Trosopplæring for Guds små prinsesser?

Teologi, kjønn og læring i bibelbøker for barn

AV BIRGITTE LERHEIM

This article presents and discusses recent Norwegian research on Bible Didactics, using the Jarle and Karina Waldemars' Norwegian version of Carolyn Larsen's book Princess Stories. Real Bible Stories of God's Princesses as a starting point and case. The emphasis of the discussion is on theology, gender and learning discourses, and is being done in relation to a certain field of practice, namely the Christian Education Reform of the Church of Norway. The author shows how the curriculum/learning plan of Christian Education seems to carry a bricolaged and accidental understanding of Bible Didactics. Recent Norwegian research on Bible Didactic, mostly done by Old Testament scholars, is being discussed. The research in question shows how a moral, instrumental didacticism often dominates bible mediation for children. Our case is an excellent example of how this is gendered differently for girls and boys. The methodology of the book used as a case also relies upon an understanding as learning as acquisition less than participation and knowledge creation.

Key words: Bible, didactics, gender, theology, learning, children

BIRGITTE LERHEIM (f. 1967), Ph.D, førsteamanuensis i religionspedagogikk og kirkelig undervisning, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Adr: Herman Foss gate 29, 0171 Oslo
E-post: Birgitte.lerheim@teologi.uio.no

INNLEDNING

Bøker med bibelfortellinger tilrettelagt for barn har vært viktige for trosopplæringen i både skole, kirke og hjem i minst 100 år, og det gis stadig ut nye bøker. I denne artikkelen vil jeg bruke en slik bok som utgangspunkt for en oversikt over og samtale med nyere forskningslitteratur knyttet til bibelfortellinger for barn. Mye av denne forskningen har blitt til med utgangspunkt i eller interaksjon med Den norske kirkes trosopplæringsreform. Artikkelen vil i hovedsak fokusere på teologiske problemstillinger, men med sideblikk til læringsforståelse og kjønnsforskning.

En av de nyeste bibelbøkene for barn, nærmere bestemt med jenter som målgruppe, heter Prinsesser i Bibelen (Hermon 2014). Jarle og Karina Waldemar (førstnevnte er en kjent barneevangelist) har bearbeidet boken fra den amerikanske originalutgaven skrevet av Carolyn Larsen. Illustrasjonene er laget av Sergey Eliseev. "Åpne boken og hjelp din datter å finne verdien og meningen i livet som Guds lille prinsesse", sier baksideteksten. Forlaget lover også at jentene gjennom å lese denne boka "vil lære å elske Gud og følge hans ord". I markedsføringen av boka målbæres det slik bestemte forestillinger om bibel, kjønn og læring som er interessante å

ta fatt i fra faglig hold, ikke minst siden den har solgt godt og leses av mange. Den vakte også stor debatt i dagspressen og på sosiale medier da den ble lansert. Et typisk eksempel på debatten finner vi i en artikkel på nrk.no. En professor ved Norges Handelshøyskole karakteriserte boka som "ekkel" og hevdet at boka vitnet om manglende samfunnsansvar. – For mye pastell i det hellige, sa en sogneprest om saken. Forlaget repliserte med at idéen var å "få frem de mange ukjente kvinnene i Bibelen" og at det er opp til den enkelte familie å velge. (<http://www.nrk.no/kultur/bibelhistorie-i-rosa-prinsesseformat-1.12090742>).

Boka er interessant av grunner som peker ut over utgivelsen i seg selv og debatten rundt denne – for den er jo bare en av mange bibelbøker for barn som årlig gis ut. *Prinsesser i Bibelen* er interessant fordi den er et godt case som kan brukes som utgangspunkt for videre refleksjon om bibelarbeid med barn. Dette gjelder både faglige og folkelige debatter om bibelbruk og bibellesning og knyttet til aktuelle forskningsbidrag knyttet til bibelbruk i Den norske kirkes trosopplæring. Min analyse vil derfor være tverrfaglig og bruke aktuelle teologiske og religionspedagogiske ressurser. Spørsmålene jeg skal fokusere på er som følger: Hva er aktuell norsk forskning på bibelformidling for barn opptatt av, hva viser den og hvilke temaer bør det arbeides med i fortsettelsen?

AKTUELL NORSK FORSKNING OM BIBELFOTELLINGER FOR BARN

Siden trosopplæringsreformen ble innført har det kommet flere forskningsbidrag om bibelfortellinger for barn. De fleste legger vekt på teologiske perspektiver og mange fokuserer interessant nok på Det gamle testamente. Mulige grunner til dette kommer jeg tilbake til. Jeg vil her kort presentere tre av dem:

Sara Elisabeth Skreppedal Moss undersøker i sin fordypningsoppgave i teologi (Moss 2013) fem norskspråklige barnebiblers framstilling av skapelsesberetningen i Genesis 1, og påviser på overbevisende måte hvordan teologisk grunnsyn og bibelforståelse bestemmer hvordan bibelfortellinger for barn formidles. Ulike forfattere/utgivere tar dels radikalt forskjellige valg når de skal velge ut, gjenfortelle og tolke bibelfortellinger for barn. Moss viser oss det mangfold av tolkningstradisjoner som foreligger blant norske kristne. Hun fremholder viktigheten av nettopp dette mangfoldet. Jeg mener også at et slikt mangfold snarere er normalsituasjonen enn unntaket i kristendommens historie, og at et slikt mangfold ikke bare er legitimt, men ønskelig. Men det fordrer ærlighet fra aktørene selv, og god dømmekraft fra dem som skal bruke læremidlene.

Samtidig er Moss tydelig på at barnebibelsjangeren vil tjene på å bli underlagt teologisk og litterær kritikk i langt større grad enn hva vi til nå har vært vant med: "Hvis det er viktig for oss at barn får innsyn i Bibelens fortellinger, kristen tro og den rike delen av norsk kulturarv som knytter seg til dette, er det viktig at forlag, bokklubber og bokhandler er med på å ta ansvar for at barn og unge har tilbud om barnebibler som holder et akseptabelt teologisk refleksjonsnivå" (Moss 2013:63). Hun slutter seg til Karlstadforskeren Sören Dalevi som har undersøkt barnesyn, gudsbilder og Jesusbilder i svenske barnebibler (Dalevi 2007) når hun hevder at hva som helst ser ut til å kunne utgis av et forlag og kalles for en bibel for barn (Moss 2013:63). Selv om det før anførte mangfoldet i tolkningsposisjoner er både normalt og legitimt, må hver enkelt posisjon utsette seg for kritikk og innspill. Noen posisjoner er bedre og mer velbegrunnet, og noen er dårligere og

mindre velbegrunnede enn andre.

Kristin Moen Saxegaard undersøker i en artikkel fra 2009 hvordan narrative om Noah samt Esau og Jakob framstilles i fem nyere norske barnebibler fra forlagene Bibelselskapet, Verbum og IKO-Forlaget – tre sentrale aktører i Den norske kirkes trosopplæring. Utgangspunktet hennes er å undersøke hvordan utfordrende gudsbilder i GT forstås og forklares. Hun viser hvordan gjenfortellingene i stor grad preges av en overstyrende oppdragende moral der ”snille og modige smågutter som stoler på Gud lykkes i livet” (Saxegaard 2009:79). Videre peker hun på hvordan barnebiblene i mange tilfeller lar historiene ende lykkelig og får dem til å ”gå opp”, og finner slike tilnærminger mer groteske enn originalene: De enklere versjonene av fortellingen om Noah distanserer seg totalt fra perspektivet til de andre som lider under Guds straff og drukner, og de lar Noah selv være en person som hever seg over og ikke lar seg røre av katastrofen (Saxegaard 2009:87).

Saxegaard argumenterer overbevisende for at det ikke er mulig å tie GTs sterke og problematiske tekster i hjel, og at de derfor bør åpnes opp ved å vise barna at dette bildet er det Bibelen selv som tegner, samtidig som formidlere bør være tydelige på at det alltid er mer å si om Gud. Alternativet til dette blir nemlig et gudsbilde som er avgrenset og kontrollerbart, og det blir raskt ubrukelig, sier hun (Saxegaard 2009:88 – 89). Bibelformidling for barn må handle om noe mer en å si at ”bare du er snill og modig og stoler på Gud, fortjener du å ha det bra”. Hennes forslag er å forlate det tradisjonelle fortellingsutvalget som handler om å finne de rette brikkene til en frelseshistorisk meta-fortelling, men heller sette sammen enkeltfortellinger som har som formål å ”hjelp barnet å forstå hvordan vi er

og Gud er” (Saxegaard 2009:89). På denne måten knytter hun sammen bibelbruk og ”livs-tolkning og livsmestring”.

Bente Afset tar utgangspunkt i tekstutvalget i *Gud gir – vi deler* når hun analyserer norske barnebiblers framstilling av Jona-fortellingen. Hun hevder at tekstutvalget blir så magert at det lett kan gi som resultat en ”moraliserende undervisning der Bibelens karakterer framstår som lydige prakteksemplar i en konsekvent og entydig virkelighet” (Afset 2011:140). Hun viser hvordan *antiheltene* i det bibelske persongalleriet velges bort og hvordan GT-utvalget i trosopplæringsplanen er et knippe kall- og løftetekster som skygger for den sentrale fortellingsutviklingen i GT ”som ikke først og fremst handler om troshelter, men om et folk som igjen og igjen demonstrerer sin utilstrekkelighet”. Gudsbildet vi da står igjen i er en forestilling om en gud som er glad i og belønner de lydige (Afset 2011:141). Fortellingene reduseres med dette til moral. Dette mener jeg er interessant fordi nettopp antihelter både i GT og i NT i forkynnelsen ofte brukes som eksempler på hvordan Gud kan elske syndere – for eksempel David som horer rundt, Peter som fornekter Jesus og så videre.

Gjennom Afsets gjennomgang av norske barnebiblers framstilling av Jona-fortellingen bekreftes igjen noen av trendene i hvordan bibelfortellinger tilpasses barn: Tekstene kortes ned, ambivalenser og tvetydigheter utjevnes, hull og uforståeligheter pusses bort og det hele ender opp i utvetydig moralsk belæring. Ved å gå gjennom hovedtrekk i kristen og jødisk resepsjonshistorie viser hun hvordan dagens akademiske Jona-debatt i motsetning til barnebibelvarianten nærmer seg jødiske eksegetiske tradisjoner hvor spørsmål til teksten stilles, besvares og stilles igjen uten at det munner ut i en fastlåst tolkningsfasit

(Afset 2011:146). Jona-fortellingen er mange-tydig og åpen både hva angår Jonas person og de gudsbilder vi kan lese ut av den. Den er mye mer enn en fortelling om en mann og en fisk. Når teksten formidles i trosopplæringen er sjangerkunnskap avgjørende: Pedagogen må selv ha kunnskap om de spørsmål fortellingen reiser når den skal utforskes i trosopplæringen.

I sitt doktorarbeid har Astri Ramsfjell arbeidet med hvilke konstruksjoner av barn og barndom som finnes i fortellinger som gestalter en fiktiv kristen sosialiseringstekst, og som blir formidlet inn i en slik faktisk kristen sosialiseringstekst med henblikk på å undervise i kristendom. Her har hun forsøkt å etablere analytisk verktøy med tanke på å vurdere hvordan fortellingene det gjelder kan tenkes å engasjere og berøre et barn som leser (Ramsfjell 2011:8). I tillegg til fiksjonslitteratur undersøker hun bibelbøker av Anne de Vries (siste norske utgave er de Vries, Anne. 1984. *Barnas bibel*. Oslo: Atheneum forlag) og Johannes Møllehave (Møllehave, Johannes. 1999. *Barnas bibel på vers og rim*. Oslo: Det norske bibelselskap).

Når det gjelder førstnevnte viser Ramsfjell hvordan barnet som blir konstruert gjennom adressat og aktørrollene hos de Vries er underlagt tre ulike, men samstemte myndighetsinstanser: Fortellerens autoritet, Guds autoritet og foreldreautoriteten. Lydighetsidealet står sterkt her, og fortellingene er omskrevet til moralpedagogiske fiksjoner (Ramsfjell 2011:310). Når det gjelder Møllehave er det vanskeligere å forestille seg adressaten som en konstruert person, sier Ramsfjell. Teksten skifter mellom å adressere barn og voksne, men fellestrekket er at adressaten kan karakteriseres som en "humoristisk og kreativ person som er oppmerksom på bokas fiksjonskarakter og lar seg invitere til å leke med formelementer og handlings-

sekvenser og tekst og illustrasjoner" (Ramsfjell 2011:314). Mens førstnevnte lukker teksten, bidrar sistnevnte til å åpne den.

PRINSESSER I BIBELN – ET

FEMINISTTEOLOGISK PROSJEKT?

I boka *Prinsesser i Bibelen* får vi høre om både kjente og mindre kjente kvinner i Bibelen. Før jeg åpnet boka, trodde jeg at den handlet om prinsesser i Bibelen. Det gjør den omtrent ikke. For eksempel er ingen av faraos døtre med, verken hun som redder Moses i sivkurven eller hun som er gift med kong Salomo. De eneste kongelige aktørene i denne boka er Abigajil, som var en annen av kong Davids hustruer, og den jødiske kvinnen Ester, som ble perserkongens Xerxes kone og reddet folket sitt. Ellers møter vi kjente kvinner som Eva, Sara, Rebekka og Maria Magdalena, og mindre kjente kvinner som Selofahads døtre, som fordi de manglet brødre falt utenfor da Moses skulle tildele land før inntoget i Kanaan. De greide å overtale israelsfolkets leder til å gi dem land *selv om* de bare var søstre. Og vanligvis hører vi bare om mannlige profeter – her får vi høre om Hulda ("den undervisende prinsessen"), som var kvinne og profet. Selv godt drevne bibellesere kan overraskes av de to siste fortellingene.

Er denne boka uttrykk for et feministisk prosjekt? Kristendommens hellige skrift har jo et underskudd på kvinnelige aktører, og feministiske tilnærminger til bibelformidling har brukt ulike strategier for å bøte på eller kompensere for dette underskuddet. Kartzow 2008 nevner tre av dem: Den første dreier seg om å oversette Bibelens fortellinger slik at de framstår som mer kjønnsinkluderende, for eksempel ved å oversette "brødre" med søsken (jf. Aasgard 2013). Her settes overset-

tere og formidlere overfor et dilemma: Hvor langt skal ønsket om et inkluderende språk presses på bibeltekstene? Det er jo et historisk faktum at kvinner ikke *er* like viktige som menn i Bibelens fortellinger (Kartzow 2008: 249). Den andre strategien er å gå inn i tekster og tolkningshistorie og rette opp gamle feil som usynliggjør kvinner. Et eksempel fra senere tid er apostelen Junia i Rom 16,7 som inntil den siste norske bibeloversettelsen ble omtalt som mannen Junias (Kartzow 2008: 250). Den tredje strategien er å lete etter fortellinger med kvinnelige aktører og sette disse i sentrum for bibelformidlingen. Disse fortellingene kan være både kjente og sentrale, som fortellingene om Eva og Maria, eller langt mindre kjente og sentrale, som fortellingen om Selofahads døtre og profeten Hulda. Denne strategien er det forfatterne bak *Prinsesser i Bibelen* legger seg på. Dette er et viktig grep, men fortellingene utgjør fortsatt bare en brøkdel av Bibelens tekstmateriale (Kartzow 2008: 251).

Denne siste strategien var fremfor alt vanlig i feministteologiens første fase: Her var mange opptatt av å lete fram og synliggjøre kvinner i Bibelen og kristendommens historie, uten at de samtidig stilte seg grunnleggende kritisk til rådende diskurser innen kristendom og bibelbruk som sådan. På sett og vis målbærer boka *Prinsesser i Bibelen* anliggender som minner om den tidlige feministteologiens. Det handler altså om vise at Bibelen *også* handler om kvinner.

Feministisk bibelforskning i dag har imidlertid et videre perspektiv, og kan ifølge Løland 2005 defineres som "en refleksjon over Bibelens tekster og innhold med særlig henblikk på kvinners situasjon ut fra at erkjennelsen av at Bibelen har vært – og blir – brukt / misbrukt til å undertrykke kvinner, og med målsetting å bidra til frigjøring

av kvinner." Løland sier at et slikt prosjekt også inkluderer spørsmålet om hvorvidt Bibelen per se er undertrykkende for kvinner (Løland 2005:262). I *Prinsesser i Bibelen* finner vi få ansatser til en slik utvidet forståelse av feministteologi, men at boka har med fortellingen om hvordan Selofahads døtre gjør opprør mot tradisjonen i samlet flokk – og vinner rettigheter ikke bare på tvers av skikk og bruk, men også på tvers av Guds lov – er en antydning.

PRINSESSER I BIBELEN – METAFOR OG REALITET

Hvorfor kalles så Selofahads døtre og resten av kvinnene i boka prinsesser? Jo, fordi "konge" er en vanlig og utbredt metafor for Gud, særskilt i Det gamle testamente. Hvis vi er Guds barn, er vi altså prinsesser (og antakelig prinser, dersom vi er gutter, men det handler ikke denne boka om). Og er "prinsesse" metafor eller ontologi i denne boka? Begge deler, og det er vanskelig å skjønner når den er det ene eller det andre. Prinsessemetaforen slik den brukes i boka er ganske avansert. Den utledes indirekte av en metafor som er vanlig både i Bibelens tekster og i kristen tradisjon. Metaforens kilde er en annen metafor, som igjen har forholdet mellom konge/hersker og undersøtt som kilde. Bokas tittel får oss til å tro at den handler om prinsesser i Bibelen. Stort sett gjør den ikke det. Den handler om alle slags kvinner, fra slaver til dronninger.

Å bruke metaforer er å overføre en betydning fra et forestillingsområde til et annet, på den måten at vi bruker et kjent område til å forstå et nytt, eller at vi forstår en erfaring på bakgrunn av en annen. Denne måten å tenke om metaforer på forutsetter at du har erfaring med det siste feltet (som ofte kalles metafor-kilden eller kildefeltet for metaforen) for å

skjønne metaforen. Det er en problemstilling som er kjent fra bibeloversettelser: Hvordan skulle for eksempel forestillingen om "Guds lam" formidles for et inuiter som ikke hadde sett et lam i sitt liv og ikke hadde noen forestillinger om et slikt dyr og dets rolle verken aktuelt eller i verdenen bak bibelteksten? I vår kontekst vil dette si at når metaforen "prinsesse" brukes, må jeg ha en eller annen forestilling om hva en prinsesse er for å skjønne denne boka.

For jenter i bokas målgruppe vil jeg påstå at knapt noen har preget forestillingen om hva det er å være en prinsesse som Disney-konsernets filmer fra *Snehvit* (1937) til *Frost* (2013)– og tilhørende merchandise.¹ Det er knapt den femårige jente i Norge som ikke har vært i eller har hatt et bursdagsselskap med *Frost* som tema i dag. Også på Disneys nettsider kan "små prinsesselæringer få hjelp av deres magiske venner til å finne frem deres indre prinsesse, med inspirasjon fra noen av Disneys mest elegante, eventyrlystne og fantastiske prinsesser" (<http://video.disney.no/se/velkommen-til-prinsesseskolen-5044a2d2c5113b16e0b9486f>). *Prinsesser i Bibelen* forsøker seg på omtrent det samme, med bibelens kvinner som inspirasjon.

Hva gjør en slik mediering med budskapet i boka, og hvordan fungerer denne estetikken som metaforkilde? Som Disney bearbeider og til dels ufarliggjør brødrene Grimms og HC Andersens dramatiske og til dels nifse og bloddryppende fortellinger, og lar dem munne ut i et "du er du og du duger"-budskap, harmoniserer og ufarliggjør også *Prinsesser i Bibelen* mye av dramaet originalfortellingene byr på, jf. påstanden fra Saxegaard 2009 om

at slike bearbeidelser lett kan bli mer groteske enn originalene. Boka hevder at både de bibelske trosheltinnene og de unge leserne selv er prinsesser: At de alle er kongens, altså Guds, døtre, er fellesnevneren. Og bokas konklusjon er at alle disse leserprinsessene er unike for Gud i kraft av å være nettopp seg selv. Dette kan sies å være en form for skapelses-teologisk utgangspunkt: Kom som du er, du er unik i Guds øyne. Samtidig er bokas tekster og estetikk kjønnet på en måte som gjør at vi i stedet for en dynamisk skapelsesforståelse aner noen helt bestemte ordningsteologiske pregede forestillinger om skapelse – om jenters plass, funksjon og forventede framtoning og oppførsel. Et "bibelsk" ideal leses sammen med rådende holdninger i et fellesskap og gis en normativ funksjon (jf. Jensen 2008).

Disney-prinsesser og bibelprinsesser i samme form- og fargespråk. Kilder: www.disney.no og Waldemar og Waldemar 2014

1 At protagonistene i prinsessefilmene er jenter vil ikke automatisk si at filmene gir jenter større plass enn gutter. De amerikanske lingvistene Carmen Fought og Karen Eisenhauer arbeider for tiden med å analysere forholdet mellom mannlige og kvinnelige rollefigurer i Disneys prinsessefilmer. Utgangspunktet for deres arbeid er forskning som viser hvordan animasjonsfilmer utgjør viktige komponenter i barns konstruksjon av kjønnsidentitet. Et av funnene til Fought og Kane er at i de nyere prinsessefilmene får menn mer taleid enn kvinner, en endring i negativ retning fra de tidligere filmene. (<http://www.linguisticsociety.org/abstract/quantitative-analysis-gendered-compliments-disney-princess-films>)

Kongsdøtrene i *Prinsesser i Bibelen*, hovedpersonene og leserprinsessene estetiseres likevel nokså ulikt. Framstillingen av alle de bibelske prinsessene følger det estetiske skriptet vi kjenner fra Disneys verden: De er slanke, lyse og tekkelig velkledde – med unntak av Hagar og skjøgen Rahab, som er litt mer vågale i klesveien enn resten. Der Bibelens kvinner ligner Barbiedukker eller Disney-prinsesser, ligner leserprinsessene mer på syttitallets Tjorven-dukker, søte, litt valpete med store hoder og store øyne. En av dem står som foran et speil, utkledd i alt for store klær og sko. Leserprinsessene er mer mangfoldig framstilt enn bibelprinsessene, her har vi flere varianter av etnisitet og kroppsfasonger.

Leserprinsesse i for store sko. Kilde: Waldemar og Waldemar 2014

KONGSDØTRE I BIBELENS TRE VERDENER

I Bibelen og senere kristen tradisjon brukes det et vell av metaforer både for å beskrive Gud og Guds gjerninger og for å beskrive forholdet mellom Gud eller Jesus og mennesker. Det er ofte glidende overganger mellom metafor og ontologi – mellom ”Gud er

som” eller ”er”, også i denne boka. Å finne nye metaforer og kombinere gamle og nye metaforer for å beskrive Guds gjerning og relasjonen mellom Gud og mennesker er både legitimt og nødvendig. Det betyr ikke at alle metaforer er lure, greie eller heldige. I denne boka er ”konge” dominerende, og logisk nok blir Guds barn å lignedes med prinsesser, eller ikke bare det: De er prinsesser, ut i fra logikken at vi ikke bare er som sønner og døtre for Gud, vi er Guds barn. Likevel vil jeg forfølge metaforsporet noe videre:

Går vi til selve bibeltekstene, ser vi at konge-metaforen er mest utbredt i GT, og når vi møter den igjen i NT, skjer det en endring. Her ser vi for det første knapt spor av tale om kristne som *kongens* barn. Ofte blir kristne beskrevet i omsorgsrelasjoner i forhold til Gud som far og hyrde eller Jesus som venn: Som barn, får eller venn. Men når konge-metaforen brukes i NT, blir den snudd på hodet: Jesu inntog i Jerusalem på et esel snur om på bildet, og hans utsagn om at hans rike ikke er av denne verden gjør dette bildet langt mer nyansert og komplekst. Han blir spottet med purpurkappe og tornekrone, og får et nidskilt hengt over seg på korset: INRI – *Jesus fra Nasaret, jødernes konge*. Å være datter av en slik konge innebærer noe mer enn bare å være vakker, flott og full av dygder, slik som mange av prinsessene i *Prinsesser i Bibelen* er. Døtrene av en slik konge ville nok ha blitt spottet og forfulgt slik som han selv. Prinsessemetaforen, som jeg har vist blandes sammen med prinsesseontologi, og hvordan den blir brukt i denne sammenhengen kan derfor problematiseres ut i fra Bibelen selv på flere måter.

I faglitteraturen snakkes det gjerne om bibeltekstenes tre verdener: Verdenen *bak*, *i* og *foran* teksten. Skippervold 2013 er en enkel innføring i tekstens tre verdener som

hermeneutisk tilnærming, og viser med lese-eksempler hvordan denne optikken kan brukes i praktisk bibelarbeid. Denne optikken har bibelforskere i hovedsak fra Paul Ricoeur, som gjerne forbindes med slagordet "mistankens hermeneutikk".

Ricoeur (1991) mente at det finnes to grunnleggende måter å forholde seg til og fortolke tekster på. Når religiøse fellesskap har lest sine konstituerende tekster, har disse hatt en sterk vilje til å lytte til det som oppfattes som det ekte, uforfalskede, overleverte budskapet, en vilje som kan ha lett for å overskygge andre hensyn eller lesestrategier. Denne første grunnleggende fortolkningsmåten kan være en av flere forklaringer på den bevisstløsheten Moss 2014 med Dalevi 2007 i ryggen påviser i forhold til barnebibler. Sagt med våre ord: Bare det står "bibel" på omslaget og forlaget er "trygt", tas det meste for godt fisk.

Men vi kan også forholde oss til overleverte tekster gjennom det Ricoeur kaller en øvelse i tvil. Ting er ikke alltid det det ser ut til å være. Teksten oppfattes ikke bare som tekst isolert forstått, men som språk i bruk, som på ulike nivåer sier noe til noen og som blir gitt og framtrer med ulike funksjoner. Vesentlige elementer fra Ricoeurs hermeneutikk har blitt videreutviklet på ulikt vis av forskere som for eksempel parhestene Daniel Patte og Cristina Grenholm.

Historisk-kritisk bibelforskning har tradisjonelt fokusert på verdenen *bak* tekstene, med vekt på ulike forhold i den kontekst, den verden tekstene ble til i. Bak tekstene ligger det historier om samfunnsforhold, kvinners stand og stilling, mytologi og relasjoner. Når vi er opptatt av verdenen i teksten fokuserer vi på selve fortellingene – på for eksempel sjan-

ger, komposisjon og aktører. *Foran* teksten ligger det en virkningshistorie, hvor tekster har blitt lest og brukt på ulike vis gjennom tidene i møte med ulike kontekster.

Litterære lese måter har vektlagt tekstene som litteratur og har ofte hatt sitt fokus i *teksten*. Forskere som Patte og Grenholm er et godt eksempel på hvordan bibelforskning i dag har fått et økt fokus på tekstenes resepsjonshistorie, altså *foran* teksten. Hvordan kan så en lesning av bibeltekster om prinsesser ut i fra tekstens tre verdener se ut?

Det er mye å si om verdenen bak teksten både i forhold til kvinners kår generelt og kvinners stilling ved hoffet på de tidspunktene disse fortellingene kommer fra. Leser vi *bak teksten*, ser vi fort at det ikke nødvendigvis var stor hjelp i å være prinsesse i møte med gjeldende samfunnsstrukturer. Også kvinner ved hoffet levde utsatte liv med tvangsgifting og bruderov, trusler om voldtekt, konkurranse med andre kvinner og skilsmisse om de ikke fødte sønner. Kongsdøtre kunne både da og senere i historien være kapital som kunne giftes bort for å danne politiske og økonomiske allianser.²

I bibeltekstene kan vi lese fortellingene om Batseba som ble urettmessig røvet fra sin mann og betraktet som kongens eiendom, og Ester som erstattet dronning Vashti som Xerxes' hustru etter det vi i dag ville ha kalt en audition eller skjønnhetskonkurranse. Kvinnene i disse fortellingene ble utsatt for og måtte utsette seg for overgrep og ydmykelser for å bli tilkjent den plassen de hadde. Samtidig er fortellinger som dette helt riktig *også* fortellinger om vågemot, lojalitet, tillit og samarbeid. Men de mørkere sidene ved historiene mangler helt i prinsessebokas

2 Fiksjonsserien *Game of Thrones*, som mange konfirmanter vi kjenner til, portretterer et samfunn der kvinnerollene hadde en slik funksjon. Samtidig portretterer den flere sterke kvinneskikkelser. Den kan med fordel brukes i læringssituasjoner som eksempel på kompleksiteten i kvinners status og roller.

Matthias Stom: *Sarah leads Hagar to Abraham* (1637/1639). Kilde: Wikimedia commons

framstillinger, og kvinneskikkelsene flates ut som forbilledlige dydsmønstre. Moralen er: Snille og lydlige småpiker som stoler på Gud vil lykkes i livet, for å vri på Saxegaards funn knyttet til framstilling av gutter i barnebibler.

De *ekte* bibelprinsessene var ikke nødvendigvis i den kategorien. De spiller viktige roller i narrativer som både er dramatiske og spennende. Faraos datter som redder Moses og dronning Ester framstår i tekstene som både lure og modige. Jesabel, dronningen til den beryktede kong Akab og datter til kong Etbaal av Sidon blir framstilt som slu, manipulerende, avgudsdyrker og sminkedokke. I Det nye testamente kan vi lese om den kongsdatteren Salome, som danser seg til døperen Johannes hode på et fat, en ugjerning utløst av et maktspill mellom voksne som hun er utlevert til.

I verdenen *foran* teksten møtes tekst og kontekst. Å forstå at historiene og budskapet er uforandret, og at konteksten bare er ny innpakning av et gammelt, uforandret budskap, er hermeneutisk naivt. Det er ikke sann

at bibelfortellingene er uendrede når fellesskapet de formidles i og mediene og estetikken de formidles gjennom er nye. I *Prinsesser i Bibelen* avbildes Sara og Hagar side ved side, like smilende, like trygge og med like stor tillit til Gud, i kjent estetikk. Går vi noen hundre år tilbake i tid, til 1600-tallskunstneren Matthias Stoms bilde av Sara som leder Hagar til Abraham framstår historien som en ganske annen. Unge, halvnakne Hagar ledes til Abraham på brisken i teltet, han enda mer avkledd med kun et teppe over deler av sin nakne gammelmannskropp. Ingen ser på hverandre. Hagar og Abraham ser forbi hverandre og Sara ser på tvers av deres kryssende blikk. Saras gest med hånden mot Abraham impliserer at hun gir bort Hagar. Bildet forteller om en tid hvor mennesker kunne eies og gis bort og der en gammel mann har tilgang på en ung, ung pike. Dette er en verden som er fremmed for de fleste av oss i dag, men Saras smerte over å ikke selv bli mor, kjenner nok mange seg igjen i. Bildene er ikke bare beholdere eller dekorative illustrasjoner, men

medskapere av fortellingen: De medierer noe mer og annet enn det vi kan si med skrift- eller talespråk. Å bruke ulike bilder komparativt i læringssituasjoner – for eksempel de jeg her har vist – kan gjøre barn og ungdom oppmerksomme på fortellingenes liv *foran* teksten og at det bildene gjør med oss stadig medskaper og nyskaper fortellingene på ulike vis.

BIBELPRINSESSER I

LÆRINGSTEORETISK LYS

Norsk religionspedagogisk forskning knyttet til ulike former for kirkepraksis har gjennom LETRA-prosjektet på Det teologiske menighetsfakultet fokusert på tre metaforer for læring. Tilegnelse er en av disse. Deltakelse og kunnskaping/ kunnskapsdannelse er de to andre (se for eksempel Afdal 2013). Nettopp i denne forskningen har refleksjon over bruken av medierende artefakter eller "tools and symbols" stått sentralt. Jeg vil derfor kort referere til hovedtrekkene i LETRA-prosjektets teoretiske tilnærming.

Læring som forstått som *tilegnelse* assosieres gjerne med det individuelle og kognitive, med et tilhørende statisk syn på kunnskap, på det som skal læres. Læringsmetaforen *deltakelse* utfordrer dette akontekstuelle og individuelle synet på læring, og vektlegger artefaktenes konstituerende betydning i læringsprosessen. Denne er med andre ord mer kontekstbevisst enn den første metaforen, men kritiseres ofte for å være for intra-kontekstuell. Det vil si at den bare retter blikket mot ett av læringsfelleskapene den enkelte deltar i, i vår sammenheng vil det være nærliggende å bruke kirke som eksempel. Den tredje læringsmodellen beskriver læring som forhandling eller kunnskaping/kunnskapsdannelse og vektlegger læring som noe som skjer både innenfor, men og ikke minst i inter-

aksjonsflatene mellom ulike fellesskap eller aktivitetssystemer. Mer enn å framholde en enkelt læringsmetafor som et ideal, gir denne forskningen redskaper til å analysere og gjenkjenne læring i praksis og læringsdiskurser. Slik kan den også være en hjelp i planlegging av læringsaktiviteter og skape bevissthet om hva slags læring man i sin praksis ønsker å legge til rette for eller faktisk legger til rette for.

Å arbeide med bibelfortellinger sammen med barn og unge er i seg selv en deltagende praksis hvor mester- og læringsmetaforer er lette å gripe til: Menighetspedagog, prest eller kateket er ekspertene og navene i den kirkelige lesepraksisen. Dette navet har en sentripetal tiltrekningskraft: Målet for den lærende er å bli like gode praktikere som disse. Afset 2011 peker på viktigheten av fag- og sjangerkunnskap i slike lesepraksiser, og viser hvordan noen deltagende praksiser kan åpne og andre deltagende praksiser kan lukke teksten.

Samtidig trenger vi ofte "tilegnelseskunnskap" *bak teksten* for nettopp å åpne teksten og legge til rette for forhandling og kunnskapsdannelse. Et eksempel på dette ser vi i fortellingen om den barmhjertige samaritan. For at denne fortellingen skal komme til sin rett er det nødvendig å tilegne seg informasjon om stedet handlingen i denne lignelsen foregår på, om hva det ville si å være en samaritan og hva en prest og en levitts oppgave i tempelet var. Om menighetspedagogen spør ungdommene hva de husker etter at hun har formidlet dette, vil antakelig svarene på hva en samaritan, Jerusalem, en prest og en levitt var være relativt stabile. Det er både greit og naturlig, selv om forskningens svar på samme spørsmål nok vil være noe mer komplekse. Samtidig er det viktig at svaret på hva denne fortellingen kan bety foran teksten ikke utelukkende låses av eller til den lesepraksisen den er en del av, nemlig den kirkelige. Nettopp

her kan det, i interaksjonsflatene mellom kirkepraksis og barn og unges livsverdener, forhandles og kunnskapes foran teksten.

"Prinsessene" i *Prinsesser i Bibelen* beskrives ut i fra egenskaper og dygder som mot, lydighet, tålmodighet, snillhet, gjestfrihet, respektfullhet og visdom og så videre. Alt godt man kan tenke seg, med andre ord: Alle er moralske heltinner og trosheltinner, hver på sitt vis. Hver fortelling innledes med en parafase over dialogen mellom Snehvits onde stemor og trollspeilet. Men her er det leseren som spør og Gud som svarer: "For lenge siden, før du ble til, var Eva den første prinsessen så snill" (!). Mye har vært sagt om vår mytiske stammor, men "snill" er et adjektiv jeg aldri har hørt brukt om henne før. (Skulle jeg ha valgt rim, hadde det vel ut i fra lesninger både i og foran teksten vært mer naturlig å velge "vill").

Etter hver fortelling, der "prinsessene" er fortellerperson, er det et bibelvers og en side med kontroll- og refleksjonsspørsmål som det er meningen at den voksne som leser for barnet skal lede, samt tips til videre bibellesning. Etter fortellingen om Rebekka lyder "Prinsessenes spørsmål" som følger: "Hvorfor tror du at Rebekka ga vann til tjeneren og kamelene hans? Hva kan du gjøre for å hjelpe andre? Les Galaterbrevet 5:13. Hva forteller dette verset oss om å hjelpe andre?" (Waldemar og Waldemar 2014:16)

I pedagogikken kalles bruken av kontrollspørsmål for IRF-dialog (forkortelsen står for *Initiation, Follow Up, Response*). I sin Vygotsky-inspirerte analyse av trosopplæring i Den norske kirke viser Johnsen 2012 hvordan det i forskningen er uenighet om hvor godt IRF-dialog fremmer læring. Blant den mest kritiske i norsk kontekst er Olga Dysthe, som mener at kunnskap på dette viset reduseres til å reproducere og teste det som allerede

eksisterer. Oppgaven til den som spørres blir å fylle ut tomme hull i framstillingen til den som spør (Johnsen 2012:148).

Dysthe er sterkt inspirert av James Wertsch, som mener at IRF-dialog både skaper og vedlikeholder maktrelasjoner uten å ha en vesentlig funksjon i barns læring, fordi elevene ikke gis det Wertsch kaller "serious and epistemic roles". Denne formen for interaksjon bruker altså i liten grad respons fra elevene som startpunkt for en utvidet resonnering og diskusjon (Johnsen 2012:148). Interaksjonen er derfor bare tilsynelatende dialogisk, men i realiteten monologisk: Den som spør har fasiten, og kunnskap skal reproduseres og testes. Nå er ikke alle spørsmålene i *Prinsesser for bibelen* rene IRF-spørsmål: Vi finner både rene IRF-spørsmål som "Hva var den ene regel en Gud ga til Adam og Eva?" og spørsmål der leser i større grad utfordres til å tenke etter. "Hvorfor tror du at Rebekka ga..." kan på sitt beste åpne for refleksjon i interaksjon mellom tekst og erfaring på enn annen måte enn følgende mer rendyrkede IRF-formulering: "Hvorfor ga Rebekka vann...?" Likevel mener jeg at spørsmålsopplegget som helhet er så (bibel)tekstinternt at det rammes av innvendingene mot IRF-spørsmål: Den lærende gis i liten grad en seriøs og epistemisk rolle i denne boka. Svarene er alltid å finne i tekstene og tekstene skal anvendes på praksis.

Nå mener andre forskere at en slik kritikk er IRF-dialog er noe unyansert, og andre igjen har pekt på at IRF-dialog både er særlig egnet til og nødvendig hvis det dreier seg om faktaorientert læring (Johnsen 2012:151). Det er Johnsen enig i, men hun mener likevel at en slik tilnærming er mindre bærekraftig og lite egnet til å reise religiøse og eksistensielle spørsmål. Hun spør om det innenfor dagens trosopplæring foreligger en pedagogisk diskurs som gir forrang til faktaorien-

terte spørsmål, og som bidrar til å avgrense barn og unges læring fra deres egne livserfaringer (Johnsen 2012:160).

Både i Johnsens analyse av en trosopp-læringssituasjon og i evalueringsforskningen på trosopplæringsreformen pekes det på at bibeltekster som formidles i trosopplæringen ofte blir stående ukommentert (Johnsen 2012: 140). I "Prinsesser i Bibelen" legges det opp til det motsatte, og det er også et problem: I akkurat den IRF-dialogen som boka legger opp til, ser det ut til å ligge et ønske om et møte mellom barnas livserfaringer og bibelfortellingene, men i en enveisbevegelse: Tekstene skal få konsekvenser for barnet liv, identitet og selvforståelse, men ikke omvendt. Gjennom trosopplæringens ukommenterte formidling av bibeltekster og boka vi analyserer har vi altså for oss læringssituasjoner, konkrete eller intenderte, som enten *lar være* å forholde seg til møtet mellom bibeltekst og livserfaringer, eller som hevder at møtet mellom bibeltekster og livserfaringer vil føre til *bestemte, forutsigbare resultater*. Enten reises ikke tekstenes religiøse og eksistensielle spørsmål, eller de låses, jf. det Afset sier om Jonafortellingen.

På svært ulikt vis og med ulike forutsetninger faller disse to tilfellene inn under det kan vi med Johnsen (med henvisning til Mortimer og Scott, Mercer og Littleton) kan kalle "interaktiv-autoritativ kommunikasjon", svaret er definert på forhånd (Johnsen 2012:159). Forskjellen er at i det første tilfellet, altså i en trosopplæring som ikke tar ansvar for møtet mellom bibeltekst eller livserfaringer, kan dialogformen faktisk være legitim og til og med nyttig dersom det er snakk om å undersøke at barna husker fortellingene de har hørt eller hva de ulike gjenstandene i kirkerommet brukes til (selv om de fortsatt er et problem dersom det i tillegg *ikke* tas fatt

i tekstenes religiøse og eksistensielle betydning). I det andre tilfellet er det motsatt: IRF-strukturert dialog virker mindre formålstjenlig i læringssituasjoner som ønsker å legge til rette for barns religiøse identitetskonstruksjon, sier Johnsen (Johnsen 2008:159).

I forlengelse av Ramsfjell 2011, som jeg nevnt innledningsvis, kan vi spørre: Hvilke barn og hvilke voksne finner vi i *Prinsesser i bibelen*? De har nok mer fellestrekk med de vi finner hos de Vries enn de vi finner hos Møllehave. Den implisitte voksne leseren i denne boka synes å være en som er inkulturert i kristen tro og tradisjon og godt kjent med Bibelen. Den implisitte unge leseren synes å være jentebarn i førskolealder eller kanskje også tidlig småskolealder (etter min erfaring synes rosafarge og prinsesseestetikk å være ut i jentekulturen etter den alderen). Videre synes det å bli tatt for gitt at denne jenta i utgangspunktet er inkulturert i det at det er viktig å lese, lære og bry seg om det som står i Bibelen. Denne boka framstår altså ikke en misjonsbok, men en bok for de som allerede er innenfor. Grunnet til at jeg tenker dette er for det første at kontroll/refleksjonsspørsmålene er formulert som om svaret er å finne i fortellingen og dens anvendelse på leserens liv og erfaring, ikke omvendt. Det legges altså opp til et møte mellom erfaringer og fortelling, men i utgangspunktet synes forestillingen om dette møtet å være en deduktiv bevegelse fra fortelling til erfaring.

Forlag/utgiver ser nettopp ut til å ønske at boka *Prinsesser i Bibelen* skal legge til rette for barns religiøse identitetskonstruksjon, men velger altså en vei som etter min mening er mindre formålstjenlig i så henseende. Deres markedsføring av boka der de lover at leseren vil "lære å elske Gud og hans ord" og "finne meningen i livet som Guds lille prinsesse" tyder på noen ganske bestemte forestillinger

om hvordan god religiøs læring og kristen identitetsdannelse foregår: Ved tilegning av et bestemt fortellingsutvalg, samtalt om gjennom en bestemt metode, loves et bestemt resultat. Det er nesten som et ekko av de mest parodiske nåtidige framstillingene av tidligere tiders katekismeundervisning som lovet lykke på jord og salighet i himmelen gjennom tilegnelse av et bestemt læringsinnhold. Denne boka er ikke alene om det i dag, men den er et veldig godt eksempel på sjangeren. Men selv om boka og markedsføringen av den målbærer en læringsforståelse som heller mot tilegnelse, trenger likevel ikke resultatet å være slik når barn og voksne deler og snakker om fortellingene i boka eller lignende bøker. I alle fall ikke dersom den voksne er åpen for å ta barns kritiske, undrende og kanskje også indignerte spørsmål til teksten på alvor og slippe kontrollen og utforske historiene sammen med barnet.

Johnsen 2012 hevder, etter min mening med rette, at det skjer mye spennende læring når hverdagens artefakter hentes inn i læringsaktiviteter knyttet til kristen tro. Da oppstår det ny mening. Men Johnsen drøfter ikke kriterier for hvilke artefakter som bør brukes og hvordan de bør brukes. Mange artefakter i barns hverdag er som sagt preget av prinsesseestetikken. På sosiale medier kaller mødre døtrene sine for prinser og prinsesser over en lav sko. Riktignok stønner andre mødre (og fedre!) over det de kaller rosahelvete og den kjønnssegregering av både leker og barneklær som handelsstanden byr oss på. Nettopp et eksempel som prinsesseboka viser oss at det ikke er likegyldig hvilke hverdagsartefakter som hentes inn og hvordan de brukes: Her har både formidlere og kommersielle aktører et etisk ansvar. Samtidig er det viktig å huske at også artefakter som i utgangspunktet provoserer oss, kan skape spennende læring.

OPPSUMMERING OG UTBLIKK

Det er interessant at de forskningsbidragene knyttet til bibelfortellinger og trosopplæring jeg har funnet og brukt i denne artikkelen først og fremst tematiserer fortellinger fra Det gamle testamente og er skrevet av fagfolk på GT. Dette kan ha mange grunner, og noen av disse kan være at Det gamle testamente både byr på mer dramatiske fortellinger og mer utfordrende gudsbilder og kjønnsforståelser enn fortellinger fra Det nye testamente. Likedan kan måten de legges til rette på i et frelseshistorisk perspektiv problematiseres, noe Saxegaard 2009 gjør. Likevel er det grunn til å etterlyse lignende innspill fra nytestamentlig og systematisk-teologisk hold.

Det er riktignok utgitt flere solide fag/forskningsbaserte læringsressurser med ansatte i kirkelig undervisning som målgruppe. Her kan nevnes Skippervold 2013, Kristin Gunleiksruds *Bibelfortellinger* med tilhørende ressurshefte (begge på IKO-forlaget) og Kristin Moen Saxegaard /Eirin Hoel Hauges *Fortell dine barn. bibelkunnskap for trosopplærere* (Verbum 2012). Den siste er *Tidslinjen*, et helhetlig formidlingskonsept med både fortellinger og metodeopplegg (Verbum 2015, se tidslinjen.bibel.no). Didaktikken i sistnevnte opplegg er utprøvd i et aksjonsforskningsperspektiv, se Håkonseth 2015 hvor forfatteren har utviklet en bibeldidaktikk som han har kalt *den bibeldidaktiske livstolkningsmodellen*. Håkonseth 2015 holder likevel fram behovet for analyse av slike didaktiske modeller i bruk. Han peker også på behovet for å drøfte forholdet mellom teologiske målsetninger og pedagogiske delmål i trosopplæringen. Jeg ser forslaget til Saxegaard 2009 om å legge fra seg den frelseshistoriske meta-modellen som et mulig innspill til en drøfting av dette slaget.

Prinsesser i Bibelen må ses på som en del av det mangfoldet i tolkningsposisjoner i barnebibellandskapet som Moss 2013 viser oss, og dette mangfoldet er som sagt både normalt og legitimt. Men den enkelte posisjon må tåle å utsettes for kritikk og innspill, være ærlig på sin agenda og vise at den er velbegrunnet. Jeg har nå vist ved en rekke eksempler hvordan boka *Prinsesser i Bibelen* formidler bestemte, problematiske forestillinger både om kjønn og læring. Men jeg har også vist hvordan den bærer i seg teologiske ambivalenser. Ikke uventet er en av observasjonene at boka mål-bærer relativt stereotype kjønnskategorier og en forenklet moral: Snille og lydlige jenter som stoler på Gud vil lykkes i livet. Dette er ikke unikt for denne boka. Snarere er dette symptomatisk i bibelbøker for barn. Denne type forenkling og moralisering finner vi nemlig mye av i barnebibelsjangeren generelt, jf. både Saxegaard 2009, Afset 2011 og ikke minst Ramsfjell 2011. Men interessant nok gjelder dette også gutter, slik Saxegaard 2009 viser. Målet for moralpedagogikken er likevel fortsatt kjønn og ligner fortsatt veldig på den gamle barnesangen hvor jentene vil ligne gode og sanne Rut og guttene modige Daniel.

Afset 2011 problematiserer og utfordrer det faktum at disse tekstene først og fremst blir tillagt en forbilde- og ikke speilbildefunksjon. En speilbildebruk av slike tekster vil trolig i større grad kunne åpne for forhandlinger og kunnskapsdannelse i læringspraksiser med barn og ungdom. Læring skjer ikke bare gjennom å la barn møte forbilder, men også speilbilder og motbilder. Og hvorfor skal vi arbeide med Bibelen i trosopplæringen? Er det bare for å sosialisere barn og unge moralsk eller gi dem innblikk i kulturarven vår?

I Den norske kirkes formelle plan for trosopplæring *Gud gir, vi deler* omtales Bibelen

på et relativt generelt nivå. Bibelen knyttes til kirkepraksis og kulturarv (side 9), og det sies at vi blir kjent med Bibelen gjennom å bruke den (side 10). Biblene omtales både i tilknytning bibelkurs og som kilde for kristen tro (side 14). Et godt bibelkurs vil både gi kunnskap om Bibelen, øvelse i å bruke den og språk til å reflektere over eget liv, sies det her. Det snakkes om "den store fortellingen" i Bibelen (side 26) og kjernetekstene i trosopplæringen listes opp i et eget vedlegg (side 40). "Evangeliet" er et ord som knapt nevnes i denne planen, kun i tilknytning til sammenhengen med "kamp for rettferdighet" (side 31) – altså nevnes "evangeliet" kun med moralske konnotasjoner.

Når vi nå nærmer oss markeringen av 500-årsdagen for startskuddet for reformasjonen, er det grunn til å sette spørsmålsteget ved hvordan Bibelen omtales (og kanskje mer hvordan evangeliet *ikke* omtales) i trosopplæringsplanen. Hvilke ideer eller diskurser dette er uttrykk for gir ikke denne teksten rom for å drøfte, men jeg våger meg på å si at både naivistisk hermeneutikk og hardcore biblisme er fraværende – uten å dermed ha blitt erstattet med noe mer gjennomtenkt og gjennomformulert. Vi finner spor av både frelseshistoriske perspektiver, literacy-perspektiver, frigjøringssteologiske perspektiver og kulturarvperspektiver. Spørsmålet om hvorvidt noe i Bibelen er viktigere enn andre ting i Bibelen, hva dette i så fall er og hvorfor det er slik, stilles imidlertid i liten grad i læreplanen. Hvorvidt disse spørsmålene faktisk har en plass i den oppfattede, operasjonaliserte og erfarte (jf. kategoriene i Engelsen 2015) læreplanen vet vi foreløpig ikke så mye om.

Et forskningsarbeid knyttet til reformasjonen og Bibelen som tross sin alder fortsatt kan være viktig er Inge Lønnings doktorav-

handling fra 1971 *Kanon im Kanon*. Her blir spørsmålet om hva det betyr at bibelen er norm for kirken blir drøftet blant annet i lys av Martin Luthers tekster. Her sies det at det avgjørende er at kanon verken kan forstås uavhengig av eller identisk med Det nye testamentet, men som *evangelium*, Guds frelsende og frigjørende handling her og nå. I dette perspektivet er det altså ikke bare viktig hva tekstene sier, men hvordan vi bruker dem (jf. Christoffersen 2013). En lignende forståelse, med vekt på bibelbruk framfor et på forhånd gitt bibelsyn, finner vi bl.a. spor av i andre kirkelige dokumenter, for eksempel i kapittel 5 i bispemøtets utredning *Sammen. Samliv og samlivsordninger i et kirkelig perspektiv*. (<https://kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2014/dokumenter/rapporter/sammen-2013-hele-ny-low.pdf>). Hvis Den norske kirke i lys av reformasjonsmarkeringen finner det naturlig å tenke igjennom hva den vil med Bibelen i trosopplæringen, kan nettopp spørsmålet om hva *evangeliet* er være et sted å starte samtalen. Bibelforskningens økende fokus ikke bare på tekstenes historie og bakgrunn, men også på deres bruk og virkningshistorie er også viktig i denne sammenheng.

Som en følge av trosopplæringsreformen i Den norske kirke har det kommet mye ny forskning på bibelformidling for barn og unge. Jeg har vist hvordan denne forskningen gir relevante analysegrep i møte med konkrete læremidler og praksiser. Det er imidlertid fortsatt stort behov for både empirisk, teologisk og pedagogisk forskning på Bibelen i læringspraksiser med barn og ungdom, ikke minst med utgangspunkt i spørsmålet om tekstenes bruk og mening.

LITTERATUR

- Afdal, Geir. 2013. *Religion som bevegelse. Læring, kunnskap og mediering*. Oslo: Universitetsforlaget
- Afset, Bente. 2011. "Jona som forbilde, karikatur eller speilbilde. Jonafortellingen i trosopplæringen". *Prismet* 3/2011
- Dalevi, Søren. 2007. *Gud som haver barnen kär? Barnsyn, gudsbild och Jesusbild i Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder*. Stockholm: Verbum
- Bispemøtet. 2011. *Sammen. Samliv og samlivsordninger i et kirkelig perspektiv*. Oslo: Den norske kirke
- Christoffersen, Svein Aage. 2013. "Inge Lønning". I: *Norsk biografisk leksikon*. Tilgjengelig på nett 29.02.16 på https://nbl.snl.no/Inge_L%C3%B8nning.
- Engelsen, Britt Ulstrup. 2015. *Kan læring planlegges*. Oslo: Gyldendal
- Gunleiksrud, Kristin. 2011. *Bibelfortellinger*. Oslo: IKO-Forlaget
- Gunleiksrud, Kristin (red.). 2011. *Bibelfortellinger: metode og formidling*. Oslo: IKO-Forlaget
- Håkonseth, Asbjørn. 2015. *Utprøving av Tidslinjen – den store fortellingen i Bibelen. Aksjonsforskning for et bibeldidaktisk redskap i trosopplæringen*. Masteroppgave i kirkelig undervisning. Oslo: Det teologiske menighetfakultet.
- Johnsen, Elisabeth Tveito. 2012. "Hvordan medierer undervisningspreget trosopplæring kristen tro og tradisjon? – En Vygotskij-inspirert analyse av læringssituasjoner i Den norske kirkes trosopplæring" i *Teologisk tidsskrift* 2/2012.
- Johnsen, Elisabeth Tveito. 2014. *Religiøs læring i sosiale praksiser. En etnografisk studie av mediering, identifisering og forhandlingsprosesser i Den norske kirke*. Avhandling til PhD-graden i teologi. Oslo: Universitetet i Oslo

- Jensen, Roger. 2008. "Ordning vs. skapelse. Noen premisser for en teologisk tale om Gud som Skaper i samtiden". I: *St.Sunniva* 4/2008.
- Kartzow, Marianne. 2008. "Trosopplæring, bibelbruk og "gender-bending"". I: *St.Sunniva* 4/2008
- Løland, Hanne. 2005. "Kvinne og kjønnsforskning i studiefaget Det gamle testamente med et sideblikk til Det nye testamente". *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 4/2005.
- Moss, Sara Elisabeth Skreppedal. 2013. *Fra Biblia Hebraica Quinta til Barnas bibel – fem barnebiblers lesning av skapelsesberetningene i Genesis*. Fordypningsoppgave i teologi. Oslo: Universitetet i Oslo
- Ramsfjell, Astrid. 2011. *Barnet i teksten. Leserollle og barndomskonstruksjon i forkynnende fortellinger for barn*. Oslo: IKO-Forlaget
- Ricoeur, Paul. 1991. *From text to action. Essays in hermeneutics* (bind. II). Evanston, IL: Northwestern University Press
- Saxegaard, Kristin Moen. 2009. Når Gud angreir - nesten : gammeltestamentlige fortellinger fremstilt i norske barnebibler. *Prismet* 2/2009
- Skippervold, Petter. 2013. *Fenomenet Bibelen*. Oslo: IKO-forlaget.
- Waldemar, Jarle og Waldemar, Karina. 2014. *Prinsesser i Bibelen*. Oslo: Hermon forlag.
- Aasgaard, Reidar. 2013. "Brødre, søstre eller søsken? Kjønn som utfordring i oversettelse av Det nye testamentet". I: Årstein Justnes, Hallvard Hagelia & Tor Vegge (red.). 2013. *Ny bibel, nye perspektiver. Grunntekster, oversettelse og teologi*. Kristiansand: Portal forlag