

# *Er jeg min brors vokter?*



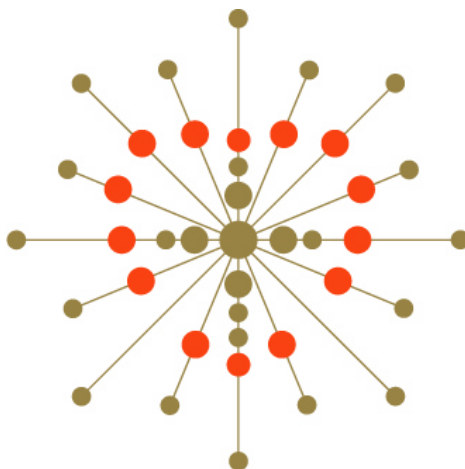
*To essay om folkelig, interkulturell lesning  
av to brødrefortellinger i Bibelen*

*Knut Holter*

*Forsidefoto: Knut Holter*

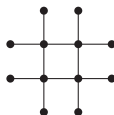
Takk til de som har finansiert forskningsprosjektene som ligger bak disse to essayene:

- Prosjektet om Kain og Abel (1 Mosebok 4) og «voksne» lesere i Stavanger og Fianarantsoa (Madagaskar) ble finansiert av Misjonshøgskolen.
- Prosjektet om sønnen som kom hjem (Lukas 15) og «unge» lesere i Stavanger, Antananarivo (Madagaskar) og Bangkok (Thailand) ble finansiert av Kirkerådet/Trosopplæringsreformen.



**STØRST AV ALT**

BARN OG UNGE I DEN NORSKE KIRKE



**VID**



## Forord

Ved Misjonshøgskolen – nå del av VID vitenskapelige høgskole – driver vi bibelforskning. Dels en historisk og litterært orientert forskning, med fokus på tekstenes tilblivelse og historiske betydning. Men dels også forskning på hvordan tekstene leses i dag, i ulike sammenhenger rundt om i den globale kirke.

Selv har jeg gjennom snart 25 år jobbet med dokumentasjon og analyse av afrikanske tolkningsstrategier til Bibelen. Om noen har lyst til å vite mer om dette – om ulike prosjekter og ressurser til å forstå afrikansk bibeltolkning – kan de gå inn på hjemmesidene til *SIMBA: The Stavanger Initiative on Method, Bible, and Africa*, <https://simb.africa/>.

Som et biprodukt av dette fokuset på afrikansk bibeltolkning, har jeg også vært med i et internasjonalt forskningsmiljø som organiserer og analyserer såkalt *folkelig, interkulturell bibeltolkning*, det vil si prosjekter der bibelgrupper i ulike deler av verden leser bibeltekster sammen og på den måten både lærer og utfordrer hverandre.

I dette heftet presenterer jeg to eksempler på slike prosjekter om folkelig, interkulturell bibeltolkning. Opplegget er mer eller mindre det samme i begge eksempler, men bibeltekst og deltakergrupper er forskjellige. Det første eksemplet dreier seg om to husfellesskap av «voksne» bibellesere, det ene i Stavanger og det andre i Fianarantsoa (Madagaskar). De leste fortellingen om Kain og Abel (1 Mosebok 4) sammen. Det andre eksemplet dreier seg om tre bibelgrupper for ungdom på 16-18 år, den ene fra Stavanger, den andre fra Antananarivo (Madagaskar) og den tredje fra Bangkok (Thailand). Teksten de leste sammen var den om sønnen som kom hjem (Lukas 15).

Begge de to tekstene handler om to brødre. Og prosjektene – og hele tenkningen bak – dreier seg også om det å være søsken og som dette å lære av hverandre. Deltakerne i de to prosjektene har sagt at de har lært noe – som kristne, som bibellesere, og som mennesker – av å lese Bibelen sammen med folk fra andre deler av verden. Jeg håper at også du som leser dette heftet vil oppleve noe av det samme.

VID Misjonshøgskolen, 25. juni 2018

Knut Holter



# Når den ene broren dreper den andre

## To husfelleskap fra Norge og Madagaskar leser 1 Mosebok 4 sammen

Jeg synes fortellingen om Kain og Abel i 1 Mosebok 4 er ganske problematisk. Begge de to brødrene kommer med offergaver til Herren, som så – og det er ikke minst dette jeg opplever problematisk og ganske så urettferdig – «så med velvilje» på gjeteren Abel og hans offer av noen av de førstefødte i saueflokket, mens han «ikke så med velvilje» på jordbrukeren Kain og hans offer av noen av jordens frukter (v. 4-5). Dette virker urettferdig. Jeg ville ha foretrukket en fortelling der Gud «så med velvilje» både på gjeteren og jordbrukeren, en fortelling der mine ideer om guddommelig og menneskelig rettferdighet ville være litt lettere å gjenkjenne, og dermed også en fortelling som da – tenker jeg – kunne brukes mer konstruktiv inn mot dagens lesere.

Sett fra mitt perspektiv er denne fortellingen altså ganske problematisk. Men så er det da slik at «mitt perspektiv» ikke nødvendigvis også er alle andres perspektiv. Mitt perspektiv er preget av at jeg er hvit og mann, er middelaldrende og tilhører middelklassen, er protestant og nordeuropeer. Så jeg forstår etter hvert at når jeg finner fortellingen om Kain og Abel problematisk, så har det i hvert fall til en viss grad å gjøre med hvem akkurat jeg – som leser av fortellingen – er. Min lesning reflekterer mitt eget politiske, sosiale, etniske, kulturelle og religiøse ståsted. Slikt sett kan det være mulig at fortellingen, til tross for min skuffelse over en Gud som ikke passer inn i mine teologiske og etiske rammer, fortsatt har en konstruktiv rolle å spille inn mot andre grupper bibellesere. For å utforske denne muligheten har jeg spurt to kristne husfelleskap – ett i min hjemby Stavanger og ett i Fianarantsoa på Madagaskar, en by jeg besøker nå og da – om å lese og reflektere over fortellingen om Kain og Abel, og til å utfordre hverandre på hva den kan bety for dem.

### Deltakerne

De to husfelleskapene eksisterte allerede før dette prosjektet, og jeg fant dem gjennom personlig kjennskap til kirkelivet i de to byene. Jeg forøkte å finne grupper som til tross for forskjellig geografisk lokalisering likevel har en del felles. For det første, begge grupper

rekrutterer medlemmer fra urbane sammenhenger (ansatt i industri, næringsliv, helse, skole) og fra typisk middelklasse (høgskole- og universitetsutdannet). Dette betyr at medlemmene i begge gruppene er vant til å kommunisere med folk fra andre land og kulturer, og også til å forholde seg til teoretiske spørsmål som stammer fra skriftlige (for eksempel bibelske) tekster. For det andre er begge husfelleskapene blandede grupper (menn/kvinner), med en aldersspredning fra 50 til 70 år. Dette innebærer at gruppemedlemmene deler noen av de utfordringer som mellomgenerasjonen står i, med omsorgsansvar for gamle foreldre samt barn (og til og med barnebarn). Disse erfaringene spiller en rolle når en skal lese en tekst som 1 Mosebok 4, med denne tekstens fokus på familieforhold. For det tredje er begge husfelleskapene tilknyttet en luthersk kirke. Dette er også viktig, ettersom den evangelisk-lutherske kirken på Madagaskar og Den norske kirke har en lang historie sammen, helt fra 1860-tallet, da norske misjonærer startet sin virksomhet på Madagaskar.

Det historiske forholdet mellom gassiske og norske kristne fortjener litt mer oppmerksomhet. Én side ved forholdet er Det gamle testaments rolle i deres respektive søndagstjenester. De norske misjonærene som startet sitt arbeid på Madagaskar på 1860-tallet overførte ganske enkelt Den norske kirkes tekstrekke til Madagaskar. På den tiden hadde de norske tekstrekke kun tekster fra evangeliene som pretekster for søndagens gudstjeneste. Den gassisk-lutherske kirke har beholdt denne ordningen til i dag, mens Den norske kirke nå også bruker tekster fra Det gamle testamente som pretekster. Resultatet er at folk som går til søndagsgudstjeneste i Norge kan ha hørt prekener over Kain/Abel-fortellingen, mens lutheranerne på Madagaskar neppe har gjort det samme, til tross for at de er en del av en kirke og en kultur som generelt sett er mye mer interessert i Det gamle testamente enn hva som er tilfelle i Norge.

En annen side ved det historiske forholdet mellom lutheranere i Fianarantsoa og Stavanger er et teologifaglig samarbeid mellom en teologisk høgskole i Fianarantsoa (SALT Lutheran Graduate School of Theology) og en tilsvarende i Stavanger (Misjonshøgskolen, nå del av VID vitenskapelige høgskole). Den første gassiske teologistudenten kom til Stavanger på 1880-tallet, og i dag er det utstrakt utveksling mellom Fianarantsoa og Stavanger. Til tross for mer enn hundre års samarbeid mellom Fianarantsoa og Stavanger – ikke minst mellom gassere og nordmenn som leser Bibelen og er involvert i teologisk opplæring – er dette prosjektet det første eksemplet på en dialog på et folkelig plan om en bibeltekst.



De to husfelleskapene sa ja til å delta i prosjektet, og gjennom 2012 brukte de tre møter til samtale – innad i hver sin gruppe og utad med den andre gruppen – om Kain/Abel-fortellingen 1 Mosebok 4. Korrespondansen mellom gruppene ble gjort i form av leserrapporter skrevet på gassisk og norsk. Disse ble deretter oversatt til engelsk og sendt via e-post. Til det første møtet hadde jeg som prosjektleder utarbeidet en skriftlig prosjektpresentasjon; dels for å introdusere prosjektets praktiske opplegg og faglige formål, og dels for å peke på noen generelle trekk ved teksten i 1 Mosebok 4. Til de neste to møtene sørget jeg for at de fikk lese den andre gruppens leserrapport fra forrige møte, og jeg pekte på trekk ved rapportene som fortjente ytterligere kommentarer.

## **Forskningskontekst**

Til tross for at det – som nevnt ovenfor – ikke tidligere har vært noen slike eksempler på en gassisk/norsk dialog på et folkelig plan, så er denne dialogen om 1 Mosebok 4 likevel del av et ganske bredt nettverk av bibellesning og bibelforskning. To knutepunkt i dette nettverket må nevnes, dialogen og teksten.

Det første knutepunktet dreier seg om selve dialogen. Vår gassisk/norske dialog om 1 Mosebok 4 er bare et av mange eksempler på dialog mellom afrikanske og europeiske lesere av Bibelen, både mellom «vanlige lesere» (uten formalisert opplæring i bibelsk fortolkning) og «profesjonelle lesere» (teologer og eksegeter med formalisert opplæring i bibeltolkning). Slike dialoger er imidlertid et ganske nytt fenomen. Tidligere var enhver samtale mellom Afrika og Europa i forhold til Bibelen preget av den koloniale konteksten, der europeerne forstod seg som de som hadde den nødvendige kompetanse til å tolke Bibelen inn mot afrikanerne. Denne forståelsen var selvfølgelig grunnleggende feil, for fra det øyeblikk Bibelen ble tilgjengelig i en afrikansk språklig og kulturell sammenheng, så utviklet de afrikanske leserne sine egne tolkningsstrategier, der bibelteksten ble lest ut fra de nye lesernes erfaringer og anliggender. Likevel, den koloniale arven fortsatte å prege også den etter-koloniale tiden, og det er trolig bare i den siste generasjonen at afrikanske og europeiske lesere av Bibelen har vært i stand til å møtes på like fot.

Denne samtalen om Kain/Abel-fortellingen hører hjemme innenfor større forskningsmiljø, initiert av den nederlandske bibelforskeren Hans de Wit. Prosjektet kalles

«Gjennom øynene til en annen: Interkulturell lesning av Bibelen,» og det har som målsetting å utvikle en empirisk basert forståelse av hva som skjer når små grupper av bibellesere – fra ulike geografiske, sosiale eller kulturelle sammenhenger – leser samme tekst og engasjerer seg i en dialog om meningen. Hans de Wit understreker den rolle det han kaller den «andre leseren» spiller (de Wit 2012, 47-58). Denne «andre leseren» kommer til teksten med andre erfaringer og anliggender enn det «vi» har, og er derfor i stand til å utfordre «våre» tolkninger, og av og til også avsløre «våre» ubevisste (eller bevisste) eksempler på undertrykkende tolkninger av bibelteksten.

Det andre knutepunktet i nettverket av bibeltolkning handler om selve teksten. Valget av Kain/Abel-fortellingen i 1 Mosebok 4 skyldtes blant annet at denne teksten har spilt en rolle innenfor flere viktige leserstrategier i forhold til Bibelen i Afrika. Ett eksempel – som vektlegger kulturelle forhold, både i bibeltekst og i afrikansk tolkningskontekst – er levert av den nigerianske språkviteren Modupe Oduyoye. I hans kommentar til 1 Mosebok 1-11, hevder han at Kain/Abel-fortellingen reflekterer en konflikt mellom fastboende bønder (Kain) og nomadiske saueholdere (Abel), en konflikt som da har mange motstykker i det tradisjonelle Afrika. Teksten sympati er på den nomadiske siden, hevder Oduyoye, og den kan dermed hjelpe afrikanske lesere til å se sine kulturelle og politiske opplevelser fra et nomadisk perspektiv (Oduyoye 1984, 63-74).

Et annet eksempel – som mer vektlegger ønsket om politisk frigjøring, både i bibeltekst og i afrikansk tolkningskontekst – ble levert av de sørafrikanske teologene Allan A. Boesak og Itumeleng J. Mosala i det siste tiåret før apartheid-regimets fall. Begge bruker Kain/Abel-fortellingen til å illustrere kampen mot apartheid, Boesak (1984) fra et litterært, overflateperspektiv (med fokus på de to brødrene) og Mosala (1989) fra et mer kildekritisk og materialistisk dybdeperspektiv (med fokus på undertrykkende mekanismer bak teksten). Felles for de to er at Kain/Abel-fortellingen får en viktig funksjon inn i kampen for frigjøring fra den undertrykkende apartheid-politikken.

Disse to knutepunktene reiser flere spørsmål som er relevante inn mot vårt gassisk/norske prosjekt på Kain/Abel-fortellingen i 1 Mosebok 4. Ett spørsmål er i hvilken grad vår dialog tillater en forståelse av den norske og den gassiske gruppen som likeverdige bibeltolkere, på tross av den koloniale forskjellen mellom «Stavanger» og «Fianarantsoa.» Et annet spørsmål er i hvilken grad dialogen gjør det mulig for gruppemedlemmene å se og bli

utfordret av den «andre leserens» tolkningsperspektiv. Jeg vil snart komme tilbake til disse to spørsmålene.

### **Spørsmålet om «rettferdighet» i dialogen**

La oss imidlertid først se litt nærmere på de to husfelleskapene og deres dialog. Som eksempel vil jeg se på ett bestemt motiv, nemlig spørsmålet om rettferdighet. Begrepet «rettferdighet» er ikke brukt i Kain/Abel-fortellingen. Jeg brukte det heller ikke i prosjektpresentasjonen og spørsmålsstillingen, for ikke å legge svar i munnen på deltakerne. Likevel er begrepet «rettferdighet» tydelig tilstede i fortellingen – forstått både som guddommelig og som menneskelig rettferdighet – og spørsmålet om rettferdighet kan derfor passe som en eksemplifisering på dialogen gruppene imellom.

Spørsmålet om guddommelig rettferdighet kan – i forhold til 1 Mosebok 4 – bli formulert som dette: Er Gud virkelig rettferdig i denne fortellingen, siden han tegnes som en som «ser med velvilje» på gjeteren Abel og hans offer, mens han «ikke ser med velvilje» på jordbrukeren Kain og hans offer?

Dette spørsmålet viste seg å være problematisk for medlemmene i Stavanger-gruppen. I deres første leserrapport hevder de at Gud ser ut til å handle urettferdig mot mennesker, og de spør – og det er nok ment som et retorisk spørsmål – om det er bedre å være gjeter enn å være jordbruker. Det at Gud virker urettferdig i denne fortellingen fortsetter å utfordre Stavanger-gruppen, gjennom hele prosjektiden. De peker riktignok på at Bibelen tegner et bilde av Gud som en som utvelger noen (ikke nødvendigvis perfekte) mennesker, for eksempel Jakob (en løgner), Moses (en morder) og Rahab (en prostituert), og de forklarer dette ut fra forestillingen at Gud ser til menneskets hjerte og vet alle ting. Men samtidig erkjenner de at Bibelen også tegner et bilde av Gud som en som avviser noen mennesker, som for eksempel Kain, og dette, sier de, gir ingen mening, og de ender opp med en slags passiv aksept av at Guds tanker i dette tilfellet er større enn våre.

I motsetning til Stavanger-gruppen, ser Fianarantsoa-gruppen ingen problemer med dette spørsmålet. I deres første leserrapport sier de at avvisningen av Kain og hans offer ikke bare gir mening – det vil si når fortellingen leses fra et tradisjonelt gassisk perspektiv – men at det dreier seg om en logisk og naturlig konsekvens av de offer de to brødrene kommer til Gud

med. Gassisk tradisjon skiller nemlig mellom blodige (dyr) og ublodige (grønnsaker, frukt) offer. De blodige ofrene er dyrest og mest prestisjefylte, de ofres til skaperguden, Zanahary, og offerhandlingen skjer som soning for synd. De ublodige ofrene derimot er billigere og mindre prestisjefylte, og selv om de kan bli ofret som takk til Zanahary for den første grøden, så blir denne typen offer mer brukt i forhold til forfedrene og andre åndelige vesener enn Zanahary. For Fianarantosa-gruppen er det derfor høyst rimelig at Gud «ser med velvilje» på Abel og hans dyrere og prestisjefylte offer, et slik det høver seg å gi til Skaperen. Og videre, sier Fianarantsoa-gruppen, dette stemmer også med Det nye testamentes vitnesbyrd, i det Hebreerbrevet 11:4 sier at «I tro bar Abel fram for Gud et bedre offer enn Kain.»

En annen side ved det bilde fortellingen i 1 Mosebok 4 tegner av Gud går på spørsmålet om vi som lesere har rett til å forvente at Gud griper konkret inn i våre liv, til straff eller til redning. Fianarantsoa-gruppen forventer at Gud griper inn her og nå, ikke minst for å straffe det som er ondt. Derfor mener det at de som utsettes for undertrykkelse eller drap ikke skal reagere mot den urettferdigheten de møter, men vente på Gud som vil hevne seg på deres vegne. Det var slik Gud gjorde det med Kain, som ifølge gassisk kultur fikk den mest forferdelige straffen som kan tenkes, å bli utestengt fra fedrenes jord og sitt eget land. Stavanger-gruppen hadde en ganske annen og mye mildere forståelse av Kains straff. 1 Mosebok 4 avsluttes med at Gud tar vare på Kain, og dette tolker de positivt og de ser det i lys av kapitlets avslutningssetning, som antyder en ny gudserkjennelse: «På den tiden begynte de å påkalle Herrens navn.»

De ulike forståelsene av hvordan Gud er tegnet i fortellingen har konsekvenser for hvordan de to gruppene forstår forholdet mellom fortellingens aktører. For det første er konflikten mellom de to brødrene lett gjenkjennelig for de to gruppene. Fianarantsoa-gruppen peker på den gassiske tradisjonen at den eldre sønnen vanligvis er ansvarlig for dyrking av markene, mens den yngre sønnen er ansvarlig for dyrene. Siden eldre brødre derfor blir mer kjent med familiejorda kan de bruke sin kunnskap til egen vinning når arven skal deles, og resultatet kan bli en konflikt mellom brødrene. Gruppen peker også på den gassiske tradisjonen at en yngre bror på ingen måte får lov til å gå foran den eldre. I denne forstand er Kains vrede berettiget; Abel har tatt en stilling som tilhører ham.

Stavanger-gruppen anerkjenner også konflikten mellom de to brødrene. Og i likhet med samtalepartnerne i Fianarantsoa refererer de til egne opplevelser av konflikt mellom

søsken. Noen tilfeller har med eiendom og arv å gjøre, andre med forskjellig religiøs tilhørighet. Mest oppmerksomhet gis midlertid til problemet med generell mistillit mellom søsken. Flere av grupped medlemmene forteller om søskensjalousi og problemer med å ikke være i stand til å snakke sammen, og de prøver å finne ting i Kain/Abel-fortellingen som tyder på tilsvarende erfaringer. Kanskje Abel var arrogant, spør de, og kanskje ba Kain ham bli med ut på markene for å gjøre opp med ham, og så mistet han kontrollen. Generelt synes Stavanger-gruppen å ha en preferanse for psykologiserende forklaringer. De legger vekt på at hver enkelt av oss har et ansvar for å kontrollere våre egne følelser, selv når andre gjør noe galt mot oss. Og de hevder at det er bedre å akseptere og snakke om konflikter enn å feie dem under teppet.

For det andre spør begge gruppene om foreldrenes rolle. Selv om foreldrene er marginalisert i fortellingen – faren nevnes bare i v. 1 og 25, moren i tillegg i v. 2 – så gir begge husfelleskap dem en nøkkelrolle i forholdet mellom de to brødrene. Allerede i første leserrapport kritiserer Fianarantsoa-gruppen foreldrene for å være for passive i den spente situasjonen. Ifølge gassisk kultur, sier de, har foreldrene til oppgave å skape forsoning innad i familien. I motsetning til hva vi leser i Kain/Abel-fortellingen, burde foreldrene ha gått inn og løst konflikten før den ble så alvorlig. Også Stavanger-gruppen merker fraværet av foreldrene. I deres første leserrapport foreslår de at konflikten er et resultat av noe foreldrene har gjort. Når søskensjalousi øker er foreldrene ofte mer en del av problemet enn løsningen, sier de.

Den andre og tredje runde av leserrapporter viser at de to gruppene på dette punktet står langt fra hverandre. Fianarantsoa-gruppen sier at foreldrene ikke er problemet, men løsningen. Foreldre er ansvarlige for sine barn, selv når de er voksne og har sine egne familier. Slikt sett har foreldrene rett til å gripe inn også i sine voksne barns liv. Stavanger-gruppen, derimot, setter opp som et ideal at foreldre ikke skal forstyrre livene til sine voksne barn og de beslutninger disse gjør. Som foreldre, sier de, kan vi si hva vi føler og tenker, men vi bør ikke gi råd. Hvis vi blander oss inn i livet til våre voksne barn, blir de fornærmet.

## **Potensiale for forandring**

Som jeg kort nevnte i introduksjonen til dette essayet, ble min interesse for Kain/Abel-fortellingen vekket av spørsmålet om den kan ha et potensiale til å skape noen form for

forandring – på et personlig, åndelig eller politisk plan – blant dagens lesere. Jeg måtte innrømme at jeg har noen fordommer mot fortellingenes «urettferdige» skildring av en Gud som ser «med velvilje» på Abel og hans offer og ikke på Kain og hans offer. Likevel bestemte jeg meg for å spørre om en interkulturell, folkelig dialog om denne fortellingen kan ha et potensiale for å skape forandring. I løpet av dialogen har det blitt klart for meg at så er tilfelle, og jeg vil peke på to eksempler, etter de to spørsmålene jeg reiste i konklusjonen på analyseavsnittet ovenfor.

Et første spørsmål er da i hvilken grad dialogen tillater en forståelse av de norske og gassiske gruppene som likeverdige bibeltolkere, på tross av den koloniale forskjellen mellom «Stavanger» og «Fianarantsoa.» Bakgrunnen for å stille dette spørsmålet er det historiske samspillet mellom gassiske og norske kristne, det at Det norske misjonsselskap i 150 år har påvirket utviklingen av Den gassisk-lutherske kirken. En referanse til «Stavanger» – hjembyen til Det norske misjonsselskap, som også huser Misjonshøgskolen, som tradisjonelt har utdannet de norske misjonærene – er i en slik sammenheng mer enn en geografisk referanse, den symboliserer den teologiske, organisatoriske og økonomiske makten til den misjonsorganisasjon som grunnla og i stor grad har påvirket den lutherske kirken på Madagaskar.

Det er ingen tegn i leserrapportene fra husfelleskapet i Stavanger om at de er klar over denne historiske sammenhengen og ønsker å vise noen følsomhet i den forbindelse. Tvert imot stiller de i noen tilfeller spørsmål som lett kan oppleves noe patroniserende i forhold til samtalepartnerne i Fianarantsoa. Ett eksempel er når Fianarantsoa-gruppen – med henvisning til gassisk tradisjonen – sier at Abels offer er bedre enn Kains. Denne tolkningen, og ikke bare konklusjonen, men enda mer begrunnelsen, kommer som en overraskelse på Stavanger-gruppen. De spør, noe bekymret tror jeg, om kristne i Madagaskar «fortsatt er påvirket av tradisjonell gassisk religion». Selv om dette spørsmålet kunne sees som et eksempel på vestlig patronisering, reagerer Fianarantsoa-gruppen vennlig og prøver å forklare noen av de tolkningsmessige erfaringene fra Madagaskar til nordmennene. Før-kristne tanker fortsetter å påvirke gassere, både kristne og ikke-kristne, og Fianarantsoa-gruppen understreker så at man bør erkjenne at ikke alle aspekter av før-kristen religion er ubibelske.

Et annet eksempel er når Fianarantsoa-gruppen – igjen med henvisning til gassisk tradisjon – hevder at vi kan forvente at Gud skal gripe inn her og nå, som reaksjon på

ondskap, og at Gud vil hevne dem som har lidd skade. Stavanger-gruppen er igjen nølende, og spør med en kritisk undertone om dette synspunktet representerer tradisjonelle gassiske forestillinger eller om de også deles av kristne gassere. Fianarantsoa-gruppen svarer ved å peke på de mange parallellene som finnes mellom gassiske og gammeltestamentlige begreper om Guds gjengjeldelse og dom.

Jeg vil mene at disse to eksemplene er symptomatiske med hensyn til spørsmålet om de to gruppene opplever hverandre som likeverdige bibelfortolkere. Ingen av de to tilfellene tyder på at Fianarantsoa-gruppen opplever noe form underlegenhet. Tvert imot, den interkulturelle dialogen gir dem mulighet til å opplyse de norske samtalepartnerne, og i begge tilfeller bruker de bibelske tekster og motiver for å legitimere sin bruk av gassisk tradisjon som tolkningsressurs inn mot Kain/Abel-fortellingen.

Et annet spørsmål er i hvilken grad dialogen gjør det mulig for gruppemedlemmene å se og bli utfordret av den «andre leserens» tolkningsperspektiv. Bakgrunnen for å stille dette spørsmålet er det behov alle har for å få tydeliggjort sine egne fordommer i forhold til bibeltekstene. En effektiv måte å gjøre det på er da – som dette prosjektet er ment å være et eksempel på – å utsette seg for en med-leser som representerer andre sosiale og kulturelle erfaringer og anliggender.

Da prosjektet startet, hadde de to husfelleskapene nokså ulike tilnærminger. Mens Stavanger-gruppen leste Kain/Abel-fortellingen i lys av egne, nokså personlige erfaringer med søsken og foreldre, brukte Fianarantsoa-gruppen sin første leserrapport til å gi en oversikt over noen generelle, religiøse og kulturelle tradisjoner på Madagaskar i forhold til bibelfortellingen. Stavanger-gruppen ble litt *øvergidde* av dette, og de spurte om de to gruppene hadde fått ulike forespørsler fra meg som prosjektleder. I deres andre leserrapport kritiserer de sine gassiske samtalepartnere for å presentere en akademisk forelesning om tradisjonell kultur og religion, i stedet for å beskrive hvordan de ville aktualisere teksten i sine liv som kristne i dag. Fianarantsoa-gruppen svarer på denne kritikken ved å si at siden deres leserrapport kun gjenspeiler gruppens diskusjon, hadde de ønsket å formidle sine tanker på en felles og «harmonisert» måte.

I siste leserrapport fra gruppen i Stavanger kommer dette spørsmålet opp en gang til, men nå på en litt mer avslappet måte. De sier at de først hadde tenkt at de leste teksten som kristne, men at de nå innså at de også leste den som norske. På denne måten bekrefter de at

den «andre leseren» har vist dem at de er påvirket av kulturen der de bor. Som eksempler nevner de deres egalitære kultur i motsetning til mer elitistiske kulturer andre steder, og også familiens rolle, som i norsk sammenheng sies å være mindre viktig, sammenlignet for eksempel med det de har møtt fra sine gassiske samtalepartnere. De utvikler ikke dette temaet noe videre, men det ville ikke være vanskelig å finne enda andre eksempler på hvordan deres tolkning av Kain/Abel-fortellingen påvirkes av deres norske kultur. Et eksempel kan være deres forkjærlighet for psykologiserende forklaringer, en annen den individualisme som karakteriserer deres tolkning, slik at individuelle erfaringer blir presentert på vegne av gruppen, i motsetning til den gassiske gruppens med «harmoniserte» måte å presentere gruppesamtalen på.

La Stavanger-gruppens erkjennelse av at «nå forstår vi at vi ikke bare leser bibelteksten som kristne, vi forstår at vi også er norske» stå som en konklusjon på prosjektet. Møtet med en «annen leser» gjorde noe med dem. Det handler om respekt for tekstens tolkningsmessige mangfold, og dermed om en fordypet forståelse av de forutsetninger vi går til bibeltekstene med.



# Sønnen og broren som kom hjem

## Ungdommer fra Norge, Thailand og Madagaskar leser Lukas 15 sammen

Hva vil skje hvis en ungdomsgruppe bestemmer seg for å lese en bibeltekst sammen med andre ungdomsgrupper, som bor i andre geografiske og samfunnsmessige sammenhenger? På hvilke måter ville deres ulike sammenhenger påvirke forståelsen av bibelteksten, og hvordan ville de ha reflektert over de forskjellige leserfaringene?

I dette essayet vil jeg drøfte noen erfaringer fra et forskningsprosjekt der tre ungdomsgrupper gjorde akkurat dette, det vil si de leste en bibeltekst sammen. Ungdomsgruppene besto av 16-18 gamle jenter og gutter, og de kom fra Antananarivo (Madagaskar), Bangkok (Thailand) og Stavanger (Norge). Bibelteksten de leste sammen var lignelsen om sønnen som fant hjem – av og til kalt «den fortapte sønn» – i Lukas 15:11-32, og gruppearbeidet fant sted fra mai til september 2014. Essayet faller i tre deler: først en kortfattet innledning med presentasjon av tolkningskontekst og selve prosjektet, så hoveddelen, en analyse av leserrapporter fra de tre bibelstudiegruppene, og så til slutt en refleksjon om tekstens og lesningens potensiale til å forandre leserne.

### Tolkningskontekst og prosjekt

Det akademiske studiet av Bibelen – bibelvitenskapen, slik vi kjenner den fra universitet og høyskoler – har i mer enn to hundre år systematisk kontekstualisert «forfatteren» av bibelteksten. Begrepet «forfatter» blir da brukt i bred forstand, og inkluderer ikke bare den eller de som engang skrev teksten, men også tekstenes historiske kontekst, tradisjon, sjanger, redaksjonelle vekst, og så videre.

Tradisjonelt har bibelvitenskapen tillatt denne historisk kontekstualiserte «forfatteren» å spille en viktig rolle når det gjelder det å etablere tekstens mening. Dette da gjerne på bekostning av den åpenbare rolle som «vanlige» lesere spiller, det vil si alle de som ikke er opplært i bibelvitenskapens metoder og modeller, og som leser bibelteksten intuitivt ut fra egne erfaringer og anliggender. Riktignok har vi i de siste årene sett en viss reaksjon på dette. Dels når bibelvitenskapen har prøvd ut litteraturvitenskapelige modeller som

fokuserer på leseren. Og dels når bevisst ideologiske strategier for tolkning – for eksempel fra feministiske eller andre frigjøringssteologiske perspektiver – er tatt i bruk innenfor bibeltolkningen. Til tross for den tekstlige innsikt som er oppnådd gjennom bruk av disse modellene og tolkningsstrategiene, likner de likevel på de tradisjonelle historisk-kritiske tilnærmingene i den forstand at de reflekterer en faglig trent elite. Ingen av disse modellene og tolkningsstrategiene er i stand til å fange hva vi kan kalle folkelig bibeltolkning, det vil si de måter teksten leses på av «vanlige» bibellesere.

I de senere år har imidlertid «vanlige» bibelleseres lesninger og tolkningsstrategier fått en viss oppmerksomhet også fra bibelfaglig hold. Et vesentlig initiativ i så måte er det forskningsmiljø den nederlandske bibelforskeren Hans de Wit har bygd opp (de Wit 2004, de Wit & Dyk 2015, Schipani & al. 2015). Kort sagt har de Wit og hans nettverk utviklet en modell hvor bibelstudiegrupper med forskjellig kulturell, religiøs, sosial, økonomisk og geografisk bakgrunn leser bibeltekster sammen. I praksis betyr dette at gruppene leser bibelteksten hver for seg, så skriver de en leserrapport som de deler med den andre gruppen, og så leser de teksten igjen og igjen i lys av rapportene fra den andre gruppen om hvordan de opplever teksten. De Wit og hans nettverk har på denne måten – sammen med bibelstudiegrupper fra ulike deler av verden – utviklet en modell der de leser Bibelen «gjennom øynene til en annen», og der de også gjennom å samle empiriske data og analysere disse har etablert en kritisk diskurs om folkelig, interkulturell tolkning av Bibelen. Den diskursen som er etablert av de Wit og hans nettverk er forskningskonteksten for mitt prosjekt der ungdom fra Norge, Madagaskar og Thailand leste Lukas 15 sammen, og mot slutten av dette essayet vil jeg vende tilbake til denne konteksten.

For 15 år siden – i 2003 – initierte Den norske kirke et trosopplæringsprogram for barn og ungdom fra null til atten år. Programmet anerkjenner nødvendigheten av forskning knyttet til tros- og livssituasjonen til målgruppen, og dette fokuset er den umiddelbare bakgrunnen for mitt prosjekt på Lukas 15. I kirkens planverk legges det vekt på Bibelens potensiale som kilde til tolkning av tro og liv gjennom de ulike aldersfasene fra null til atten. Det å lese Bibelen endrer seg naturlig nok gjennom disse aldersfasene, med en gradvis fordypning av utfordringene ved å lese tekstene inn mot aktuelle livslivssituasjoner og livserfaringer. Prosjektet på Lukas 15 går inn i den eldste aldersfasen, 16-18-åringene, og gjennom en undersøkelse av en dialog mellom tre grupper 16-18 åringer fra ulike deler av verden – Norge,

Thailand og Madagaskar – har den som formål å analysere en bruk av Bibelen som er bevisst kontekstuell:

- Dels fra et lokalt perspektiv, ved å analysere det potensiale som ligger i det å lese bibeltekster og konstruere mening inn mot aktuelle livslivssituasjoner og livserfaringer for ungdom som er 16-18 år gamle.
- Og dels fra et globalt perspektiv, ved å analysere det tolkningsmessige korrektiv en sosialt og kulturelt «annen leser» av Bibelen kan representere, i det hun eller han både fungerer som et vindu til alternative tolkninger og som et speil av ens egen kontekstualitet.

Prosjektet organiserte en dialog om forholdet mellom bibeltekster og aktuelle livslivssituasjoner og livserfaringer for de tre gruppene 16-18 åringer. Hver av de tre gruppene møttes tre ganger til samtale om teksten i Lukas 15, og de arbeidet etter følgende mønster:

- I det første møtet leste de Lukas 15 sammen og samtalte om tekstens betydning ut fra egne erfaringer og anliggender. Refleksjonen i gruppene ble deretter transkribert (hovedpoengene ble nedskrevet og oversatt til engelsk) og delt (via e-post) med de andre gruppene.
- I det andre møtet leste de igjen Lukas 15 sammen og samtalte om tekstens betydning, nå ut fra de to andre gruppenes rapport fra første møte. På denne måten ble de «andres» erfaringer og anliggender en tolkningsnøkkel til teksten. Så, transkripsjon og deling av leserrapporter.
- I det tredje møtet leste de nok en gang Lukas 15 sammen og samtalte om tekstens betydning, nå ut fra de to andre gruppene rapport fra andre møte. Denne tredje runden er spesielt viktig, siden gruppene her møtte seg selv i døra. De så – i hvert fall til en viss grad – hvordan de selv og deres lesning var blitt oppfattet av de andre, og måtte forholde dette til sin egen tolkning av teksten.

Når vi valgte samtalepartnere i Thailand og Madagaskar, så var det dels for å inkludere bredden av det globale leserfellesskapet til Bibelen, men dels også for å inkludere kirker som har både en historie og et nåtidig forhold til Den norske kirke, gjennom arbeidet til Det norske misjonsselskap. Som nevnt ovenfor ble prosjektet delvis finansiert av Den norske kirkes trosopplæringsprogram, og denne finansieringen gjorde det mulig for deltakerne å møtes – ansikt til ansikt – etter at dialogen gjennom leserrapporter (via e-post) var avsluttet. De thailandske og norske gruppene møtte den gassiske gruppen på Madagaskar for å snakke, be og leke sammen, men også for å gjenåpne dialogen om Lukas 15 og klargjøre tolkningsopplevelser og problemer som fremdeles var der.

### **Analyse av leserrapportene**

Lukas 15:11-32 forteller en historie om en far med to sønner. Den ene av dem fikk sin del av arven og dro utenlands, der han sløste bort alt sammen. Til slutt vendte han hjem, der han – til sin overraskelse – ikke møtte fordømmelse, men tilgivelse og kjærlighet fra farens side. Den andre broren var hjemme hele tiden, og ble misunnelig da han så hvordan faren feiret broren som kom hjem.

Som nevnt ovenfor møttes de tre ungdomsgruppene tre ganger for å lese denne teksten, og etter hvert møte skrev de en leserrapport. Jeg vil i det følgende se på rapportene fra tre perspektiver: deres forståelse av sjanger, deres kulturelle refleksjon og deres teologiske refleksjon. Det må innrømmes at den kulturelle og teologiske refleksjonen overlapper (det er jo noe av poenget i prosjektet), men som et analytisk perspektiv kan et skille mellom de to likevel være nyttig.

La meg starte med gruppenes forståelse av sjangeren. I et bakgrunnsnotat som jeg hadde delt med de tre gruppene til deres første møte, ble teksten omtalt som en «tekst» og «fortelling.» Den gassiske gruppen identifiserte den umiddelbart som en lignelse, mens de to andre gruppene ikke brukte dette begrepet. Alle de tre gruppene forstod likevel sjangeren intuitivt og kunne se at teksten har et budskap som går ut over det å være en dagligdags familiefortelling. Den gassiske gruppen rapporterte at alle var kjent med teksten, som regelmessig tas opp i forkynnelse og søndagsskole. Poenget i teksten, sa de, er å vise oss at Gud elsker syndere. De forstår da faren som kjærlig og tålmodig, men de har også forståelse

for sønnes oppførsel. De to andre gruppene – fra Norge og Thailand – sier mer eller mindre det samme, det er en tekst om Gud som tar imot syndere.

Gruppene understreket det potensiale lignelsen har for å gjenkjenne erfaringer fra egne liv. Den gassiske gruppen rapporterte at de primært identifiserte seg med sønnen som kom hjem, og det samme gjorde den norske gruppen: «Det er vanskelig å sammenligne seg med han som bodde hjemme, fordi vi ikke er like snille som han.» Rapporten fra Bangkok lar noen enkeltstemmer komme til orde:

- Jeg er den eldste broren, fordi jeg alltid adlyder foreldrene mine, selv om de klager mye og behandler mine søsken bedre.
- Jeg er den yngste broren, fordi jeg gjør ting uten å bry meg om konsekvensene.
- Jeg er den eldste broren, for noen ganger er jeg misunnelig på den yngre broren min.
- Jeg er den yngste broren, fordi det har vært tider da jeg har gått bort fra Gud, akkurat som han. Men hver gang jeg kommer tilbake, er Gud der for meg og velsigner meg.
- Jeg er faren, fordi jeg alltid er klar til å gi en ny sjanse til de som omvender seg.

Den siste stemmen fra Thailand er kanskje litt overraskende, men den viser potensialet for nye forståelser av teksten. Uavhengig av denne siste stemmen, så er teksten kjent for gruppene fra før, og leserne har erfaring med hvordan den tolkes i kirkens undervisning og forkynnelse. La oss ta dette som utgangspunkt, og så se på hvordan de tre gruppene reflekterer i forhold til kultur og teologi.

Prosjektet som helhet hadde et sterkt interkulturelt perspektiv, der deltakerne møttes med svært så ulike geografiske og kulturelle utgangspunkt. Det var imidlertid klart for oss hele tiden at i tillegg til de tre gruppene var det også en fjerde aktør, nemlig selve bibelteksten. Lesing av Bibelen er i seg selv en interkulturell øvelse, i den forstand at vi mer eller mindre bevisst forholder oss til tekster som ble skrevet i annen tid og på annet sted. Noen lesere er så godt kjent med bibelteksten at de overser de kulturelle utfordringene ved å bygge bro mellom sin egen kontekst og Jerusalem eller Galilea i bibelsk tid. Andre kan ha en plutselig opplevelse av kulturelt mangfold, når teksten skildrer scener som er erfares som fremmede. Et eksempel på det siste opplevde vi da den norske gruppen så at teksten forut for vår tekst, Lukas 15:8-10,

skildrer en kvinne som har mistet en sølvmynt og så feier hele huset for å finne den. En av de norske deltakerne spurte da retorisk: «Hvem ville ikke feie hele huset hvis han hadde mistet en sølvmynt?» og svaret i leserrapporten er: «Latter.»

Det første og kanskje tydeligste eksemplet på kulturforskjell mellom de tre gruppene viste seg i forbindelse med forståelsen av «skam.» Den gassiske gruppen reiste spørsmålet i sin første leserrapport, og de holdt også spørsmålet levende gjennom hele diskusjonen. På Madagaskar, sa de, vil en oppførsel som den til sønnen som kom hjem bli oppfattet som skammelig av samfunnet omkring, og familien ville få skylden. Hvis en ungdom ville gjøre noe i retning av det sønnen som dro utenlands gjorde, så ville foreldrene gjøre alt for å hindre det. Hvis dette ikke lyktes, ville samfunnet rundt vurdere foreldrene som svake. Mot dette hevdet den thailandske gruppen at hvis det er et spørsmål om skam, så er det ikke foreldrene dette rammer, men sønnen. Dette perspektivet blir vektlagt enda sterkere av den norske gruppen:

Vi tror ikke at folk rundt ville ha syntes at foreldrene hadde gjort en dårlig jobb, selv om sønnen deres hadde gjort noe slikt. Folk rundt ville ha ment at dette er dumt, men de ville ikke ha lagt skylden på foreldrene. Det å «hedre foreldrene» står ikke så veldig sterkt i den norske konteksten. Foreldre og samfunn forventer at du finner din egen vei. Det er opp til deg selv å bestemme hvordan livet ditt skal leves, det har ikke mye å gjøre med foreldrene. I en norsk kontekst ville de fleste vært negative i forhold til sønnen som reiste utenlands, mens de nok hadde syntes synd på foreldrene.

I den tredje og siste runden med teksten, gjorde den gassiske gruppen spørsmålet om skam til et hovedpunkt, og de startet med en definisjon. «Skam,» sa de, «er alt du gjør mot samfunnets tradisjon, det vi kaller fedretradisjoner.» Og så gir de noen eksempler for å illustrere dette:

Det er «skam» når en mann som spør en far om datterens hånd ikke først betaler det vi kaller *vodiondry* (brudepris, egentlig: den beste delen av sauekjøttet). Du bør også føle «skam» hvis du ikke er kledd på riktig måte. Og ikke minst, eldre skal respekteres. Du må gi plass til en eldre person, hvis ikke så det er «skam.»

Denne forståelsen av «skam» synes å gjenspeile et samfunn der kollektive begreper er verdsatt mer enn i norsk sammenheng. Horisontalt, i forhold til de som omgir oss, da frykten for å bli marginalisert er veldig sterk. Og vertikalt, i forhold til forfedrene, som det «aldri har skadet noen» å respektere og ære. De thailandske deltakerne kjente seg til en viss grad igjen i denne tenkningen, mens den var fremmed for de norske ungdommene.

Et annet eksempel på kulturell forskjell mellom de tre gruppene og deres tolkning av teksten i Lukas 15 er knyttet til det ansvar faren og den eldre broren har for å lære opp den yngre broren. Den thailandske gruppen legger – i tråd med tradisjonell thailandsk kultur – vekt på dette ansvaret:

Faren elsker sønnen sin. Han vil gjøre hva som helst for ham. Så han tilgir sønnens feil. Men jeg tror det ville vært bedre om han lært opp sønnen til å unngå slike feil.

Tanken at den eldre broren skal være en slags rollemodell for den yngre kommer som en overraskelse på den norske gruppen. «Det virker ikke slik i Norge,» sier de. «Vi kan se opp til de som er eldre, men det er ikke særlig viktig.» På Madagaskar virker imidlertid det thailandske perspektivet fornuftig:

Han bør være en rollemodell på en god måte. Dette betyr at han må inspirere den yngre til å være lydige, og han må ta godt vare på familiens eiendom. Men han er ingen rollemodell når han blir misunnelig på broren som kom hjem.

Et tredje eksempel på kulturelle forskjeller mellom de tre gruppene og deres tolkning av teksten i Lukas 15 kan være den norske gruppens tendens til å gi psykologiserende forklaringer, og deretter den gassiske gruppens reaksjon på dette. Den norske gruppen hevder at farens reaksjon når sønnen kommer hjem er noe overdrevet. Han er «gal,» han gir sin sønn en kappe og en ring, og han slakter en gjøkalf. Det faren i stedet burde ha gjort, sier den norske gruppen, er å konfrontere ham med det han hadde gjort, og ikke bare gi ham alt opp i hendene. Videre, når det gjelder den andre sønnen, er han da den som har den norske gruppens sympati: «Hans far hadde mye kjærlighet. Likevel virker det ikke som om sønnen som bodde hjemme fikk så mye av denne kjærligheten.»

Mangelen på kjærlighet fra faren forklarer hvorfor sønnen som bodde hjemme hele tiden oppfører seg som han gjør, og «vi forstår ham,» konkluderer den norske gruppen. Den gassiske gruppen mener imidlertid at dette er å gå for langt. Faren har ikke unnlatt å vise kjærlighet til sin eldste sønn. Sønnen hadde alt han trengte, og en fest – som er det eksemplet den eldste broren selv bruker – er ikke den eneste måten å vise kjærlighet på. Til slutt avviser den gassiske gruppen den norske, psykologiserende forklaringen og peker i stedet på hvordan man på Madagaskar vil tenke om forholdet foreldre barn:

Når det gjelder følelsen av å bli verdsatt – eller ikke verdsatt – i familien, så er det slik at vi generelt gjør det vi kan for å bringe glede til våre foreldre, og ikke nødvendigvis å få anerkjennelse tilbake.

La oss da gå videre, nå til deres teologiske refleksjon. Teksten i Lukas 15 inviterer til teologisk refleksjon, gitt sjangeren – en lignelse, og tematikken – forholdet mellom far og barn. Et spørsmål som da raskt oppstår, er hvordan og i hvilken grad gruppene er i stand til å bygge sine tolkninger av tekstens sjanger og tematikk inn i større teologiske strukturer.

Et eksempel som kan illustrere dette er det at gruppene raskt identifiserer faren i teksten med Gud. Spørsmålet er hva slags konsekvenser denne identifiseringen har for forståelsen av teksten. En mulig konsekvens er at det kan begrense friheten til å kritisere faren. Riktignok gjelder ikke dette alle de tre gruppene. Som nevnt ovenfor anlegger den norske gruppen et psykologiserende perspektiv og hevder at faren «burde ha konfrontert den yngste sønnen med det han hadde gjort,» og når det gjelder den eldste sønnen, hevder de at han ikke hadde opplevd så mye kjærlighet fra farens side. Den thailandske gruppen er litt mer forsiktige med å kritisere faren, men de mener at han burde ha lært opp sønnene sine til å unngå slike situasjoner, og de antyder også at han er litt urettferdig i forhold til dem. Den gassiske gruppen blir provosert av denne siste antydningen, og de svarer:

Noen av gruppedlemmene sa at hvis vi virkelig er kristne, vet vi at Gud gjør alt på en rettferdig måte, for han er rettferdig. Andre sa at selv om vi er kristne, er et slikt svar [som det den thailandske gruppen kom med] ganske naturlig på grunn av vår menneskelige natur.



Her ser vi at tolkningen av faren som Gud blir tatt for gitt. Selv om den thailandske gruppen bare hadde antydning at faren i teksten var litt urettferdig, tar den gassiske gruppen dette umiddelbart som en kritikk av Gud. Og når de sier «hvis vi virkelig er kristne, vet vi at ...» så er dette den skarpeste meningsutvekslingen mellom gruppene i løpet av prosjektet, en reaksjon som gruppen i Thailand høflig velger å ignorere. Den gassiske gruppen fortsetter å diskutere spørsmålet om hvorvidt Gud er rettferdig, og i deres tredje og siste leserrapport hevder de at Gud virkelig er rettferdig, men at våre oppfatninger av «rettferdighet» kan være forskjellige fra det vi finner i Bibelen. Likevel sier de at faren i teksten behandlet sine to sønner på en rettferdig måte. Den yngste fikk det han trengte, og den eldste hadde allerede det han trengte.

Når gruppene intuitivt identifiserer faren i teksten som Gud, har det også en annen konsekvens for forståelsen av teksten, nemlig det at Guds egenskaper som allvitende og allmektig leses inn i teksten og overføres til faren. Den thailandske gruppen uttrykker det på denne måten:

Faren ga sine barn frihet og ville ikke tvinge dem til å gjøre det han selv ønsket. Ifølge Skriften visste han – i det han delte ut arven – hvordan det ville gå.

En mulig konsekvens av denne forståelsen av faren er at han har lov til å ignorere hva som skulle betraktes som det tradisjonelle ansvaret ved å være far. Han «visste» at en av sønnene ville ødelegge arven, men av pedagogiske grunner tillot han sønnen å gjøre som han gjorde, for deretter å møte konsekvensene av sitt valg. Kanskje kan man si at denne forståelsen tar bort noe av brodden i teksten, det at sønnen som «kom til seg selv» møter en tilgivende far, selv om han ikke fortjener det. Underkommunikasjonen av denne brodden blir tydelig i den andre leserrapporten fra den gassiske gruppen. De sier at så lenge vi angrer og bekjenner vår synd, så trenger vi ikke føle skam. Når vi bekjenner vår synd så kan vi trygt komme hjem og glede oss, for vi vet at Gud tar imot oss.

Oppsummerende kan det sies at samtalen de tre gruppene imellom viser at de intuitivt forstår tekstens sjanger, og at de også er i stand til å illustrere og reflektere over spørsmål som dukker opp i møtet mellom tekst og egen og andres tolkningskontekst.

## Spørsmålet om potensiale for forandring

Jeg startet essayet med å si litt om forskningskonteksten for dette prosjektet, den nederlandske bibelforskeren Hans de Wit og et miljø rundt ham. La meg nå mot slutten gå tilbake til der hvor jeg startet og kort reflektere over hvordan erfaringene fra dette prosjektet forholder seg til denne forskningskonteksten.

Om vi leser de siste femten årenes forskningslitteratur til folkelig og interkulturell bibellesning, så ser vi et gradvis økende fokus på det vi kan kalle et transformativt perspektiv, det vil si et fokus på hvordan lesningen kan positivt forandre deltakerne og den tolkningssammenheng de er del av. Perspektivet kan skimtes allerede i den første store empiriske studien på feltet, den nå klassiske essaysamlingen *Through the Eyes of Another* (de Wit & al. 2004). Likevel, et drøyt tiår senere, har det blitt det viktigste perspektivet på folkelig og interkulturell bibellesning. Et eksempel er essaysamlingen *New Perspectives on Intercultural Reading of the Bible* (Schipani & al. 2015), hvor første halvdel av boken fokuserer på «transformasjon.» Et annet eksempel er essaysamlingen *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading* (de Wit & Dyk, 2015), hvor begrepet «transformasjon» endog er blitt hovedfokus i boktittelen.

Mange av essayene i disse to siste bøkene drøfter spørsmål som går på transformasjon. Spesielt interessant i vår sammenheng er et essay av Taggart E. Wolverton (Wolverton 2015). Han har gjennomført en studie nettopp av teksten i Lukas 15 om sønnen som kom hjem, og med ungdomsgrupper fra ulike deler av verden som deltakere. Wolverton diskuterer hvordan det transformative siktet kan måles, og med fokus på åndelig vekst peker han på tre egenskaper: å lære å lese Bibelen annerledes, å lære å se seg annerledes, og å lære å se andre annerledes.

Jeg tror mitt prosjekt – med ungdomsgrupper fra Norge, Madagaskar og Thailand som leser samme tekst sammen – bekrefter og illustrerer Wolvertons tre egenskaper. Det skjer en fordypning når det gjelder forståelsen av de tre aktørene i prosjektet – «jeg,» «den andre,» og selve bibelteksten – og jeg vil prøve å vise dette gjennom et eksempel.

Jeg spurte gruppene om denne teksten fra Lukas 15 kan være et utgangspunkt til å uttrykke evangeliet om Jesus, og svarene peker i litt forskjellige retninger. Den norske gruppen svarte at teksten «ikke er særlig godt egnet» til å uttrykke evangeliet, og de lot en av

ungdommene utfylle svaret ved å si: «Jeg ville valgt en historie som handler om Jesus, det vil si hva han gjorde og ikke bare hva han sa.» Svaret er pragmatisk, men samtidig reflekterer det en teologisk tenkning der Jesu liv og død er viktigere enn hans undervisning.

Den thailandske gruppen understreket også et pragmatisk aspekt, men med motsatt konklusjon når det gjelder om spørsmålet om teksten er et godt utgangspunkt til å uttrykke evangeliet om Jesus:

I Thailand vil folk som hører evangeliet om Jesus få en sterkere opplevelse hvis vi forklarer det med hverdagslige situasjoner og eksempler. Da vil de som hører på en måte være i stand til å forholde seg til farens eller sønnenes situasjon.

Den gassiske gruppen går så i en tredje retning. De fokuserer på tekstens mulighet til å uttrykke en viktig side ved evangeliet:

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

Det vi ser i rapporten fra den gassiske gruppen er at den sentrale kristne læren om Gud som gir sin sønn som et offer for våre synder blir lest inn i lignelsen. Tanken om at Gud elsker sine barn – selv om de er syndere – er da ikke noe abstrakt, det er veldig konkret og det fikk sitt endelige uttrykk da han ga sin eneste sønn som et offer for vår synd.

Spørsmålet om hvorvidt teksten om sønnen som kom hjem er egnet til å uttrykke evangeliet om Jesus kom opp igjen da de tre gruppene møttes på Madagaskar. En av dagene hadde vi en runde av personlig troshistorier. De thailandske ungdommene kommer fra en sammenheng der bare en halv prosent av befolkningen er medlem av en kristen kirke. De pekte derfor på noe som er en stor utfordring for minoritetskirker, nemlig det at folk rundt dem ikke har noen idé om hva kristen tro dreier seg om. I en slik sammenheng blir lignesssjangerens funksjon tydelig. Dagligdagse situasjoner har evnen til å skape forståelige bilder av hva evangeliet handler om. På Madagaskar og i Norge – begge steder med sterke

folkekirker – er situasjonen annerledes i den forstand at i det minste deler av befolkningen har litt kunnskap om Bibel og kristen tro.

Når det gjelder den norske gruppens manglende tro på at en lignelse som denne er egnet til å formidle evangeliet om Jesus, så kan det hende at også dette er kulturelt betinget. Med faren for å generalisere på et tynt empirisk fundament, tenker jeg at tekstens budskap om Gud som en alltid kjærlig far ikke oppleves spesielt radikalt i en norsk sammenheng. Kanskje er det en slags intuitiv teologisk refleksjon fra den norske gruppen som gjør at de understreker behovet for å si noe mer spesifikt om hva Jesus egentlig gjorde og ikke «bare» det han sa.

Når det så gjelder den gassiske gruppens evne til å lese sentral tros lære inn i teksten, så er det fristende å tenke at dette gjenspeiler en forkynnestradisjon og konfirmasjonsundervisning som fokuserer på lærespørsmål og katekisme, og kanskje også en kulturell sammenheng hvor rituelle ofre er mindre fjernt og eksotisk enn hva det er for eksempel for en norsk bibelleser.

Hva har så dette med en prosess av «transformasjon» eller «forandring» av deltakerne i et interkulturelt bibelarbeid å gjøre? Som nevnt ovenfor, peker Wolverson på tre sider ved denne prosessen: å lære å lese Bibelen annerledes, å lære å se seg selv annerledes, og å lære å se de andre annerledes. Da vi satt sammen på Madagaskar og samtalen gled frem og tilbake mellom personlige troshistorier og spørsmålet om hvorvidt teksten om sønnen som kom hjem er egnet til å uttrykke evangeliet om Jesus, da opplevde vi – både ungdommer og voksne medvandrere, tror jeg – noe av dette. Bibelteksten har et bredt tolkningspotensiale, og bibellesning betyr en konstant forhandling mellom teksten og lesernes svært forskjellige erfaringer og anliggender, for eksempel dette prosjektets tre grupper av ungdommer fra Norge, Madagaskar og Thailand.



## Litteratur

Den forskningsmessige bakgrunnen, med mer drøfting og med videre litteraturreferanser for de to essayene finnes i:

- Knut Holter: “Am I my brother’s keeper? Justice and transformation in a Malagasy-Norwegian dialogue (Genesis 4),” Hans de Wit & Janet Dyk (red.): *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Reading*. Atlanta: SBL Press (2015) 355-368 (Semeia Studies, 81).
- Knut Holter: “Malagasy, Thai, and Norwegian youths reading Luke 15 together,” Beth Elness-Hanson & Jon Skarpeid (red.): *A Critical Study of Classical Religious Texts in Global Contexts: Challenges of a Changing World*. Boken publiseres i 2019 av Peter Lang Publishing, New York.

Det er noen få litteraturreferanser i teksten ovenfor, og her er mer utfyllende data til disse:

Boesak, Allan A. 1984. *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*. Maryknoll: Orbis.

de Wit, Hans & al. (red.) 2004. *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart: Institute of Mennonite Studies and Amsterdam: Vrije Universiteit.

de Wit, Hans & Janet Dyk (red.) 2015. *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading*. Atlanta: Society of Biblical Literature (Semeia Studies, 81).

Mosala, Itumeleng J. 1989. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.

Oduyoye, Modupe. 1994. *The Sons of the Gods and the Daughters of Men: An Afro-Asiatic Interpretation of Genesis 1–11*. Maryknoll: Orbis.

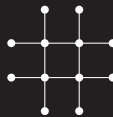
Schipani, Daniel M. & al. (red.) 2015. *New Perspectives on Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart: Institute of Mennonite Studies.

Wolverton, Taggart Erin. 2015. “An intimate revelation: Reading Luke 15:11-32 with Adolescents.” Hans de Wit & Janet Dyk (red.). *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading*, s. 415-31. Atlanta: Society of Biblical Literature (Semeia Studies, 81).



---

**VID**  
vitenskapelige  
høgskole  
Stavanger



**VID**

Telefon: +47 990 90 005

[www.vid.no](http://www.vid.no)