammeltestamentlig og et nytestamentlig perspektiv, men det er også slik at de fleste teologihistorikere mener at det i tillegg foregår en viktig utvikling fra NT til en fullt utviklet ortodoks kristen treenighetslære på 300-tallet.¹¹ I bevissthet om dette mener Sanders likevel at det kan være legitimt å lese gammeltestamentlige tekster som vitnesbyrd om treenighetens personer, gjennom det han vekselvis omtaler som «retrospective prosoponic identification» og «prosoponic exegesis» (Sanders, 2019, sitat s. 227 og videre s. 226–231).¹²

Prosopon er et gresk ord for ansikt, fremtreden, person, som ble brukt om Faderen, Sønnen og Ånden fra tidlig av i kristen trinitarisk teologi. Sanders argumenterer mot dem som hevder at gammeltestamentlige tekster bare bør leses som *kristofanier*, dvs. tilsynekomster av (Jesus)

10 Et lignende motiv finnes uttrykt hos kirkefader Ireneus av Lyon, se tekst og kommentarer i Bokedal (2023, s. 306).

11 I hvor stor grad treenighetslæren er implisitt i NT, og hvor viktig eksterne perspektiver og referanserammer er for utviklingen av trinitarisk teologi i Oldkirken, finnes det ulike syn på.

12 Sanders bruker også begrepet *prosopographic exegesis*.

Kristus som så å si foregriper inkarnasjonens materialitet og kroppslighet (Sanders, 2019, s. 224–226). I stedet hevder Sanders at GTs tekster med sine mange metaforer, himmelske vesener, guddommelige egenskaper og aktører bør leses retrospektivt slik at de kan gi fylde til teologien om alle de tre guddommelige personene, men i full bevissthet om at det er mulig å gå tilbake og identifisere dem «utelukkende på grunn av Kristi komme og Ånden», ikke på grunn av at det finnes et fullstendig system i tekstene selv (s. 229).

Med en lignende tilnærming som Sanders vil jeg hevde at kristen GT-lesning alltid må skje «baklengs» (jf. Innerdal, 2015a, s. 248–249). Med dette menes at det ikke nødvendigvis finnes en «fremlengs» (religions-)historisk gjennomiktig veg fra alt GT sier om Gud til kirkens trinitariske bekjennelse, men at tekstene og deres innhold må sorteres og forstås «baklengs», i lys av Jesus Kristus. Det nye testamentes egne påstander om Jesus-hendelsen som oppfyllelse av loven, profetene og skriftene er det tydeligste argumentet for hvordan dette skjer, og må skje i praksis. Det var ingen som forutså oppfyllelsen ut fra de gamle tekstene alene, oppfyllelsen blir tilgjengelig først i retrospekt – den har en åpenbaringskarakter.

Jeg har nå gitt en kort innføring i hvordan utvalgte teologer ser for seg forholdet mellom historisk opprinnelig og teologisk tolkning av GTs tekster, og endt med å berøre det som skal bli neste hovedsak, nemlig Jesus-hendelsens betydning som nøkkel for den teologiske begrunnelsen for kristen lesning av GT.

Jesus-hendelsen og kristologiens betydning

I sitt første brev til korinterne skriver Paulus om Jesu oppstandelse at uten den er den kristne troen «uten mening» (1 Kor 15,17). Tidligere i kapitlet har han hevdet at oppstandelsen skjedde «etter skriftene», dvs. i samsvar med GT (1 Kor 15,4). Mange forskere tror at Paulus her bruker formuleringer hentet fra tidlige bekjennelsesformularer som var i bruk i kristne menigheter (se f.eks. Dunn, 2003, s. 854). Det er nærliggende å tolke både Paulus og øvrig tidlig kristen tradisjon slik at det samme gjelder deres lesning av GT. Uten Jesus, hans død og oppstandelse, hans undervisning og skriftutlegning, ville også GT vært uten mening for dem som kristne. Det er den oppstandne Jesus som «åpner» Skriften, et poeng som er utbrodert i Evangeliet etter Lukas 24 (særlig v. 25–27; 32; 45–48, se Sandnes &

Henriksen, 2020, s. 179, samt Skarsaune, 1987 og 2001).¹³ Som Stordalen konkluderer, var det for de første kristne klart «at det som hadde skjedd i og med Jesus Kristus, innebar at de *måtte* forstå tekstene på nye måter» (Stordalen, 2023a, s. 19, min utheving).

Sentrale kristne teologer har påpekt at utviklingen av de to viktige lærepunktene om Jesu fulle guddommelighet og menneskelighet (kristologien) og Gud som treenig både i historisk og systematisk forstand er å forstå som en refleksjon over hvem Jesus er etter å ha møtt ham, i lys av GT (Innerdal, 2015b, s. 18–19; Pannenberg, 1991, s. 259–280¹⁴; Behr, 2001). Tekster fra GT kan dermed karakteriseres som Jesus-fortellingens metaforunivers. Gammeltestamentlige begreper som Guds lam, offer, øversteprest, Herrens tjener, Guds ord, Messias/Kristus, Vidsdommen mfl. er helt sentrale for den nytestamentlige og senere kristne forståelsen av hvem Jesus er (jf. Berge, 2023, s. 30–31).

Det er altså en vekselvirkning mellom utviklingen av sentrale kristne lærepunkter og tolkningen av GT. Sanders sier: «The doctrine of the Trinity did not arise and cannot stand without the Old Testament, but the Old Testament's usefulness for Trinitarianism is retrospective and dependent on the light provided by the fullness of revelation» (2019, s. 212).¹⁵ Kristen lære, enten det er om Jesus eller treenigheten, er altså å forstå som en særlig måte å tolke skriftene på. Dette momentet er i tidlig kristen teologi gjerne knyttet til begrepet troens regel (lat. *regula fidei*), som særlig knyttes til kirkefader Ireneus av Lyon (ca. 125–ca. 203). Troens regel betyr her helheten i innholdet i den kristne tro slik det er gitt som en sammenhengende kristen lesning av Bibelen, inkludert GT.¹⁶ Grunnmetaforen er at Bibelens

13 Et interessant kirkehistorisk apropos til oppstandelsens betydning for bibeltolkningen finnes i Martin Luthers skrift *Om den trellbundne vilje*, hvor han hevder at den tomme graven betyr at Skriftens innhold (i alle fall det det er nødvendig å forstå) er å betrakte som klart og tilgjengelig, og at det konvergerer i at Guds sønn er blitt menneske (se Hjelde et al., 1981, s. 125–127).

14 Kap. 5, § 1, for referanse i tysk original.

15 Sml. Seitz: «The precondition of Trinitarian reflection [...] is precisely the Old Testament of early Christian reception and interpretation. Had there been no reception of these writings as the sole authoritative witness to the work and identity of God [...], the conditions would not have been in place for the kind of Trinitarian theological thinking that emerged» (2011, s. 31, med videre referanser) og Carter (2018, s. xi–xii). Et eksempel på utlegning av en tekst som i tradisjonell eksegesi forstås som trinitarisk finnes i Hans Johan Sagrustens tekstgjennomgang til 1 Mos 18,1–8 (Sagrusten, 2023), han sier bl.a. «Det store spørsmålet for vår tid er om ein skal lesa teksta som ei openbering av den treeine Guds vesen eller ikkje. Sidan teksta er sett opp som lesetekst på treeiningssundag, opnar kyrkja for at vi kan lesa henne slik» (s. 178).

16 «The rule of faith is simply the narrative plot deduced from Scripture» (Sandnes, 2023, s. 25, jf. Bokedal, 2023, s. 289 med henvisning til Paul Blowers).

tekster utgjør en mosaikk som viser et bilde av Jesus.¹⁷ Kontrasten er samtidige dikteres praksis med å lage nye dikt av løsrevne linjer fra klassikere som Homer, såkalte *cento*-er (se Sandnes, 2023, særlig s. 27–29; 33–35). Ireneus' kritiserer de han avviser som vranglærere i sin samtid, for å gjøre det samme: De plukker skriftene fra hverandre og ut av sin store sammenheng, slik at løsrevne sitater høres ut som de kan bety hva som helst.

Det er noe omdiskutert hva omfanget og innholdet i troens regel er, og det er klart at begrepet utvikler seg eller «vokser» over tid. Men for tidlige representanter som Ireneus er det en sentral del av innholdet at GT leses som et løfte, og Jesus-fortellingen i NT som oppfyllelsen av dette.¹⁸ Tomas Bokedal viser også hvordan tidlige kristne praksiser med bruk av kortformer av hellige navn, slik som Gud, Kristus og Herre, i bibelmanuskripter (lat. *nomina sacra*) er med på å veve GT og NT sammen som et hele i samsvar med troens regel (Bokedal, 2023, s. 303).¹⁹ Poenget kan oppsummeres med Moberlys ord: «Jesus helps make sense of Israel's scriptures» (Moberly, 2013, s. 187).

Så langt vil de fleste kristne teologer og bibelforskere på en eller annen måte være enige. Men går man inn i konkrete tilfeller av tolkning av tekster, finnes det en bredde av ulike lesemåter, der man forholder seg ulikt både til hvilke gammeltestamentlige tekster som kan si noe om kristen lære om Jesus eller treenigheten, og på hvilke måter de gjør dette, og hvorvidt den kristne lesningen er noe som så å si påføres teksten utenfra, eller om den er uttrykk for den dypere mening i teksten selv.

Tradisjonelt har man gjerne skjelnet mellom profeti/oppfyllelse, typologi og allegori som kristne lesestrategier i møte med GT-tekster. Med profeti/oppfyllelse menes det at en tekst i GT forhåndsbeskriver/forutsier noe som skjer for eksempel i fortellingen om Jesus. Den mest kjente teksten er kanskje Jesaja 53 (egentlig Jes 52,13–53,12), som flere steder i NT tolkes som beskrivelser om hva som skjedde i forbindelse med korsfestelsen av Jesus (se bl.a. Apg 8,26–40, 1 Pet 2,21–25 og Luk 22,37). Med typologi menes at GTs hendelser er forbilder på det som skjer med Jesus. Når Johannes

17 Jf. Sandnes (2023, s. 26) og Bokedal (2023, s. 286). Andre metaforer som brukes, er et drama med et litterært plot (Sandnes, 2023, s. 25), en skulptur (s. 27) og i Sandnes' egen overskrift et puslespill. *Centos* betyr for øvrig opprinnelig lappeteppe. Felles for metaforene er at de fokuserer på forholdet mellom del og helhet, og at helheten består i sammenhengen mellom delene.

18 Bokedal (2023, s. 283 og 309) siterer Mark Edwards som hevder at en sentral side ved troens regel er å sikre at man leser «the Old Testament as the promise of the Gospel and the Gospel as the fulfilment of that promise.»

19 Side 283–316 i Bokedal (2023) er en reproduksjon av Bokedal (2015).

døperen peker på Jesus og kaller ham «Guds lam, som bærer bort verdens synd» (Joh 1,29), må dette forstås i lys av blant annet påskefortellingen i Andre Mosebok, der Israelfolket blir frelst fra den siste landeplagen gjennom å slakte et lam på foreskrevet måte. For slike tolkninger er det underordnet om teksten har en annen opprinnelig mening; tanken er heller at siden Gud er Gud gjennom alle tider, finnes det en familielikhet mellom ulike hendelser i Guds historie med verden og sitt folk, slik at disse kan belyse hverandre. Med allegori menes at teksten har en dypere mening, slik at den egentlig handler om noe annet (etymologisk kommer allegori fra gr. *allos agoreuein* som betyr å si noe annet). Et typisk eksempel er hvordan Salomos høysang leses som en tekst som handler om forholdet til Gud i lys av nytestamentlig bildebruk om Jesus som brudgom og kirken som brud, selv om den ved en umiddelbar lesning åpenbart er en vakker skildring av het ung kjærlighet. Denne typen lesestrategi blomstret særlig i middelalderen. Det er glidende overganger mellom typologi og allegori og omdiskutert hvorvidt det finnes reinspikka allegoriske tolkninger i NT, selv om Paulus bruker terminologien i Galaterbrevet 4,24 når han utlegger den «dypere meningen» i fortellingen om Hagar og Sara.²⁰

Kristen lesning av GT er altså ikke begrenset til påstander om at konkrete tekster forutsier hendelser i Jesu liv eller i kirkens historie. Og i møte med den utviklede kritiske bevisstheten i nyere tid har denne måten å tolke tekstene på blitt mindre vanlig, fordi man ofte kan finne både historiske forhold eller mer rimelige tolkninger som tyder på at profetien også hadde en referanse i sin egen samtid, og fordi det stilles ekstremt høye krav til presisjonsnivået om man faktisk skal snakke om en reell forutsigelse. Dette kan sees tydelig i diskusjoner om forståelsen av Jesaja 7,14. Samtidig finnes det også tekster der man etter hundreår med kritiske historiske undersøkelser og kritikk av kristne lesninger fra blant annet jødisk hold ikke har lyktes med å etablere en sannsynlig opprinnelig historisk referanse for tolkningen av en tekst. Man kan si at letingen etter en ikke-profetisk forklaring på teksten så å si bryter sammen. Moberly viser til Jesaja 53 som et pregnant eksempel på dette. Teksten ser i utgangspunktet ut til å være formulert som en fortelling om fremtiden, og ingen har lyktes i å etablere en konsensus om hvem eller hva teksten handler om som har fått større nedslag eller oppnådd større faglig konsensus enn den nytestamentlige (jf. Moberly, 2013, s. 223; Childs, 1997, s. 63). Likevel er det et viktig hermeneutisk og

20 Til dette avsnittet jf. Innerdal (2007, særlig s. 60–61 og 68, med videre referanser).

teologisk grep å tenke at GT ikke kan fungere som noe gudsbevis i tradisjonell forstand, der man i teologien før opplysningstiden tenkte at profetenes forutsigelser beviser Guds eksistens. I en oppdatert kanonisk lesning av GT som kristne tekster vil mange i dag heller tenke som Brevard S. Childs, som understreker at kristen GT-lesning ikke er begrenset til profeti/oppfyllelse, den er «*confession not apologetics*» (Childs, 1997, s. 63): Heller enn å bevise at Jesus er Messias og Gud finnes, er GTs tekster en slags ressursbank som lar oss forstå hvem Jesus er, og gir oss språk til å lovsynge Gud for dette.

I spenningen mellom profeti/oppfyllelse og typologiske tolkninger og tilnærminger som førsteleser og retrospektiv leser stilles gjerne spørsmål om hvorvidt kristne kristologiske lesninger av GT er en ren senere *innlesning* eller om disse gir uttrykk for en dypere mening teksten *allerede hadde*. Her finnes det en stor bredde blant kristne fortolkere, både i en akademisk og en praktisk-kirkelig kontekst.

Teologer inspirert av *theological interpretation*-bevegelsen og patristisk eksegese vil gjerne understreke at de kristologiske lesningene av gammeltestamentlige tekster er å forstå som en åpenbaring av noe som allerede var der (se f.eks. Boersma, 2017, s. xv, 12; Carter, 2018, s. xvi, 248). Dette gjøres ofte i tilknytning til det klassiske begrepet *sensus plenior*, som er latin og betyr dypere mening. En nytestamentlig uttrykksmåte som ligger tett på dette, finnes i Første Petersbrev 1,10–12, som sier at Den hellige ånd gjennom profetene «vitnet om Kristi lidelser», og at «det ikke var seg selv, men der de tjente med sitt budskap». Teksten er en sannsynlig del av bakgrunnen for bekjennelsen av at Ånden «har talt gjennom profetene» i den nikenske trosbekjennelsen. Et pregnant uttrykk for denne typen lesninger fra et ståsted innenfor historisk bevisste akademiske sammenhenger finnes i Eugen Pentiuks bok *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible* (Pentiu, 2006).

Andre teologer som legger større vekt på skjelningen mellom historiske og kristne lesninger, slik som Moberly og Childs, er mer tilbakeholdne med å hevde at den kristne lesningen er der i teksten selv, men er heller opptatt av at kristne lesninger *kommer til* teksten²¹ når den inngår i en ny historisk og kanonisk sammenheng (som de oppfatter som teologisk og allment resepsjonshistorisk legitimt, se Moberly, 2013, s. 202 med n36). Dette kan vi for eksempel se i Moberlys krimanalogi som ble beskrevet ovenfor. Han er derfor mindre opptatt av kristologisk eksegese i den patristiske tradisjonen

21 «[T]he Christian point of access to Israel's scriptures lies *outside* them» (Moberly, 2020, s. 247, min utheving).

(Moberly, 2020, s. 247–249), og mer ute etter å lese GT som en ressurs til utvikling av helhetlig teologi enn som vitnesbyrd om detaljer i Jesu liv.

Felles for ulike tilnærminger er uansett tanken om at både konkrete kristologiske lesninger og enheten og helheten i GTs vitnesbyrd innenfor kristen teologi er kristologisk forankret. Patristikeren John Behr, som er opptatt av Kristus-hendelsen som apokalyptisk åpenbaring av GT, sier at det er denne som muliggjør «å lese Skriften som et koherent hele» (Behr, 2022, s. 524, min overs.; jf. Carter, 2018, s. x, 130 og Pentiuc, 2022, s. 15). Og for Moberly er også Jesus «the reason for being interested in Israel's scriptures in the first place» (2020, s. 247; jf. 2022, s. 674–675).

På bakgrunn av den lange kirkelige tradisjonen med å lese GT som vitnesbyrd om Jesus Kristus er det ikke overraskende at Kåre Berge kan påpeke en sterk kristologisk tendens i Den norske kirkes tekstrekker i dag (leksjonariet) (Berge, 2023, s. 30–31). Det er rett og slett uttrykk for en helt allmenn kristen holdning til hva GT er, og hvordan tekstene bør leses i en kristen sammenheng. Berge kan senere i kapittelet virke noe forlegen over dette i møte med etisk problematiske aspekter i GT, eller ut fra et ønske om å betone også andre aktuelle sider ved GTs budskap, slik som profetisk samfunnskritikk. Når det gjelder de voldelige og problematiske gudsbildene i GT, konkluderer Berge på følgende måte:

Gud er langt mer stabil i sin kjærlighet til alle mennesker, enn det fortellingene i GT gir oss et bilde av. En krigsherre på vegne av sitt utvalgte folk – enten det er en etnisk eller religiøs størrelse – er ikke bildet kirken har av Jesu Kristi Far. (Berge, 2023, s. 41)

Dette er selvsagt helt riktig, men i Berges fremstilling kan det virke som om dette anføres som et argument *mot* en kristologisk lesning av GT. Til nyansering av dette vil jeg hevde at det nettopp er det kristologiske grunnperspektivet i kirkens GT-lesning som er grunnlaget for å kunne gjøre skjelningen mellom etisk problematiske elementer i GT og sann kristen tro, og ikke en ekstern etisk standard. Kristologisk lesning innebærer ingen sanksjonering eller autorisering av alt GT sier.²² Snarere er den en kritisk fortolkning nettopp i lys av Jesu kjærlighet, som er et grunnleggende premiss for enhver etisk kritikk i teologisk sammenheng. Et illustrerende eksempel på dette fra kristen tradisjon er apostelen Paulus, som ifølge NT først var

²² Carter sier i tilknytning til Childs at den kristologiske lesningen av GT ikke gir autoritet til GT i og for seg, men at det er *som kristologisk fortolket* GT har autoritet i kristen teologi (2018, s. 41).

en ivrig lovlydig fariseer som forfulgte kristne med vold og drap, men som etter det han selv beskriver som et sterkt møte med den oppstandne Jesus (se Gal 1,12–16; 1 Kor 15,8–9; jf. Apg 9,1–9; 22,3–11; 26,9–18), sluttet med forfølgelsen og ble en sterk talsmann for en nestekjærlighetsbasert etikk – som utleggelse av GT (se f.eks. Rom 13,8–10 og 1 Kor 13).²³

Kirken som tolkningsfellesskap og resepsjonssted

Fra drøftingen av det kristologiske perspektivet går jeg nå videre til å se på kirkens tolkningsfellesskap som del av begrunnelsen for kristen GT-lesning. Et vanlig utgangspunkt for en beskrivelse av hva kirken er i evangelisk-luthersk sammenheng, er *Den augsburgske bekjennelse* art. 7, som sier at kirken er «forsamlingen av de hellige» (lat. *congregatio sanctorum*), der evangeliet forkynnes og sakramentene forvaltes rett. Dette viser tilbake til art. 5, som omtaler den kirkelige tjenesten/det kirkelige embetet med å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene, for at vi skal komme til den rettferdiggjørende tro. Slik fastlegges det at kirken er et sted som ikke kan tenkes uten troen som tilslutning til en kristen bekjennelse basert på kristen forkynnelse og kristne praksiser som utgangspunkt. Og i teologisk forstand er dette alltid Den hellige ånds verk (art. 5). Med andre ord formulert av Paulus: «[I]ngen kan si: 'Jesus er Herre!' uten i Den hellige ånd» (1 Kor 12,3). I vår sammenheng skal det bemerkes at Herre (gr. *kyrios*) her og andre steder (f.eks. Fil 2,11, 2 Kor 4,5 og Joh 12,41) også inkluderer tanken om at Jesus er Herren (*yhwh*), det vil si: Han står i et unikt særforhold til Israels Gud i GT (Legarth, 2004; Seitz, 2011, s. 33–36). Kirken er altså et fellesskap som bekjenner Jesu guddom med utgangspunkt i hans selvforståelse tolket i lys av GT.

At kirken slik fremstår som et tolkningsfellesskap der noen perspektiver (eller med Smiths begrep: rammeverk) kan og skal inngå, lar seg forstå i lys av utviklinger i nyere bibelforskning og hermeneutikk. Stordalen hevder at tanken om en tekst som én fiksert historisk størrelse med (bare) én betydning er i ferd med å miste terreng (2023b, s. 43–46; jf. Moberly, 2013, s. 361, 2022, s. 678). Jeg tør påstå at dette er en måte å tenke på som har

23 Jf. Behr: «Paul (as Saul) had of course read and studied the Scriptures intensively, yet his encounter with Christ forced him to return to the Scriptures and read them anew. The text of the Scriptures had not changed, but his reading of them certainly had» (2022, s. 522).

vært ganske dominerende i flere generasjoner norske teologers danning som akademiske lesere av GT, som kanskje hadde hatt godt av litt mer øving som retrospektive lesere av GT sammenlignet med førstelesertreningen, som fokuserer på en objektivt gitt historisk mening. I stedet, sier Stordalen, er det slik at betydningen av en tekst «alltid vil være medbestemt av hva som skjer i en gitt resepsjon (lesning)» (2023b, s. 43). Han viser senere til Wilfred C. Smith, som understreker at kanonisering eller Skrift i religiøs sammenheng dypest sett er en *aktivitet*: Det er det teksten *blir* gjennom at det kanoniske fellesskapet gir den autoritet, og bruker den i rituelle og symbolske sammenhenger (2023b, s. 49). Disse innsiktene fra nyere kanonteori finner gjenklang i en tidlig kristen tekst som i møte med GTs tekster understreker at «en kan ikke tyde noe profetord i skriftene på egen hånd» (2 Pet 1,20). Ingen skulle forvente at noen utenfor kirken og utenfor troen kan gjenkjenne en «objektiv» dyp kristen mening i Det gamle testaments tekster, men i troens lys og i fellesskapets forhold til og bruk av disse tekstene kan de rett som det er bli som «en lampe som lyser på et mørkt sted» (2 Pet 1,19).

Kirken som tolkningsfellesskap kan sies å ha en ekstra teologisk dybde i forhold til GT. Helt fra tidlig kristen tradisjon har tekstene vært lest som «forbilder» eller «advarende eksempler» (1 Kor 10,6)²⁴ for ulike aspekter ved kirkens liv. Paulus sier om dette at «alt som før er skrevet, er skrevet for at *vi* skal lære av det: Vi skal ha håp gjennom den tålmodighet og trøst som skriftene gir» (Rom 15,4, min uth.). Hans Boersma peker på sammenhengen mellom dette og en kristologisk lesning av GT: «Because believers are 'in Christ,' when they locate his real presence in the Old Testament, they also find their own lives and realities reflected there» (Boersma, 2017, s. xv). Det er «Christ *and* his church that are prefigured by a variety of types in the Old Testament» (s. 24, original kursivering). Når tekster fra GT leses og prekes over i kirken, gjøres dette altså ikke bare med tanke på å finne Kristus der, men også med tanke på å leve det kristne livet. Slik blir skriftene en referanseramme for moral- og identitetsutvikling, både på et individuelt plan og for fellesskapet. Et majestetisk uttrykk for en sakramental tilknytning til GT finnes i Børre Knudsens påskenattssalme *Farao nådde oss like*

24 *Forbilder* (brukt i Det norske bibelselskaps oversettelse av 1930 [*forbilleder*] og Norsk bibels oversettelse av 1988, revidert i 2007) og *advarende eksempler* (brukt i Det norske bibelselskaps oversettelse av 2011 og 2024) er begge oversettelser av det greske substantivet *typos* (flertall: *typoi*), jf. adverbet *typikās* (1 Kor 10,11, oversatt hhv. «til advarsel» og «som forbilder»).

ved stranden, som fortolker dåp og nattverd i lys av den gammeltestamentlige påskefortellingen (Norsk salmebok nr. 184).

En særlig etisk og relasjonsmessig utfordring kirken møter som tolkningsfellesskap for GT, er at det også finnes et jødisk tolkningsfellesskap for de samme tekstene, ytterligere komplisert ved at det også finnes kristne (messianske) jøder som leser tekstene. Med andre ord har all kristen bruk av GT en «interreligiøs horisont» (Haaland, 2023, s. 255). Jødisk-kristne relasjoner har en mangslungen og delvis fryktelig historie, med mange innslag av antisemittiske holdninger og handlinger, som kulminerer i holocaust. Denne historien vil alltid klinge med, og må klinge med. Teolog Gunnar Haaland retter i pakt med mye nyere bibelforskning et kritisk søkelys mot eldre polemiske mønstre som ser for skarpe motsetninger mellom GT og NT, og understreker at det er mer snakk om «og» enn «men» i forholdet mellom løfte og oppfyllelse (2023, s. 258–260). Slike polemiske mønstre kan bidra negativt til jødisk-kristne relasjoner. I lys av skjelningen mellom førstelesning og retrospektiv lesning innledningsvis i dette kapitlet, og med bevissthet om hvordan det kristologiske tolkningsperspektivet kan og bør fungere, kan verdien i en åpen dialog med jødiske fortolkningsfellesskap understrekes. Kristen GT-lesning trenger ikke å være å møte jøder bare med at vi har rett og de har feil, men å være åpen for en reell dialog om å forstå teksten sammen, i lys av førsteleserperspektivet. Samtidig vil kristne gå inn i en slik dialog med et vitnesbyrd om hva tekstene betyr for dem som vitnesbyrd om Jesus og troen på ham, men dette kan løses på en langt mer respektfull og kjærlig måte enn deler av kirkens historie har vist.

Konklusjon

I dette kapitlet har jeg reflektert teologisk rundt hvordan kristne bruker Det gamle testamente (GT). I en tid med høy kritisk bevissthet gjøres dette som regel ved at det på en eller annen måte skilles mellom tekstens opprinnelige historiske mening og en aktuell lesning innenfor en kristen referanseramme som er åpen for senere historisk utvikling og teologisk/metafysisk dybde. Hovedelementet i en kristen referanseramme er troen på Jesus Kristus, hans liv, død og oppstandelse, som både i Det nye testamente og i kristen tradisjon siden forstås som nøkkelen til GT, og som et fenomen som ikke kan forstås uten disse tekstene. Kirken kan forstås som et tolkningsfellesskap som i lys av troen på Jesus leser GTs tekster som vitnesbyrd om ham og kirkens liv med Gud.

Underveis har jeg også vist til noen avgrensninger av hva dette ikke innebærer: Tekster i GT kan for det første ikke brukes til hva som helst i allegorisk eller annen retning. Teksten har en «motstand» i seg, den kan ikke bety hva som helst. Videre fremstår den kristologiske lesningen av GT som et kritisk perspektiv mot gammeltestamentlige tekster som fremstiller Gud som en kriger og sanksjonerer religiøst motivert vold, den er altså ikke en ukritisk legitimering eller autorisering av alt GT sier. Kristen GT-lesning kan heller ikke utgjøre noen form for apologetisk gudsbevis, for med dagens historiske bevissthet vet man at profeti gir mening primært som retrospektiv åpenbaring. Det kristologiske perspektivet skal heller ikke forstås som nedlatende eller polemisk mot jødiske eller andre lesninger av GT, men som en felles invitasjon til å lytte til tekster som man er enige om at sier noe om Gud, i lys av både egen, hverandres og historiske referanserammer.

Forfatterbiografi

Gunnar Innerdal er førsteamanuensis i systematisk teologi ved avdeling Teologi, religion og filosofi ved NLA Høgskolen i Bergen. Innerdal forsker på ulike systematisk-teologiske tema, m.a. trinitarisk teologi, negativ/apofatisk teologi, hermeneutikk/bibelsyn og læra om synda.

Litteratur

- Austad, T. (2008). *Tolkning av kristen tro: Metodespørsmål i systematisk teologi*. Høyskoleforlaget.
- Bartholomew, C. G. & Thomas, H. A. (Red.). (2018). *A manifesto for theological interpretation*. Baker Academic.
- Behr, J. (2001). *The way to Nicea*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Behr, J. (2022). Reading from the end, looking forward. I E. J. Pentiu (Red.), *The Oxford handbook of the Bible in orthodox Christianity* (s. 519–538). Oxford University Press.
- Berge, K. (2023). Bibeltolkningens og prekenens etikk. I T. Stordalen et al. (Red.), *Samklang: Det gamle testamente i Den norske kirkes preken* (s. 29–42). Verbum.
- Boersma, H. (2017). *Scripture as real presence – sacramental exegesis in the early church*. Baker Academic.
- Bokedal, T. (2015). The rule-of-faith pattern as emergent biblical theology. *Theofilos Supplement*, 7, 57–75.
- Bokedal, T. (2023). *Christ the centre: How the rule of faith, the Nomina Sacra and numerical patterns shape the canon*. Lexham Press.
- Carter, C. A. (2018). *Interpreting scripture with the great tradition – recovering the genius of premodern Exegesis*. Baker Academic.
- Childs, B. S. (1970). *Biblical theology in Crisis*. Westminster.
- Childs, B. S. (1979). *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press.

- Childs, B. S. (1992). *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*. Fortress.
- Childs, B. S. (1997). Does the Old Testament witness to Jesus Christ? I J. Ådna, S. J. Hafemann & O. Hofius (Red.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (s. 57–64). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Childs, B. S. (2004). *The struggle to understand Isaiah as Christian scripture*. Eerdmans.
- Dunn, J. D. G. (2003). *Jesus remembered*. Eerdmans.
- Fish, S. (1980). *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*. Harvard University Press.
- Fotopoulos, J. (2022). Orthodox Christianity, patristic exegesis, and historical criticism of the Bible. I E. J. Pentiuic (Red.), *The Oxford handbook of the Bible in orthodox Christianity* (s. 322–333). Oxford University Press.
- Gregersen, N. H. (2008). Dogmatik som samtidsteologi. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 71, 290–310.
- Hanson, P. D. (1989). Biblical authority reconsidered. *Horizons in Biblical Theology*, 57–79.
- Hjelde, S., Lønning, I. & Rasmussen, T. (Red./overs.) (1981). *Martin Luther: Verker i utvalg*, bind IV. Gyldendal.
- Haaland, G. (2023). Lovens tunge tavler tynger? Møter mellom tre korte tekster og to store tolkningstradisjoner. I T. Stordalen et al. (Red.), *Samklang: Det gamle testamente i Den norske kirkes prekenere* (s. 255–265). Verbum.
- Innerdal, G. (2007). «Skriften forutså at Gud rettferdiggjør hedningene ved tro» (Gal 3,8): Paulus' bruk av Det gamle testamente i Galaterbrevet 3–4 [Masteravhandling i kristendomskunnskap]. NLA Høgskolen.
- Innerdal, G. (2015a). *Hans Urs von Balthasar on spirit and truth: A systematic reconstruction in connection to the theoretical framework of Lorenz B. Puntel*. LIT Verlag.
- Innerdal, G. (2015b). Å tenke trinitarisk: Noen konsekvenser av en trinitarisk teologi. I G. Innerdal & K.-W. Sæther, (Red.), *Trinitarisk tro og tenkning: Festschrift til Svein Rise* (s. 17–31). Portal forlag.
- Innerdal, G. (2020). How did sin enter the world? In dialogue with natural science. *Theofilos Supplement*, 1, 24–45. <https://doi.org/10.48032/theo/12/1/4>
- Iser, W. (1976). *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. Fink.
- Legartha, P. (2004). *Jesus er Herren*. Kolon.
- Moberly, W. (2013). *Old Testament theology: Reading the Hebrew Bible as Christian scripture*. Baker Academic.
- Moberly, W. (2020). *The God of the Old Testament: Encountering the divine in Christian scripture*. Baker Academic.
- Moberly, W. (2022). Toward an integrative reading of the Bible. I E. J. Pentiuic (Red.), *The Oxford handbook of the Bible in orthodox Christianity* (s. 668–682). Oxford University Press.
- Pannenberg, W. (1991). *Systematic theology: Volume 1*. Eerdmans.
- Pentiuic, E. J. (2006). *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible*. Paulist Press.
- Pentiuic, E. J. (2021). *Hearing the scriptures: Liturgical exegesis of the Old Testament in Byzantine orthodox Hymnography*. Oxford University Press.
- Pentiuic, E. J. (Red.). (2022). *The Oxford handbook of the Bible in orthodox Christianity*. Oxford University Press.
- Sagrusten, H. J. (2023). Tekstrefleksjon over Fyrste Mosebok 18,1–8: Treeiningsundag, 26. mai 2024. I T. Stordalen et al. (Red.), *Samklang: Det gamle testamente i Den norske kirkes prekenere* (s. 176–182). Verbum.
- Sanders, F. (2019). *The triune God*. Zondervan.
- Sandnes, K. O. (2023). The rule of faith: Getting the jigsaw puzzle right. *Studia Theologica*, 77, 22–39. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2021.2019829>

- Sandnes, K. O. & Henriksen, J.-O. (2020). *Resurrection: Texts and interpretation, experience and theology*. Pickwick Publications.
- Seitz, C. (2011). The Trinity in the Old Testament. I M. Levering & G. Emery (Red.), *The Oxford handbook of the Trinity* (s. 28–40). Oxford University Press.
- Skarsaune, O. (1987). *Da Skriften ble åpnet: Den første kristne tolkning av Det gamle testamente*. Luther.
- Skarsaune, O. (2001). *Og Ordet ble kjød: Studier i oldkirkens kristologi*. Luther.
- Smith, M. S. (2019). *The Genesis of good and evil: The fall(out) and original sin in the Bible*. Westminster John Knox Press.
- Stordalen, T. (ansvarlig redaktør), Aschim, A., Berge, K., Holter, K., Joachimsen, K. & Lavik, M. H. (Red.). (2023). *Samklang: Det gamle testamente i Den norske kirkes prekener*. Verbum.
- Stordalen, T. (2023a). Er Det gamle testamente en fremmed tekst? I T. Stordalen et al. (Red.), *Samklang: Det gamle testamente i Den norske kirkes prekener* (s. 19–28). Verbum.
- Stordalen, T. (2023b). Kapsel, katalysator, anker. I T. Stordalen et al. (Red.), *Samklang: Det gamle testamente i Den norske kirkes prekener* (s. 43–56). Verbum.

KAPITTEL 11

Andaktsbøker: Bibelen som selvhjelpslitteratur

Mathias Nygaard Høgskulen i Volda

Abstract: This chapter examines a selection of Norwegian evangelical devotional books published between 1950 and 2000, analyzing their structural and thematic similarities to contemporary self-help literature. Drawing on Michel Foucault's concept of self-technologies and Anthony Giddens' theory of reflexivity, the study identifies five key areas of convergence: (a) diagnosis of contemporary life; (b) individualism; (c) personal responsibility; (d) normative ideals; and (e) therapeutic orientation. The devotional genre is shown to function as a disciplinary apparatus that constructs the evangelical subject through self-examination, internalized moral frameworks and emotional regulation. Devotional texts operate as technologies of the self, offering strategies for existential mastery and self-transcendence. The chapter argues that the therapeutic culture embedded in these texts reflects a broader secularization of religious practice, where salvation is increasingly tied to personal emotions. The devotional use of the Bible is framed as a direct path to freedom, yet paradoxically generates anxiety through its unresolved tension between ideal and reality. This dynamic produces a divided self, disciplined through affective labor. The study concludes that the evangelical devotional literature analysed can be understood as a modern, individualized form of spiritual self-help, deeply embedded in the cultural logic of therapeutic governance.

Keywords: devotional literature, emotions, individualization, secularization, therapeutization, technologies of the self

Introduksjon

Andaktsbøker utgjør en sentral del av 1900-tallets evangeliske åndelighet. I dette kapittelet analyseres et utvalg slike bøker fra perioden 1950 til 2000 med referanse til deres likhet med selvhjelpslitteratur. Forfattere for de analyserte bøkene skulle nok kunne stemme inn i Asbjørn Kvalbeins ord, «Bibelen viser oss veier til det gode liv».¹ Et flertall av bøkene viser til hvordan det i «verden» finnes ulike former for selvhjelp, og at disse alle kommer til korte. Det egne budskapet plasseres på samme marked, men overgår det som tilbys alle andre steder. Mange av forfatterne ville nok ha karakterisert selve begrepet «selvhjelp» som et uttrykk for «loviskhet», eller som forsøk på å «frelse seg selv». Likevel finnes det en dypere familielikhet mellom andaktslitteraturen og selvhjelpsgenren. I denne studien viser jeg derfor hvordan evangeliske andaktsbøker fungerer som moderne selvteknologier, og hvordan de strukturelt og tematisk speiler selvhjelpslitteraturens terapeutiske og individualiserende logikk.

Det empiriske utvalget består av 25 andaktsbøker for ungdommer og voksne, basert på publiseringstall, tilgjengelighet og teologisk profil. En andaktsbok defineres her som en tekst med daglige refleksjoner over et bibelord. Utvalget er ikke komplett, men fortsatt representativt for den evangeliske lutherske lekmannsbevegelsen. En majoritet av bøkene er fra Lunde og Luther forlag. Målet er å etablere et gjennomsnittlig bilde av disse andaktsbøkers form og innhold. Andre andaktsbøker som grundtvigianske, allmennreligiøse, eller tekster fra andre kirkesamfunn er valgt bort. Analysen er tekstsentrert, og faktisk bruk sammenfaller ikke nødvendigvis med tekstens egne idealer. Utvalget inneholder ingen kvinner, fremst etter som kvinner i mindre grad har hatt en lærerrolle i gjeldende bevegelser. Andaktsbøker av evangeliske kvinnelige forfattere er ofte rettet mot barn eller andre kvinner, som Mia Hallesbys *Barneandakter*.² Etter år 2000 har det blitt publisert flere kvinnelige forfattere, men disse fremstår som del av et forandret teologisk landskap enn det som opptar oss her.³

Bakgrunn

Gjennom hele kirkehistorien har lesning vært en sentral religiøs praksis. Den andaktslesende evangeliske kristne er ikke unik i så måte. I Norge

1 Kvalbein 1996: 35.

2 Hallesby 1946; se også Lundeby 2016.

3 Nygård 2022.

var særlig Haugebevegelsen tidlig ute med sine store opptrykk av folkelig religiøs litteratur. Bevegelsen oppstod som en radikal lekmannsbevegelse i Norge rundt 1800, initiert av Hans Nielsen Hauge (1771–1824). Den utfordret presteskapets monopol på forkynnelse og fremmet det allmenne prestedømme, der enhver som kjente Guds kall kunne forkynne og legge ut bibelen. Bevegelsen var preget av en sterk tekstkultur og Hauge skrev over 30 bøker, og hans skrifter ble trykt i opptil 200 000 eksemplarer, ikke minst Huges *Huspostille* fra 1806. Disse ble brukt i vennsamfunn, uformelle religiøse fellesskap som kombinerte bibellesning, bønn og sosial støtte. Etter Huges død i 1824 ble bevegelsen gradvis omformet. Fra 1850-tallet gikk mange haugianere inn i den bredere lekmannsbevegelsen, og her fikk Carl Olof Rosenius (1816–1868) stor innflytelse. Rosenius' forkynnelse representerte en nyevangelisk dreining, med sterk vekt på personlig omvendelse, nåde og frelsesvisshet. Mens Hauge la vekt på et aktivt kristenliv og etisk arbeid, fremhevet Rosenius den subjektive erfaringen av å være frelst som det sentrale. Rosenius' skrifter og salmer ble utbredt i Norge, særlig på Vestlandet, og hans *Husandaktsboka* ble en viktig ressurs i hjemmene. Henvisninger til Rosenius forekommer i en rekke av bøkene analysert her, og siste nyoversettelse av *Husandaktsboka* (1878) kom i 1999.⁴ Denne utviklingen innebar en forskyvning fra Huges kollektive og samfunnsorienterte kristendomsform til Rosenius' mer introspektive og følelsesorienterte spiritualitet. Bibellesningen ble nå i økende grad en praksis for å bekrefte egen frelsestilstand, og andaktslitteraturen fikk en mer personlig og oppbyggelig funksjon.

Den norske lekmannsbevegelsen, som vokste frem fra midten av 1800-tallet, videreførte tidligere idealer om bibellesning som en sentral religiøs praksis. Bevegelsen var organisert gjennom misjonsforeninger og misjonsorganisasjoner, som indremisjonsorganisasjonene, Det Norske Misjonsselskap og Norsk Luthersk Misjonssamband. Her ble Bibelen brukt både i husandakter og i forkynnelse, og fikk en normativ rolle i å forme kristen identitet og livsførsel. Medlemmene i organisasjonene var som regel også medlem i kirken, men bibelbruken ble en måte å differensiere seg fra dennes utvikling. Bibellesningen fikk med det også en tydelig avgrensende rolle. Hovedpunkter i lesningen har vært personlig anvendelse og trosopplæring, og en vektlegging av Bibelen som Guds ufeilbarlige ord. Andaktslitteraturen har fungert som et viktig redskap for å formidle denne

4 Hogganvik 1999.

bibelbruken til lekfolk. Samtidig er det tydelig at med hvert enkelt individ som tolkningsautoritet er veien åpen for en rekke ulike måter å bruke Bibelen på, noe som har blitt vist for eksempel av Hovdelien.⁵

Lekmannsbevegelsenes bibelbruk kan forstås som del av en større endring den nord-europeiske kristendommen går igjennom i den moderne perioden. Pietismen, som vokste frem i Europa på slutten av 1600-tallet, representerte en indrekirkelig reformbevegelse med vekt på personlig omvendelse, inderlighet og et liv i gudsfrykt. Den utfordret den kollektive og institusjonelle kirkekristendommen ved å fremheve troen som en individuell erfaring og praksis. I Norge fikk pietismen fotfeste gjennom innføringen av konfirmasjonen og Erik Pontoppidans katekismeforklaring *Sandhed til Gudfrygtighed* (1737), som ble brukt i folkeskolen i over hundre år. Den nevnte Haugebevegelsen, og senere lekmannsbevegelser videreførte pietismens idealer. Disse bevegelsene oppstod i møte med modernitetens sosiale endringer – som økt leseferdighet, fremveksten av det borgerlige hjem, og behovet for personlig mening i en fragmentert verden. Dette ga opphav til en mer privat kristendom, der troen ble levd ut i hjemmet og i små fellesskap. Bibelbruken bevegelsene oppviser, kan ses på som tilpasninger til modernitetens nye religiøse landskap. Det er også her overlappingen mellom andaktsbøkene og selvhjelps litteraturen er tydeligst. Individfokuset hos begge gir uttrykk for en sekularisering av den foregående kristne felleskulturen.⁶ Pietisme og ny-evangeliske bevegelser er ikke bare reaksjoner på moderniteten, men også moderne fenomener i seg selv.

Teoretisk perspektiv

En rekke teoretikere har forsøkt å beskrive hvordan modernitetens omveltende forandringer påvirket menneskets selvforståelse. En mulig inngang i tematikken er Foucaults diskusjoner om makt og subjektivitet i skjæringspunktet mellom individuell agens og samfunnets struktur.⁷ Foucaults analyser av makt er ikke først og fremst en avsløring av undertrykkelse, men en diskusjon av hvordan makt virker produktivt gjennom diskurser og praksiser som former subjektet, for eksempel hvordan sannhetsnormer internaliseres gjennom andaktsgenren. Gjennom ulike selvteknologier

5 Hovdelien 2005.

6 For koblingen mellom reformasjonens religiøse budskap og den sekulære konstruksjonen av selvet se Gauchet 1997; Gillespie 2008: 101–128; Gregory 2012; Taylor 2007: 146–158.

7 Foucault 2005; Foucault 2008.

forklarer og transformerer det moderne mennesket seg selv, i lys av gitte sannheter.⁸ I denne studien brukes Foucaults modell for å analysere hvordan andaktsbøker foreskriver bestemte disiplinerende teknikker, som bibellesning, selvransakelse og følelsesregulering – alt med målet om å konstruere et evangelisk kristent selv. Andaktsbøkene fremstilles ikke som en ytre tvang, men som tekster som inviterer til frivillig underkastelse under et normativt regime. Denne indre disiplineringen er en tydelig parallell til selvhjelpslitteraturens ideal om autonomi, som oppnås gjennom styring av selvet. Dette peker mot en struktur vi kjenner fra selvhjelpslitteraturen: problemet og løsningen defineres av samme tekst, noe som skaper en disiplinerende avhengighet av dens praksiser.

I *Modernity and Self-identity: Self and society in the late modern age* fra 1991 beskriver Anthony Giddens det moderne selvet som et refleksivt dynamisk prosjekt i møte med usikkerhet og forandring.⁹ I det moderne er ikke identiteten lenger gitt, men må kontinuerlig re-etableres gjennom rutiner, livsfortellinger og selvrefleksjon.¹⁰ Tradisjonelle strukturer og normer gir ikke lenger faste holdepunkter. Den opplevde usikkerheten må møtes av mottiltak som stabiliserer samfunnet og individet. Giddens beskriver identiteten som et refleksivt prosjekt, der individet kontinuerlig må konstruere og opprettholde en følelse av ontologisk sikkerhet i møte med modernitetens usikkerhet. Giddens peker konkret på nye religiøse former som en måte dette har blitt oppnådd på, for eksempel gjennom den moderne fundamentalismen, med sitt løfte om stabilitet.¹¹ Andaktsbøker forstås her som en slik strategi som gir faste rammer og en fortelling som lover stabilitet og faste rammer i en fragmentert virkelighet. På samme måte som selvhjelpslitteraturen definerer de en risiko og foreskriver teknikker for å håndtere den, som daglig refleksjon og følelsesregulering. Målet omtales med ulike begreper, som frelse eller frihet, men de er på flere områder funksjonelt ekvivalente. De utlover en autentisk identitet, og skaper et behov de selv søker å tilfredsstille.

Selvhjelpsbøker har fra 1960-tallet og fremover fått stort kulturelt gjennomslag.¹² De tilbyr en sosialt akseptert diagnostisering av emosjonelle og relasjonelle utfordringer, og gir et språk for å håndtere dem.¹³ Allerede i 1953

8 Foucault 1988: 16–49.

9 Giddens 1991. Lignende argumenter finnes i Beck 1986.

10 Giddens kaller dette oppnåelsen av ontologisk sikkerhet.

11 Giddens 1991: 194–196.

12 Beck & Beck-Gersheim 1995: 53–54, 97–98; McGee 2005; Illouz 2008b.

13 Nicol 2015: 151.

påpekte Theodor Adorno i sin analyse av Los Angeles Times horoskopspalte hvordan slike tekster skaper en illusjon av kontroll i en uforutsigbar verden.¹⁴ Tekstene opprettholdt en spenning mellom ideal og realitet som er nødvendig for genrens eksistens. En slik logikk er tydelig i selvhjelps litteraturen, som binder leseren til en kontinuerlig prosess av selvforbedring. Micki McGee har vist hvordan selvhjelps litteraturens struktur har røtter i puritanismens teologisk begrunnede selvskaping, en indikasjon på overlappingen med andaktsbøkene.¹⁵ Søken etter uoppnåelige ideal skaper et «bearbeidet selv».¹⁶ Genren fungerer derfor som en illustrasjon på Giddens tanke om selvrefleksivitet.¹⁷ Refleksiviteten forsterkes gjennom en moderne terapeutisk kultur der stadig flere områder underlegges emosjonelle forklaringsmodeller.¹⁸ Følelser blir ikke bare uttrykk for autenticitet, men normative krav, noe Frank Furedi beskriver som en påtvunget kontroll av følelser, og Eva Illouz kaller et «intimitetens tyranni».¹⁹ Resultatet er en individualisering der frihet forstås som selvkontroll, og der nøkkelen til et godt liv ligger i individets evne til å regulere tanker og følelser. Dette ligger nær Foucaults poeng om maktens produktive karakter, det vil si at styring skjer gjennom individuell frihet, eller frivillig underkastelse under normer som presenteres som veien til selvrealisering. Den makt som stabiliserer fellesskapet og selvet er individets indre kontroll. De ovennevnte teoretiske perspektivene kan oppsummeres med følgende genrekarakteristika som organiserer analysen av materialet: a) samtidsdiagnose, b) individualisme, c) personlig ansvar, d) idealer, og e) terapeutisering. Denne analysen følges av en drøfting av bibelbruken.

Analyse

a) Samtidsdiagnose

En rekke av andaktsbøkene samtidsdiagnoser deles med selvhjelps litteraturen. Denne diagnosen fungerer ikke bare som beskrivelse, men som en normativ ramme som ansvarliggjør individet på en måte som spiller

14 Adorno 1994: 113–123.

15 McGee 2005. Se også Illouz 2008a.

16 «a belabored self», McGee 2005: 176.

17 Rodríguez-López 2023.

18 Furedi 2004.

19 Furedi 2004. Illouz 2008b. Se også Han 2017.

Giddens refleksive prosjekt og Foucaults idé om styring gjennom frihet. Livet har blitt fylt av stress, arbeid, og lite tid til det som oppfattes som viktig i livet, en diskurs som gjenfinnes også i sosiologisk litteratur og filosofi.²⁰ Denne diagnosen er et grunnleggende premiss for selvhjelpsgenren, og andaktsbøkene oppviser mange varianter over dette temaet. Verden er ikke som den burde være, og individet må derfor ta sine forholdsregler. Med Skaheims ord: «De daglige tingene tar tid og krefter, slik at det blir liten tid til det viktigste. En blir fylt av bekymringer og stress, og tomhetsfølelser tar mer og mer tak i en.»²¹ Nissen skriver: «Vi lever i en verden som befinner seg på randen av katastrofe».²² Det finnes mange som tilbyr løsninger på denne situasjonen, og blant disse er den evangeliske kristendommen den beste. Som Nissen skriver:

Vi lever i en uklar og forvirret tid. Snart blir det pekt på én, snart en annen vei til fremgang og vekst i det åndelige liv. Spiseforskrifter, bønn- og fasteprogrammer, meditasjonsøvelser og mye annet sniker seg inn blant kristne. Og før de selv er blitt klar over det, er samvittigheten blitt bundet. Interessen for alt det nye legger beslag på sinnet, så hjertet ikke lenger er vendt til Jesus som troens opphavsmann og fullender.²³

Både selvhjelpslitteraturen og andaktslitteraturen skaper en kontrast mellom leseren på den ene siden og den problematiske verden som må overvinnes på den andre. I andaktsbøkene blir diagnosene et verktøy i selvdefinisjonen og «verdens dårlighet» eller andre kristnes mangler fungerer som en nødvendig kontrast i definisjonen av selvet.²⁴

Sammenlignet med selvhjelpsbøkene legger andaktsbøkene til ytterligere ett forklaringsnivå. Ruud skriver: «Vi lever i denne tidsalders siste store forførelsestid, like før selve antikrist trer fram.»²⁵ Forfølgelse er den kristnes «normalsituasjon».²⁶ Behovet for innsikt om sin situasjon og frelse kommer av at mennesket er undertrykt av verdens herre. Nissen skriver, «Satans åndehær er enorm, og hans angrepsvåpen er mange. Han angriper

20 Bauman 2000; Rosa 2024; Sennett 1998.

21 Skaheim 1997: 7. Matt 6,33.

22 Nissen 1989: 282. Kolberg: «rusdrikkproblemet aukar, stoffmisbruk er ein ny og skremmande fare, lov-løysa aukar». Kolberg 1983, 17. mai.

23 Nissen 1989: 51. Heb 13,10.

24 Sjaastad beskriver en norsk misjonær som lærte en etiopisk munk på pilegrimsreise at han ikke trenger «drive med spesielle åndelige øvelser for å finne Jesus». Sjaastad 1984: 128. Nissen skriver, «selvgjort tjeneste velsigner han ikke. Det er synd i Herrens øyne. Det visste Luther av bitter erfaring. Munkefromheten hans var synd.» Nissen 1989: 322.

25 Ruud 1983: 137.

26 Johnsen 1976: 114. Tungland: «Her er då vel ikkje forfølging av dei kristne i Noreg i dag? Nei, ikkje lekamleg. Men åndeleg.» Tungland 1975: 22.

fra alle sider og til alle tider. Aldri kan man vite seg sikker.»²⁷ Og videre: «En levende kristen blir stadig utsatt for angrep av Satan.»²⁸ Sjaastad deler denne oppfatningen: «I går talte vi om en kristens første fiende: Djevelen. I dag skal vi se litt på vår andre fiende. Den kaller bibelen for 'verden.'»²⁹ Dennes motstanderen hefter til og med ved selvet, «djevelen, vår gamle natur og denne verden gjør alt for å vende vårt blikk bort fra Jesus.»³⁰ Et godt liv er et liv uten djevelen, synd, «verden», og helt sentralt, feil del av selvet. På denne måten definerer bøkene både menneskets problem og løsning på en definitiv måte. Den eneste mulige løsningen er å akseptere den bibeltolkningen som fremmes i andaktsbøkene og ta opp kampen. Holme skriver: «Kjenneteiknet på livet er strid.»³¹

b) Individualisering

Andaktsbøkene uttrykker en tydelig individualiserende tolkning av det kristne budskapet.³² Nissen kan fungere som en introduksjon: «Du må ha et direkte og helt personlig forhold til Jesus.»³³ Denne individuelle relasjonen er tilværelsens grunnleggende element, og alt annet er sekundært. Nissen igjen: «Hvem vet om vi skal omkomme under en atomkrig hvor det ikke er noen til å begrave de døde? Alt skal vi miste unntatt kjennskapet til Jesus.»³⁴ Alt annet enn den personlige erfaringen av Jesus relativiseres. Nissen fortsetter i neste andakt:

Det ser ut som verden skal seire over troen, men slik skal det ikke gå. Midt i denne verden er det noe som ikke er av denne verden. De har seiret over den. Troen de eier, består når elementene kommer i brann og oppløses. Troen på Jesus blir.³⁵

Fra hver enkelt persons ståsted, er det som eksisterer, i den mening som betyr noe, «meg» og Gud.³⁶ Reformasjonens individualiserende potensial blir her eksplisitt.

27 Nissen 1989: 82.

28 Nissen 1989: 85.

29 Sjaastad 1984: 288. 1 Joh 2,15.

30 Nissen 1989: 143. Heb 3:1.

31 Holme 2000: 7, 43. Se også Wisløff: «Trygge tider, – det lyder så forjettende, men dessverre så langt borte fra virkeligheten. Krig og uro, splid og trusler, - alt taler om utrygghet.» Wisløff 1976: 35.

32 Shantz 2013.

33 Nissen 1989: 63.

34 Nissen 1989: 12.

35 Nissen 1989: 13.

36 «Jesus åpenbarer at en menneskesjel er mer verdt enn hele verden.» Eide 1970: 11.

Vektleggingen av følelser som sannhetskriterium gjør selvet til et kontinuerlig prosjekt for indre regulering, en selvteknologi (Foucault) og en strategi for å oppnå ontologisk sikkerhet (Giddens). Hvorvidt individet er frelst, kan til slutt bare bevises gjennom følelsen av å være frelst. «De religiøse» anser at de er kristne, men det er bare den som har Jesus i hjertet som er kristen.³⁷ Det er dog usikkert hvordan dette faktum manifesteres. Gode gjerninger er ikke et valg for de fleste forfatterne, som istedenfor ofte vektlegger følelsen av at han er der. Nissen uttrykker det slik: «Vend deg til Ordet. Hør hva Gud sier. Klyng deg til det. Da vil du oppleve at det er kraft i forløsningens ord.»³⁸ Senere skriver han: «det sanne kjennskapet til Jesus er hjertets kjennskap. Det gir seg til kjenne i en indre hunger og tørst etter ham.»³⁹ Den indre opplevelsen er det avgjørende beviset på besittelsen av dette ord, men den kan være flyktig. Sjaastad skriver: «Hvordan bli sikker på at jeg virkelig er en kristen? Mange sliter med dette spørsmålet.»⁴⁰ Denne observasjonen leder videre til neste punkt.

c) Personlig ansvar

Individet har til enhver tid ansvar for sin egen relasjon til Gud, uttrykt i det gjennomgående kravet om å velge rett. Guds nåde gis fritt, til den som velger den. Med Kvalbeins ord: «Livet stiller oss uavbrutt på valg. Gud tok menneskeheten helt ut på alvor da han ga oss valgmulighetens gave. Herren behandler oss kanskje mer verdig og seriøst enn vi selv, for ofte lar vi bare miljøet eller samfunnet velge for oss.»⁴¹ Den som leser må ta ansvar for sitt liv og velge rett, før dørene til farshjertet blir stengte.⁴² Valget uttrykkes gjennom å være fast i troen.⁴³ Kvalbein siterer Kierkegaard med bifall: «Den største kriminalforbrytelse historien kjenner, er den offisielle kristendoms løgn: at vi alle er kristne.»⁴⁴ Kristendommen, det autentiske livet, må velges av den enkelte. I ethvert øyeblikk av livet må rett valg fattes.

37 «Mange er tilfreds med sitt åndelige liv selv om de ikke har Jesus. Det går til alle gudstjenester og møter, og tar dette som tegn på at de er levende kristne. ... Hva er det Gud leter etter i ditt liv? Gud leter etter Jesus. Finner han ham, finner han livet.» Nissen 1989: 162.

38 Nissen 1989: 173.

39 Nissen 1989: 174.

40 Sjaastad 1984: 35. Joh 3,31.

41 Kvalbein 1996: 84. Amos 5,14.

42 Holme 2000: 47.

43 Andersen 1977: 95.

44 Kvalbein 1996: 89.

Andaktsbøkene vektlegger nødvendigheten av inderlig selvransakelse som en innsikt i den egne situasjonen uten Gud, med påfølgende følelsemessig respons i omvendelse.⁴⁵ Refleksiviteten blir med det bærende for bibellesningen og det kristne livet. I Fredrik Wisløffs ord: «Herre, jeg har meget å bebreide meg selv.»⁴⁶ Bibelen taler direkte til individet, som må grunne på ordet og oppfyllelsen av loven. Det kristne livet er preget av en indre spenning, og må ledsages av kamp og mistenksomhet mot seg selv. Kvalbein viser her til sin favoritt Rosenius:

Da han en gang ble spurt om hva som kjennetegnet den åndelige søvn, svarte han i fire punkter, fritt gjengitt: 1. Syndene dine er ikke noe problem for deg. 2. Det er ikke noen kamp i deg mellom din onde natur og en samvittighet som er justert av Jesus Kristus. 3. Du er ikke redd for djevelen. 4. Du er ikke mistenksom overfor deg selv.⁴⁷

Et stadig tilbakevendende tema i litteraturen er usikkerheten, særlig tvil om den egne identiteten som kristen. Tekstene er skrevet for de initierte, men repeterer behovet for frelse og omvendelse som om leseren ikke var en i folden, eller står på randen til å forlate den. Den stadige aktualiseringen av frelsesspørsmålet skaper en spenning og usikkerhet som egentlig ikke løses. I så godt som alle andaktsbøkene beskrives personer som i sine grove synder, eller sin sarte samvittighet, tviler på om de er kristne.⁴⁸ Bildene kan fungere som et retorisk virkemiddel for å gi bekreftelse, men måten angst og uro er så fremtredende på synes å motsi en slik konklusjon.⁴⁹ De stadige refleksjonene over synd og frelsesvisshet gjør angst til en naturlig reaksjon på egen tilkortkommenhet.⁵⁰ Denne usikkerheten er ikke en svakhet i systemet, men en forutsetning for dens virkemåte. Den holder individet bundet til praksisene som lover trygghet. Gjennom forkynnelsen skapes angst, og behov for den løsningen som tilbys, i en rundgang som binder leseren til andaktsbøkens løsninger. Frelsesvissheten blir derfor også et uopnåelig ideal.

45 «Synden er en makt som binder deg med kjettinger. [...] Den som ser situasjonen i øynene som den er har tatt et første skritt mot frihet.» Kvalbein 1996: 59.

46 Wisløff 1976: 109.

47 Kvalbein 1996: 89.

48 «Nå hadde tvilen meldt seg. Ikke tvilen på om Gud fantes, men tvilen på om hun selv stod i et rett forhold til Gud. Hun visste rett og slett ikke om hun var en kristen.» Sjaastad 1984: 223. Kvalbein skriver også om anføkelsen: «Kan jeg virkelig kalle meg en kristen, når jeg ikke lykkes med å leve som en kristen?» Kvalbein 1996: 81.

49 H. E. Wisløff gir denne følelsen ord, «Er jeg kanskje ikke en av hans utvalgte, er jeg kanskje ikke et rett Guds barn?» Wisløff 1965: 14.

50 «Svært mange mennesker er bekymret for ting i fortiden». Eide 1970: 29.

d) Idealer

Andaktsbøkene avdekker et system av både åpenbare og subtilt kommuniserte normer. Karakteristikken av verden og andre kristne er den negative utgaven av slike idealer, men også felleskapets forventninger bidrar til de spenninger idealene leder til. Med Kvalbeins ord:

Vi mennesker bruker ofte kolossal energi på å dekke til det i våre liv som vi ønsker skal være skjult. Nå må jeg ikke røpe meg! skjelver det der inne, og behendig snor vi oss ut av det som holdt på å bli for nærgående. Vi merker den dårlige samvittigheten, aner folks nådeløse fordømmelse og presser med stor kraft nederlagene ned i glemselens kjeller.⁵¹

«Ordet om frelse» er en form for disiplinering, der lov og evangelium er de positive og negative sidene av idealene som fremheves. Men dette er også en måte å dele opp selvet i to motstridende deler. Veien i retning av idealene kantes av kamp, ikke minst mot selvet, drevet frem av den individuelle bibellesningen.⁵² Med Sjaastads ord, «har du merket hvordan synden 'rører på seg' i din syndige natur? Da er det godt at du skal få regne med Jesus! Han døde jo også for det stygge som du har inne i deg!»⁵³ Resultatet er at en ikke ubetydelig del av andaktslitteraturen er viet til en disiplinering som vender selvet mot seg selv.⁵⁴ Budskapet skaper dermed behovet for den disiplinerende løsningen som tilbys. Den som ikke har Jesus, slik han defineres i andaktsbøkene, må være redd for straffen.⁵⁵

Idealet i andaktsbøkene, som i selvhjelpslitteraturen, er konstruert slik at det aldri kan oppnås fullt ut – noe som sikrer en kontinuerlig prosess av selvforbedring.⁵⁶ Kvalbein, «Danner vi først for oss selv, så vil vanene danne oss. [...] Derfor er det ikke dumt å stanse opp og tenke litt over hvilke vaner jeg har lagt meg til.»⁵⁷ Flere av forfatterne vender seg mot «gjerninger» som frelsende, men retorikken er utydelig. Selvforbedring er et treffende begrep

51 Kvalbein 1996: 80. Rom 8,1

52 «Innstill deg på at kristenlivet er en kamp. Den kampen må du fullføre.» Sjaastad 1984: 28. 1 Kor 10,11.

53 Sjaastad 1984: 17.

54 Kvalbein, «Bibelen er et stabilt og tidløst kompass å styre etter. Speiler jeg meg selv, min samtid og mine medmennesker i Ordets klare speil, blir jeg korrigert.» Kvalbein 1996: 65. Wisløff: «Mitt eget kjød står meg i veien. Jeg vet ikke engang om min vilje er hel.» Wisløff 1976: 26.

55 Sjaastad: «De fire røttene er altså Bibelen, brodersamfunnet, brødsbrytelsen og bønnene. [...] Hvordan er det med deg? Har du skåret over en eller flere av disse røttene? Det er i tilfelle farlig.» Sjaastad 1984: 15. Nissen: «Det er ikke én, men to muligheter i dommen. I dommen tiltaler ikke Gud alle på samme måten. Der vil det være noen han kaller velsignede, andre forbannede.» Nissen 1989: 8. Luk 10,42.

56 Om selvforbedring som en av pietismens pilarer se Gleixner 2016.

57 Kvalbein 1996: 8. Dan 6,11.

til den grad veien til himmelen avhenger av individets egne rette valg og følelser. Hvorvidt disse har sin kilde i Gud, som argumenteres i mye klassisk teologi, tematiseres så godt som aldri.⁵⁸ Resultatet er at valgene og følelsene implisitt kan oppfattes som krav, eller «gjerninger». Nissen skriver: «Ansikt til ansikt med den levende Gud er det ikke bare de grove syndene som anklager. Nei du ser at selv det beste hos deg er urent.»⁵⁹ Og han fortsetter: «En kristen har to naturer. Ditt gamle selviske menneske har ingen tiltro til Gud. Dypest sett hater det Gud og vil ikke bøye seg for ham.»⁶⁰ Den kristne må skille seg fra denne naturen, hos seg selv og andre mennesker, og dra seg tilbake til egne fellesskap.⁶¹ Den som vil unngå synden arbeider også på sine egne tanker slik at de endres til å bli i samklang med forkynnelsen.⁶²

Følelsesidealer definerer frelsen i den grad opplevelsen av å være nære Jesus er det avgjørende uttrykket for frelsende tro. Den ettertraktede frelsesvissheten oppnås gjennom en indre overbevisning, en slags følelse, som vitner om at «jeg er et Guds barn».⁶³ Beskrivelsene av «verden» skal også ledsages av følelser, avstandstagen på den ene siden og medynk på den andre. Kvalbein spør: «Gråter vi fordi noen av våre nærmeste ikke er frelst? At millioner av mennesker ennå ikke har hørt evangeliet – er det en nød for deg?»⁶⁴ Å se andre som fortapte er også en bekreftelse av den egne gruppens grenser.⁶⁵ Å være en sann troende innebærer å føle på en bestemt måte, om seg selv, om andre og om Jesus. Idealene gjelder ikke bare ytre handlinger, men like mye indre motivasjon.

e) Terapeutisering

Andaktsbøkens kristendomsform har mange terapeutiske drag. Bibelen presenteres som oppmuntring, som oppbyggelig, og forfatterne som hjelpere. Skaheim kan skrive: «mitt ønske med denne andaktsboka er å gi hjelp til å leve.»⁶⁶ Andersen kan skrive: «Hensikten med denne boken er ene og

58 Muligvis finnes det et ønske om å unngå soteriologisk determinisme, som i mange kalvinistiske retninger.

59 Nissen 1989: 33.

60 Nissen 1989: 24. Jes 40,9.

61 «Det kan være mye forskjellig man kan ønske seg mer av. Her er interessene ikke de samme. Materialisme, samlemani, og *kulturelle interesser* går hånd i hånd. For djevelen er det underordnet hva du velger.» Nissen 1989: 98.

62 «Synden sitter også i tankene våre.» Bø 1992: 49. Så også, Kolberg 1983, 13. februar.

63 «Du må glemme alt du er og har gjort. Så du kan møte din Fars blikk. Du må la kjærligheten hans gjennomstrømme deg. Du er hans elskede barn.» Nissen 1989: 135.

64 Kvalbein 1996: 41.

65 To eksempel: Eide 1970: 62–66; Paulsen 1984: 227.

66 Skaheim 1997: 3.

alene å være til oppbyggelse og – om mulig – få hjelpe en og annen i deres gudsforhold». ⁶⁷ Sjaastad skriver: «gjennom disse daglige lysglimtene håper jeg også å gi deg enkel hjelp til å leve rett her i verden.» ⁶⁸ Johannessen: «ingenting ville glede meg mer enn om noen via disse småstykkene kunne gjenoppdage tryggheten ved å være et Guds barn, og kaste seg ut i den.» ⁶⁹ Leserne skal forstå seg selv som barn, med forfatterne som deres ledsagere. ⁷⁰ Felleskapet er en guds familie. ⁷¹ Hjelpen til disse barna er å gi frelsesvisshet, og som en del av dette overvinne synd og lede til arbeid for misjonen. ⁷²

Terapien som tilbys utledes fra Bibelens autoritet, som forfatterne forvalter.

Som Nissen skriver: «Når et Guds barn blir tuktet, er det Gud som tukter. Herren vil at du skal bøye deg for ham og motta tukten av hans hånd.» ⁷³ «Oppbyggelse» forutsetter at noe er ødelagt, og begrepet overlapper med «formaning». ⁷⁴ Andaktsbøkene uttrykker i den forstand bibelens egen tukt, noe som legitimerer andaktsbokforfatternes disiplinering. ⁷⁵ Terapien består i å la seg tukte, og internalisere normene slik at de oppfattes som en frihet, som Foucault ville sagt. Igjen er det tydelig at problembeskrivelsen befestes i presentasjonen av løsninger. At Jesus trøster den redde er en bekreftelse på at verden er farlig. «Frelse», «omvendelse», «oppbyggelse», er alle begreper som befester tanken på menneskets «dårlighet». Dette knytter diskusjonen tilbake til selvhjelpsgenren slik den diskuteres innledningsvis. Problemformuleringen leder til at behovet for den hjelpen som tilbys blir konstant.

Koblingen mellom frelse og følelser gjør at et av andaktsbøkernes fremste mål fremstår som veiledning til frigjørende følelser. Den evangeliske kristne er hjelpetrengende både på grunn av sin egen svakhet og verdens

67 Andersen 1966: 4.

68 Sjaastad 1984: 8.

69 Johannessen 1995: 9.

70 I himmelriket er det «adgang kun for barn.» Paulsen 1984: 20.

71 Johnsen 1976: 370.

72 «Det er en himmelsk Far som rår. Derfor skal du bli på Guds vei selv om det kan være hardt. Bøy deg under hans vilje.» Nissen 1989: 11. «Gud ønsker at hans barn skal vokse i lydighet. De skal gå i hans Sønnis fotspor. De skal oppdras gjennom lidelse.» Nissen 1989: 127.

73 «Men det er en Gud i himmelen.» Nissen 1989: 215. Dan 2,28. «Jeg vet det Gud, jeg behøver din tukt.» Wisløff 1976: 13. Se også Holme 2000: 9, 11, 18, 25–28, 32, 35. Neh 3,20 om den ivrige Baruk er et bibelord som forekommer uvanlig mye i andaktslitteraturen. Holme 2000: 213.

74 «Oppmuntring og formaning er samme ord i Bibelen. [...] Vi trenger å få både tilskyndelser og advarsler, vekkere og påminnelser, strenge ord i omsorg og milde ord i kjærlighet.» Kvalbein 1996: 13.

75 «Herren pålegger oss å ta åpent oppgjør og irtettesette en bror som synder mot oss.» Ruud 1983: 519.

farlighet.⁷⁶ En naturlig konsekvens er frykt, som blir en nødvendig del av den terapeutiske dynamikken.⁷⁷ Frykten skaper behov for budskapet, og må derfor fremheves. Løsningen på frykten er på moderne vis individualisert, og kan løses med forfatterens hjelp.⁷⁸ Budskapet gir rett forståelse, og enda viktigere, rett opplevelse, av det personlige forholdet til Gud.⁷⁹ Mennesket kan ha frelsesvisshet, det kan føle seg frelst. Å kontinuerlig lese andaktsbøker fremstår derfor som en tydelig selvtteknikk.⁸⁰

Egil Sjaastads *Lyskasteren*, en av Norges mest solgte andaktsbøker, kan fungere som et genre-eksempel på terapeutisk disiplinering.⁸¹ Det finnes mange synder som leder til helvetets ild, som «mobbing og erting, hån og spott».⁸² Også «småsynder» er alvorlige, som «brudd på fartsgrenser, skattesnyteri og smånasking».⁸³ En av måtene å unngå dette på er å skille seg fra verden: «det er farlig å leve i verdslige og syndige miljøer. Det er som å leke med ilden.»⁸⁴ Og videre: «vil du være en kristen, må du si farvel til mange krav fra 'de andre'»⁸⁵ Den interne justisen er tydelig, man skal passe seg for de lunkne kristne som bare bekjenner seg som kristne når de er på møter.⁸⁶ Den indre syndige naturen innebærer at selv ferier kan bli en uoverkommelig fristelse og den kristne må alltid være på vakt.⁸⁷ Her og der legges det også til formaninger om timelige deler av livet, som at «det er sunt å trene

76 «Gud har også mye å lære oss i lidelsens skole. [...] Han gjør deg svak og hjelpeløs i egne øyne, så du får bruk for hans nåde.» Nissen 1989: 59. «Vi skulle byrja takka for lidinga.» Holme 2000: 59.

77 «Som slike må vi koma til han vi òg, svoltne, tomme og trengande.» Holme 2000: 20, 23.

78 «Er du kristen, så er du på den seirendes side. Du ser det kanskje ikke ennå. Satans raseri og vonde knep pågår rundt omkring deg. Men han er overvunnet. [...] Han (Jesus) avvæpnet maktene og stilte de fram til spott og spe da han triumferte over dem på korset (Kol 2,15).» Sjaastad 1984: 11. «Ingen grunn til frykt», tolkning av Jes. 41:10. «vær ikke redd», Skaheim 1997: 11. «Du vil ikke møte noe i dette året som han ikke kan hjelpe deg igjennom. Han vil selv være din styrke, din kraft, din frimodighet. Derfor skal du ikke være redd.» Nissen 1989: 7.

79 «Mange strever med å tro. Det mest utrolige for de fleste er visst at Gud virkelig er glad i dem. La det synke dypt inn i deg i dag: Jesus er glad i deg.» Kvalbein 1996: 43.

80 «Finn deg en høreplass! Det var et råd eldre troende ofte gav søkende eller nyomvendte før i tiden. Meningene var grei: Det gjaldt å bli frofast og oppmerksom tilhører der Guds ord ble forkynt.» Johnsen 1976: 43.

81 «Vet du at idol betyr avgud? Faktisk kan slike popstjerner og idrettsstjerner bli som avguder for deg.» Sjaastad 1984: 38. «De har nok av penger og mye fint omkring seg. Men de har mistet Jesus. De er ikke kristne lenger. Vær obs på faren!» Sjaastad 1984: 56. 1 Kong 19,7. «En hel del av kjærlighets- og ukebladene skildrer og fremmer det vi ut fra Bibelen må kalle ugudelighet. De aller fleste av oss blir lett påvirket av slikt lesestoff.» Sjaastad 1984: 56. 5 Mos 6,6–9.

82 Sjaastad 1984: 23.

83 Sjaastad 1984: 241. Rom 13,1–2.

84 Sjaastad 1984: 137. 2 Tim 2,22.

85 Tolkning av Ef 4,17 «Så ber jeg dere inntrengende i Herrens navn: Lev ikke lenger som hedningene!» Sjaastad 1984: 109.

86 Sjaastad 1984: 28. Se også Ruud 1983: 183

87 Sjaastad 1984: 253.

regelmessig.»⁸⁸ Tekstens disiplinerende funksjon er tydelig, også forfatterens rolle som tuktemester.

Den terapeutiske disiplineringen har også en de-politiserende tendens. Samtidens utfordringer presenteres ikke som strukturelle, men som en kollektiv mangel på indre motivasjon. Utfordringer og løsninger er først og fremst individuelle. To hovedpunkter går igjen, flittighet i arbeidet, og lydighet mot øvrighet. Asbjørn Kvalbein skriver at «det gamle ordet flid bør ikke oppgis. For det står for en viktig verdi, et ideal som bygger samfunnet og gir tilfredshet.»⁸⁹ Den troende skal tjene det kristne fellesskapet, men har også en gudegitt rolle i relasjon til samfunnet: «Gud har nemlig også gitt oss et oppdrag i og med arbeidet vårt.»⁹⁰ Det er ikke pengene som motiverer arbeidet, men en indre plikt mot Gud.⁹¹ Å be for, respektere og lyde øvrigheten er nødvendige kristen dyder.⁹²

Bibelbruk

Her diskuteres bibelbruken i andaktsbøkene med referanse til deres grensedragende funksjon i relasjon til selvet. Frelsesbudskapet er en grensedragende diskurs, med noen innenfor og noen utenfor den utvalgte skare. Når budskapet repeteres til de allerede initierte blir effekten en vektlegging av fellesskapets grenser. Som vist over skaper deler av budskapet en usikkerhet rundt leserens inkludering i dette fellesskapet. Bibelbruken blir dermed også et tydelig verktøy i konstruksjonen av den egne identiteten. Den skaper en valgsituasjon, og en «kamp» i den kristnes indre. Disiplineringen, som utgjør regelrette dydslister, definerer inne-gruppen. De tekstene som vektlegges, kanon i kanon, handler om individets personlige inderlige relasjon til Gud. Misjonsgjerningen, som ofte fremheves, kan forstås som en emfatisk repetisjon av denne sannheten ettersom misjon her innebærer å dele opp verden, og å gi den samme valg.

I samsvar med reformasjonens devise, *claritas scripturae*, fremstilles Bibelen som enkel og uten behov av tolkning. Denne fremgangsmåten skjuler en rekke forutsetninger. For det første finnes ingen refleksjoner

88 Sjaastad 1984: 32.

89 Kvalbein 1996: 17.

90 Sjaastad 1984: 10.

91 «Herren ga pengene et navn: Mammon. Dermed vil han si: Nullene er ikke bare mynter og sedler. De er ikke noe men noen. Og som en person lurer de oss til å tro at vi er herre over pengene. Sannheten er en annen: Pengene styrer oss.» Kvalbein 1996: 31. Matt 6,19

92 Kvalbein 1996: 35. 1 Tim 2,1–2.

over utvalget, og forfatteren utser de bibelord som er viktige. Bibeltekstene blir med det et uttrykk for tyngdepunktene i den tradisjonen de selv står i, den evangeliske lutherdommen. I andaktsbøkene utgjør evangeliene rundt 50% av utvalget, særlig Matteus og Johannes. De utgjør så å si en kanon i kanon. Et særpreg er at de fleste bøkene har en høy frekvens av bibelord som handler om å arbeide i Guds rike. Måten forfatterens bidrag skjules på er med på å gi bøkens deres legitimitet, de fremstiller seg selv som en uhildet fremføring av Guds eget ord. Det innebærer også at det ikke finnes rom for kritikk av budskapet. Den som kritiserer forfatterne, kritiserer bibelen, og beviser derved at den er en synder. Samvittighetsgranskningen, refleksiviteten, gjelder den egne personen, ikke budskapet eller den som fremfører det.

Andaktsbøkens tolkningsprinsipper kan beskrives som allegoriske, med en hovedvekt på individualisert tillempning.⁹³ Teksten brukes for å tale direkte til personlige problemstillinger, og historisk og litterær kontekst og tradisjon er fraværende. «Det er meningen at Bibelens ord skal tale og følge dem gjennom dagen som leser disse andaktene».⁹⁴ Bibelen deles opp i en rekke korte personlige, «Guds direkte ord». Men forfatterne synes å få en personlig tiltale som i det store og hele ligner hverandre, de har en familielikhet som sosiologer og historikere ville kalle en tradisjon. Andaktsbøkene viser konturene av et felleskap som leser Bibelen sammen på en gitt måte. Men felleskapet formidles gjennom forfatterens eget vitnesbyrd, som vektlegger det personlige forholdet til Jesus, og ordets personlige tiltale. Den eneste adekvate tolkningsmetoden er den subjektive personlige lesningen. Andaktsbøkene fungerer derfor som et bevis på hvordan forfatteren selv har lyktes i å ta til seg Bibelens budskap personlig. Her brukes igjen andre kristne som en grensedragende kontrast, de kjenner ikke Jesus.⁹⁵ De lurer derfor seg selv og andre gjennom å ikke ta imot Bibelen som et direkte og indre kall fra Jesus selv. Det vil si et kall som gir opphav til de normative følelsene av å være frelst. Andaktsbøkene blir med det likestilt med ordet selv, som Guds direkte tiltale til den som leser.

Giddens peker på den moderne muligheten, men også byrden, det er å skape et selv, eller en egen identitet. I en situasjon der faste holdepunkter blir

93 To eksempler: Sjaastads tolkning av 4 Mos 21,9 om kobberslangen: «For meg er denne episoden blitt et enkelt bilde på hva tro egentlig er for noe.» Sjaastad 1984: 112. Nissen angående 1 Kong 11:4 der Salomo vender seg fra Gud når han blir gammel: «Salomo spør deg: Har du slått inn på en kurs som fører deg til helvete, når du blir gammel?» Nissen 1989: 16.

94 Andersen 1977: 5.

95 «Den katolske kyrkja tilbed Herrens mor.» Holme 2000: 74.

færre, blir den disiplinerende bibellesningen en måte å skape et stabilt «jeg» på. Det er på denne måten andaktsbøkernes bibellesning skal forstås som selvhjelp. På et overfladisk nivå er de en hjelp i å leve rett, i henhold til en evangelisk definisjon av det gode liv. Men på et dypere nivå er de selvhjelp i den forstand at de uttrykker en disiplinerende makt som skaper rammer for definisjon av selvet. Disse fromme lesningene kan fungere som illusorasjoner på hvordan makt og kunnskap krysser hverandre i det moderne selvet. Andaktsbøkene er selvteknologier som lar individet jobbe på seg selv. De er også i noen mening selv-sentrerte da ansvaret for å tolke og velge rett ligger på individet. Rent teologisk argumenteres det at frelsen initieres av Gud, men på det observerbare nivået er individets valg avgjørende.⁹⁶ Dette valget presenteres som en kontinuerlig kamp mot synden.

Disiplineringsens grensedragning skaper en indre spenning som vanskelig lar seg overvinne. Det «frelste mennesket» og «kjøttet» står i en evig kamp. Budskapet om frelse og frihet kan da bli et krav, og et uopnåelig mål. Det er på denne måten andaktsbøkene og selvhjelps bøker kan sies å tilby løsninger på problemer de selv skaper. De skaper en rundgang av selvbearbeiding, en retur til den første omvendelseserfaringen.⁹⁷ De to genrene er så å si avhengig av den spenningen den sier seg å overvinne. Dette skaper en dissonans mellom krav og frelse som sjeldent kommer til overflaten. Med Nissens ord: «Det skal bare litt lovishet til for å legge et kristenliv i grus. Ingenting kan stjele en kristens frimodighet og glede slik som krav kan gjøre det.»⁹⁸ Det interessante er at forfatteren selv står for kravene og konstruerer spenningen. Måten Bibelen brukes på skaper et begjær etter det uopnåelige, og den eneste teknikken som medierer eller lindrer er selvets umiddelbare og flyktige følelse av nærhet til Gud. Følelsene må derfor disiplineres.⁹⁹

Konklusjon

Jeg har i dette kapittelet gitt indikasjoner på hvordan andaktslitteraturen ligner selvhjelpslitteraturen på følgende områder: a) samtidsdiagnose, b) individualisme, c) personlig ansvar, d) idealer, og e) terapeutisering. I dette kapittelet har likhetene mellom genrene blitt vektlagt, på en måte som viser

96 Austad 2025.

97 «Vi må stadig vende tilbake til begynnelsen!» Andersen 1977: 286.

98 Nissen 1989: 265. Gal 5,9.

99 Psykopolitikk utforsker hvordan makt regulerer menneskers tanker og følelser, særlig hvordan kontrollregimer internaliseres av individet. Alphin & Debrix 2023; Bejar 2014; De Landázuri 2019; Elias 1994; Han 2017.

at de kan forstås som funksjonelt ekvivalente innenfor sine sfærer. Hvorvidt deres metafysiske eller teologiske budskap skiller seg fra hverandre er en annen diskusjon. Analysen er ikke teologisk i normativ forstand, men undersøker hvordan religiøse praksiser fungerer som mekanismer for styring, subjektiv konstituering og emosjonell regulering. Det er ikke uten videre slik at den ene genren er religiøs, og den andre sekulær. Sekulariseringen av religion er en politisk og kulturell prosess som også innebærer en omforming av religiøs praksis til privat affekt og subjektiv erfaring, løst fra kollektive ritualer og dogmatisk struktur.¹⁰⁰ Begge genrer har som mål at mennesket skal overvinne sine begrensninger, og kan ses på som moderne individualiserte tilnærminger til selvtranscendens. Kampen står i begge genrer om individets virkelige selv, det autentiske og frie jeg-et. Begge genrene vektlegger det personlige valget som avgjørende i menneskets skjebne, særlig valg relatert til følelser. Mennesket skal kontrollere seg selv, hjelpe seg selv, gjennom å arbeide på sine følelser. Resultatet er en terapeutisering av religionen, det vil si en alt større vektlegging av eksistensielle behov og livsmestring på det religiøse området. Den nødvendige refleksiviteten (Giddens) og disiplinerings internalisering (Foucault) er derfor et uttrykk for religionens privatisering og sekularisering i det moderne.

De evangeliske andaktsbøkenees særpreg er at frihetsprosjektet skal oppnås direkte gjennom lesningen av Bibelen. Bibelen forstås i den forstand som en selvhjelpsbok, en ressurs som leder til det gode liv. Det tilbys ingen rituelle veier ut av menneskets manglende evne til å leve opp til sine idealer. Dette skaper en spenning som egentlig aldri kommer til noen forløsning. Andaktsbøkenees oppdeling av verden i frelst og ikke-frelst, og måten denne oppdelingen brukes i disiplinerings av kristne på, skaper en angst over den enkeltes stilling innfor Gud. Andaktslitteraturens disiplinering skaper derfor en oppdelt selvforståelse; i Luthers ord er den evangeliske kristne *simul iustus et peccator*. Her ikke forstått som aksept for menneskets svakhet, men som en utfordring. Paradoksalt nok kan vektleggingen av frellesvisshet bli det som leder til angst, særlig når vissheten likestilles med den flyktige følelsen av å være frelst. Som med Adornos horoskoper blir den som leser knyttet til problemforklaring og løsning i en slags rundgang. Mennesket settes opp mot seg selv, og andaktsbøkenees praksiser lindrer spenningen – men er samtidig avhengig av den. Med Foucaults begrepsapparat kan de disiplinerende rammene forstås som mekanismer som former

100 Asad 2003: 69–72.

det evangeliske subjektet. Disiplineringen konstruerer en evig kamp, der friheten fremstilles som valget det innebærer å gi etter for disiplineringen – å la seg tukte. Men dikotomien nærer også sin mørke kontrast, friheten som overskridelse, som synd.¹⁰¹ Menneskets fremstilles således med to tendenser, det kjødelige og det frelste jeg, som utøver positive og negative handlinger. Dette todelte selv skapes og fornektet hele tiden gjennom følelsenes disiplinering. Spørsmålet er om ikke denne kontinuerlige refleksivitet og syndehåndteringens indre disiplinerende hånd gjør mennesket innkrøkt i seg selv, i Luthers ord en *homo incurvatus in se*.

Kilder – Andaktsbøker

- Andersen, Ø. (1966). *Livets brød*. Gry.
 Andersen, Ø. (1977). *Ved kilden*. Lunde.
 Askilsen, T. et al. (1992). *Dagens ...!*. Lunde.
 Bartholdy, C. (1960). *Hjemlandstoner*. overs. A. Prøis. Indremisjonsforlaget.
 Bøe, S. (1992). "Januar". i *Dagens ...!*. Lunde.
 Eide, E. S. (1970). *Mestern kaller*. Nomi.
 Holme, E. (1965). *Lysets kilde*. Indremisjonstrykkeriet.
 Holme, E. (2000). *For kvar dag*. Lunde.
 Isaksen, K. (2008). *Gledens Gud*. Avenir.
 Johannessen, G. H. (1995). *Vær trygg!* Lunde.
 Johnsen, G. *Veien sannheten og livet*. Luther.
 Kolberg, P. (1983). *Ved Frelseskjeldene*. Erik Tache Nilssen.
 Kvalbein, A. (1996). *Nærmere*. Lunde.
 Lunde, S. (1989). *Fra dag til dag*. Lunde.
 Løvås, E. (1990). *Oppmuntringer*. Ansgar.
 Nissen, H. E. (1989). *Ett er nødvendig*. Lunde. Dansk original.
 Paulsen, A. (1984). *Liv av ordet*. Luther.
 Ruud, E. (1983). *Lyset og livet*. Lunde.
 Sjaastad, E. (1984). *Lyskasteren*. Lunde.
 Skaheim, A. (1997). *Ord for livet*. Luther.
 Tungland, T. (1975). *Trøysta mitt folk*. Lunde.
 Wisløff, F. (1976). *Min Bønnebok*. 2 utg. Luther.
 Wisløff, H. E. (1965). *Trygg tross alt*. Nye Luther.

Forfatterbiografi

Mathias Nygaard er professor ved Institutt for religion og livssyn ved Høgskulen i Volda. Nygaard si forskning og undervisning er innan religi-
 onsvitenskap, idéhistorie og antropologi.

101 Battaille 1962: 29–39.

Litteratur

- Adorno, T. W. (1994). *The stars down to earth and other essays on the irrational in culture* (S. Crook, Red.). Routledge.
- Alphin, C., & Debrix, F. (2023). Biopolitics in the 'Psychic Realm': Han, Foucault and neoliberal psychopolitics. *Philosophy & Social Criticism*, 49(4), 477–491. <https://doi.org/10.1177/01914537211033011>
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Austad, T. (2025). The *Ordo salutis* in Pontoppidan's 1737: Explanation of Luther's *Small Catechism*. *Lutheran Quarterly* 39(1), 43–57. <https://doi.org/10.1353/lut.2025.a950808>
- Bataille, G. (1962). *Death and sensuality: A study of eroticism and the taboo*. Walker.
- Baumann, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (1995). *The normal chaos of love*. Polity Press.
- Béjar, H. (2014). Therapeutic culture and self-help literature: The "positive psychology code". I T. S. Landini & F. Dépelteau (Red.), *Norbert Elias and empirical research*. Palgrave Macmillan.
- De Landázuri, M. C. O. (2019). Psychopolitics and power in contemporary political thought. *Journal of Political Power*, 12(1), 4–15. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2019.1573512>
- Elias, N. (1994). *The civilizing process*. Blackwell.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self. I L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton (Red.), *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* (s. 16–49). University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the subject*. Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2008). *The Government of self and others*. Palgrave Macmillan.
- Füredi, F. (2004). *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*. Routledge.
- Gauchet, M. (1997). *The disenchantment of the world: A political history of religion*. Princeton University Press.
- Gleixner, U. (2016). Pietism. I U. Rublack (Red.), *The Oxford handbook of the protestant reformations*. Oxford University Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Polity Press.
- Gillespie, M. A. (2008). *The theological origins of modernity*. University of Chicago Press.
- Gregory, B. S. (2012). *The unintended reformation: How a religious revolution secularized society*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Hallesby, M. (1946). *Barneandakter*. Indremisjonsforlaget.
- Han, B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books.
- Hauge, H. N. (2020). *Betraktninger over verdens dårlighet*. Media Forlag.
- Hazleden, R. (2003). Love yourself: The relationship of the self with itself in popular self-help texts. *Journal of Sociology*, 39(4), 413–428. <https://doi.org/10.1177/0004869003394006>
- Hovdelien, O. (2005). Bibelsyn hos ansatte i misjonssambandet. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, 59(2), 101–118. <https://doi.org/10.48626/ntm.v59i2.4114>
- Illouz, E. (2008a). Self-help, Inc.: Makeover culture in American life [Review of *Self-help, Inc.: Makeover culture in American life*]. *Social Forces*, 86(4), 1848–1851. <https://doi.org/10.1353/sof.0.0056>
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. University of California Press.
- Lundeby, M. C. (2016). *Ferdig prestert: 30 andakter for flinke piker*. Lunde.
- McGee, M. (2005). *Self-help, Inc.: Makeover culture in American life*. Oxford University Press.
- Nicol, V. d. C. (2015). The anxious self in contemporary self-help literature. I L. Colmenero-Chilberg & F. Müjdricza (Red.), *Facing our darkness: Manifestations of fear, horror and terror* (s. 151–162). Brill.

- Nygård, M. (2022). *Mens vi venter på et under*. Lunde.
- Rosa, H. (2024). *Akselerasjon og resonans: Artikler om livet i senmoderniteten* (O. Lysaker, Red. A. Dunker, Overs.). Cappelen Damm Akademisk.
- Raisborough, Jayne. (2011). *Lifestyle media and the formation of the self*. Palgrave Macmillan.
- Rodríguez-López, R. (2023). Technologies of the self in culture: Critical reflections on the self-managed subject. *Subjectivity* 30, 152–166. <https://doi.org/10.1057/s41286-023-00162-x>
- Rosenius, C. O. (1999). *Husandaktsboka*. (H. Hogganvik, Overs.). Arven.
- Sennett, R. (1998). *The corrosion of character: The personal consequences of work in the new capitalism*. W.W. Norton & Company.
- Shantz, D. (2013). *An introduction to German pietism: Protestant renewal at the dawn of Modern Europe*. Johns Hopkins University Press.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.

Tidligere utgivelser i Religionsfag Profil

- Nr. 1: Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.): *«Jeg gikk meg over sjø og land...»*. Bidrag til kyrkjefaga. Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen (2001).
- Nr. 2: Jan Ove Ulstein (red.): *Kateketen i fokus. Nokre perspektiv på katekettenesta* (2001).
- Nr. 3: Per M. Aadnanes (red.): *Kyrkjeleg undervisning og utdanning. Ein konferanserapport* (2003).
- Nr. 4: Torrey Seland: *Paulus i Polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse* (2004).
- Nr. 5: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 1. Aktørar og arbeidsformer* (2004).
- Nr. 6: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar* (2004).
- Nr. 7: Birger Løvlie: *«Kor mykje stort...»*. Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv (2007).
- Nr. 8: Ottar Berge: *Åndene og Ånden. Refleksjoner omkring møtet mellom afrikansk religion og kristen livsforståelse* (2008).
- Nr. 9: Ralph Meier, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Danning, identitet og dialog*. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (2009).
- Nr. 10: Torrey Seland (red.): *«Lær meg din vei ...»*. Kristen trosopplæring i går og i dag. *En historisk oversikt* (2009).
- Nr. 11: Bjørn Sandvik: *Språkstrid og salmesang – Vår nynorske salmeskatt* (2010).
- Nr. 12: Arne Redse: *Kinesisk religion og religiøsitet* (2010).
- Nr. 13: Per Halse mfl. (red.): *Guds folk og folkets Gud*. Festskrift til Birger Løvlie (2011).
- Nr. 14: Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes (red.): *Vegar i vegløysa. Ungdom, identitet, og livssynsforming i det postmoderne* (2011).

- Nr. 15: Tormod Engelsviken mfl. (red.): *Nye guder for hvermann. Femti år med alternativ spiritualitet* (2011).
- Nr. 16: Per Halse: *Gudsord og folkespråk. Då nynorsk vart kyrkjemål* (2011).
- Nr. 17: Asbjørn Simonnes (red.): *Digital trusopplæring* (2011).
- Nr. 18: Torleiv Austad, Ottar Berge og Jan Ove Ulstein: *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen* (2012).
- Nr. 19: Knut-Willy Sæther (red.): *Kristen spiritualitet. Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer* (2013).
- Nr. 20: Bente Afset, Kristin Hatlebrekke og Hildegunn Valen Kleive (red.): *Kunnskap til hva? Om religion i skolen* (2013).
- Nr. 21: Brynjulf Hoaas: *The Doctrine of Conversion in the Theology of Martin Chemnitz. What It Is and How It Is Worked* (2013).
- Nr. 22: Tom Erik Hamre, Erling Lundeby og Arne Redse (red.): *Barnetro og trosopplæring. Festskrift til Egil Sjøstad på 65-årsdagen* (2014).
- Nr. 23: Knut-Willy Sæther og Karl Inge Tangen (red.): *Pentekosale perspektiver* (2015).
- Nr. 24: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Helge Teigen (red.): *Festskrift til Arne Redse* (2015).
- Nr. 25: Gunnar Innerdal og Knut-Willy Sæther (red.): *Festskrift til Svein Rise* (2015).
- Nr. 26: Brynjulf Hoaas: *The Gift of The Lord's Supper* (2016).
- Nr. 27: Egil Sjaastad: *Carl Fr. Wisløff. Presten som ble misjonsfolkets professor* (2016).
- Nr. 28: Anders Aschim, Olav Hovdelien og Helje Kringelbotn Sødal (red.): *Kristne migranter i Norden* (2016).
- Nr. 29: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Toleranse – religion – konflikt* (2017).
- Nr. 30: Knut-Willy Sæther: *Naturens skjønnhet. En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap* (2017).
- Nr. 31: Svein Rise: *Treenig teologi – historisk, systematisk, kontekstuel* (2017).
- Nr. 32: Njål Skrunes, Gunhild Hagesæther og Bjarne Kvam (red.): *Kristne grunnskoler. Begrunnelse – innhold – handlingsrom* (2018).
- Nr. 33: Bente Afset, Arne Redse og Anders Aschim (red.): *Religion og etikk i skole og barnehage* (2019).
- Nr. 34: Andreas Aarflot: *Varslingsklokken. Berte Kanutten Aarflot – bondekone og vekkerrøst* (2020).

- Nr. 35: Gunhild Hagesæther, Gunnar Innerdal og Bjarne Kvam (red.): *NLA Høgskolen. Fagutvikling og sjølvforståing på kristen grunn* (2020).
- Nr. 36: Birger Løvlie, Per Halse og Kristin Hatlebrekke (red.): *Tru på Vestlandet. Tradisjoner i endring* (2020).
- Nr. 37: Knut-Willy Sæther og Anders Aschim (red.): *Rom og sted. Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (2020).
- Nr. 38: Kjell-Arild Madssen: *Levde lærerliv. Volda-læreren i brevbøker 1930–1995* (2020).
- Nr. 39: Kjell-Arild Madssen: *Erling Kristvik – en nasjonal strateg?* (2020).
- Nr. 40: Torrey Seland: Peder Borgen: *Metodist – Økumen – Professor i en brytningstid.* (2020).
- Nr. 41: Jonas Yassim Iversen: *De gamle stier: Historien om Menigheten Samfundet, Det Almindelige Samfund og andre sterkttroende.* (2021).
- Nr. 42: Hildegunn Valen Kleive, Jonas Gamborg Lillebø og Knut-Willy Sæther (red.): *Møter og mangfold. Religion og kultur i historie, samtid og skole.* (2022).
- Nr. 43: Geir Hjorthol, Helga Synnevåg Løvoll, Elizabeth Oltedal og Jan Inge Sørbo (red.): *Stemma og stilla i musikk og litteratur: Festskrift til Magnar Åm.* (2022).
- Nr. 44: Jan Ove Ulstein: *Oppbrotsteologi på det lange 70-talet. Frigjeringssteologi, marxisme, sosialetikk.* (2022).
- Nr. 45: Anders Aschim, Bente Afset, Hallgeir Elstad og Birger Løvlie (red.): *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse.* (2022).
- Nr. 46: Jan Ove Ulstein: *Sosiologi, teologi og Helge Hognestads doktoravhandling. Møte og konflikt på det lange 70-talet.* (2023).
- Nr. 47: Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen (red.): *Spesialprest i livssynsåpent samfunn.* (2023).
- Nr. 48: Birger Løvlie: Johan Storm Munch. *Prest på prærien – evangelist i Kristiania.* (2025).
- Nr. 49: Anders Aschim, Ole Kolbjørn Kjørven og Hildegunn Valen Kleive (red.): *Hvor skal du i helga? En bok om religionsmangfold, trosopp-læring og skole.* (2025).
- Nr. 50: Jostein Garcia de Presno: *I Hans Nielsen Hauges fotspor: Claus L. Clausens dagbøker fra en misjonsreise til Norge i 1841. Med innledning og noter.* (2025).

