



VITENSKAPELIG  
HØYSKOLE  
Norwegian School of  
Theology, Religion and Society

# Jeg er Bilha, jeg er Silpa, jeg er Dina.

Et bidrag til en gammeltestamentlig, feministisk bibelteologi om seksuell vold mot kvinner, med utgangspunkt i en retorisk-kritisk analyse av Genesis 29,31-30,13 og 34, med særlig fokus på kjønn, sosial status, etnisitet, skam og tap av ære.



**Kaja Burhol Austad**

Veileder

Professor dr Kristin Joachimsen

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5060: Masteroppgave i profesjonsstudiet i teologi 50 ECTS, vår og høst 2019

Antall ord: 28838





## FORORD

Høsten 2018 leste jeg Anne Bitsch sin bok *Brev til en ufødt datter*. Bitsch skriver til en datter hun aldri fikk om det å være kvinne. Hun skriver om kroppslig sårbarhet, seksuelle overgrep, og voldtekter. Hun forteller om kvinnene som sitter igjen med skammen. Om søvnløse netter, lute rygger, angst og klamme hender. Om saker som aldri kommer til retten, og voldtektsmenn som ikke blir dømt.

Var det virkelig så vanskelig å få dømt en voldtekt?

Plutselig ble det klart for meg at dette ikke bare var et kvinneproblem, men et samfunnsproblem. Jeg fant ut at bibelen inneholdt tekster som bar med seg lignende erfaringer, og slik ble en master til.

Det har vært givende å jobbe teologisk med tema som opptar meg så mye, og det har vært fint å få komme med noen forslag om en litt annerledes vei. Om ikke annet, for min egen del.

Det er mange som fortjener en takk:

Takk til veilederen min, Kristin Joachimsen. Uten deg hadde dette aldri blitt noe av!

Takk til Pappa og Marte som har lest korrektur.

Takk til Mamma og Millie for at deres heiarop aldri har vært langt unna i gruppechatten.

Takk til Ole Gustav for alle gode lunsjer dette året. De har vært et etterlengtet masterfritt fristed!

Takk til alle de andre fine menneskene i livet mitt. Jeg vet at jeg er heldig.

Takk til Jacob for at du har trodd at jeg kan få dette til, heiet på meg, og oppmuntret meg. Jeg elsker deg.

## Sammendrag

Denne oppgaven har som mål å komme med et bidrag til en gammeltestamentlig, feministisk bibelteologi om seksuell vold mot kvinner. Det bibelteologiske bidraget tar utgangspunkt i en retorisk analyse av Genesis 29,31-30,13, og 34, og legger særlig vekt på hvilken rolle kjønn, sosial status, etnisitet, skam og tap av ære spiller i utøvelsen av seksuell vold, og hvordan den omtales etterpå. Arbeidet er bibelteologisk og arbeider ut fra retorisk-kritisk metode.

Oppgaven har to hovedfiguranter: *Walter Brueggemann* og *Phyllis Tribe*, som begge arbeider ut fra denne metoden. Brueggemann representerer en ekklesiologisk orientering, mens Tribe en feministisk orientering. Begge er viktige i mitt arbeide.

Oppgaven består av en innledning og et metodekapittel der jeg presenterer måten jeg vil arbeide på. I kapittelet som følger gjør jeg en retorisk analyse av bibeltekstene, med fokus på sosial status, etnisitet, skam og tap av ære. Det kommer frem at alle disse elementene sentrale i utøvelsen av seksuell vold mot kvinner, og i hvordan den omtales etterpå. Funnene fra analysen er premissleverandører for mitt gammeltestamentlige, feministiske bibelteologiske bidrag om seksuell vold mot kvinner. De drøftes opp mot dagsaktuelle og ekklesiologiske perspektiver. Dette skal bidra til å belyse likhetstrekk mellom kvinnene i tekstene sine opplevelser, og kvinner som utsettes for voldtekt i dag sine opplevelser, og til å definere kirken inn i problemstillingen. Avslutningsvis drøfter jeg hvordan dette angår kirken og kommer med et forslag til hvordan kirken kan forvalte disse tekstene på en sån måte at de fungerer som et springbrett å snakke teologisk om seksuell vold mot kvinner.

# Innholdsfortegnelse

1. Innledning .....	1
1.1    Bakgrunn, tema og avgrensning .....	1
1.2    Fremgangsmåte .....	3
1.3    Hvorfor bibelteologi? .....	3
1.3.1    Bibelteologiens metodemangfold .....	4
1.3.2    Nye tekstorienterte metoder .....	5
1.3.3    Avsluttende perspektiver .....	6
1.4    Tekstomfang .....	7
1.4.1    Hvordan er disse tekstene tematisert av andre? .....	7
1.4.2    Hvilke andre tekster finnes om dette? .....	8
1.5    Forskningspørsmål .....	9
2    Metode .....	9
2.1    Retorisk-kritisk metode .....	10
2.1.1.1    Hvem bruker Retorisk-kritisk metode? .....	10
2.1.1.2    En utdatert metode? .....	11
2.2    Walter Brueggemann og Phyllis Tribble .....	12
2.2.1    Walter Brueggemann .....	12
2.2.1.1    Testimony, Dispute and Advocacy .....	13
2.2.1.2    Elementer til en metode .....	14
2.2.2    Phyllis Tribble .....	14
2.2.2.1    Et eksempel på Tribble sitt arbeide .....	15
2.2.2.2    Guidelines for the beginning .....	16
2.2.2.3    Avsluttende kommentarer .....	18
2.3    Veien videre – min metode .....	18

2.4	Avsluttende perspektiver .....	20
3	Retorisk analyse av Gen 29, 31-30,13 og Gen 34, 1-31 .....	21
3.1	Bilha og Silpa (Gen 29:31 – 30: 14) .....	22
3.1.1	Analyse av tekstens indre struktur.....	22
3.1.1.1	Inndeling av vers .....	22
3.1.1.2	Gjennomgang av språklige merknader .....	23
3.1.2	Analyse av tekstens ytre form.....	27
3.1.2.1	Karakterer i fortellingen.....	27
3.1.2.2	Kontekst .....	29
3.1.2.3	Samtaler .....	31
3.1.2.4	Taushet og monolog .....	32
3.1.2.5	Struktur i fortellingen som helhet.....	32
3.1.2.6	Utvikling av plot.....	33
3.1.3	Avsluttende kommentarer .....	34
3.2	Dina (Gen 34, 1-31) .....	35
3.2.1	Analyse av tekstens indre struktur.....	35
3.2.1.1	Inndeling av vers .....	35
3.2.1.2	Gjennomgang av språklige merknader .....	35
3.2.2	Analyse av tekstens ytre form.....	42
3.2.2.1	Karakterer i fortellingen.....	42
3.2.2.2	Kontekst .....	43
3.2.2.3	Samtaler .....	46
3.2.2.4	Struktur i fortellingen som helhet.....	47
3.2.2.5	Utvikling av plot.....	47
3.2.3	Avsluttende kommentarer .....	48
4	Et bibelteologisk bidrag .....	49
4.1	Innledning.....	49

4.1.1	Funn fra analyse .....	49
4.1.2	Fremgangsmåte .....	50
4.2	Grunnlag for bibelteologisk bidrag .....	51
4.2.1	Premisser for min bibelteologi .....	51
4.2.1.1	Brueggeman og Tribble .....	51
4.2.1.2	Bibelen som religiøs og autorativ bok .....	52
4.2.1.3	Min definisjon av et bibelteologisk bidrag .....	54
4.2.2	Voldtektsbegrepet: En drøfting og avklaring for videre arbeid .....	55
4.2.2.1	Var det egentlig en voldtekt? .....	55
4.2.2.2	Hva er voldtekt, og hvem er utsatt for det? .....	55
4.2.2.3	Hvordan voldtekter kan se ulike ut .....	56
4.2.2.4	Rape culture, rape myths og seksuelt medborgerskap .....	57
4.2.2.5	Oppsummering – veien videre .....	58
4.2.3	Teologisk forankring av kirkens engasjement .....	58
4.2.3.1	Rettferdighet som grunnleggende teologisk premiss .....	59
4.2.3.2	YHWH sin stillhet – Et brudd med kirkens teologi .....	60
4.2.3.3	Kirkelige ressurser .....	60
4.2.4	Oppsummering .....	61
4.3	Utlekking av funn fra analyse og anvendelse av dagsaktuelle perspektiver og kirkelige dokumenter .....	62
4.3.1	Kjønn som sentralt i utøvelse av seksuell vold mot kvinner .....	62
4.3.1.1	Perspektiver fra analysen og statistikker fra dagens situasjon .....	62
4.3.1.2	Rettferdighet mellom kjønn et kirkelig anliggende? .....	63
4.3.2	Sosial status og etnisitet .....	64
4.3.2.1	Bilha og Silpa sin sosiale status .....	65
4.3.2.2	Etnisitet som rettferdiggjørende .....	65

4.3.3	Mistenkliggjøring og fortielse av kvinners opplevelser .....	66
4.3.3.1	Et utblikk til dagens samfunn– En retorisk reise? .....	67
4.3.3.2	Rettsikkerhet og rettferdighet for alle – Et kirkelig anliggende?.....	69
4.3.4	Oppsummering – To fortellinger som beretter om sentrale opplevelser i kvinners liv.	69
4.4	Forvaltning av disse fortellingene: Kompleksitet, gjenkjennelse og en stemme.....	70
4.4.1	Språkliggjøring: Tematisere og kritisere .....	70
4.4.1.1	Gjenkjennelse som verktøy .....	71
4.4.1.2	Kompleksitet som troverdighet .....	72
4.4.2	Å se egen tradisjon som en del av problemet.....	72
4.4.2.1	Perspektiver på kirken sin bibelbruk .....	73
4.4.3	Oppsummering .....	73
4.5	Avsluttende kommentarer.....	74
5	Litteratur.....	75



# 1. Innledning

«Et bidrag til en gammeltestamentlig, feministisk bibelteologi om seksuell vold mot kvinner, med utgangspunkt i en retorisk-kritisk analyse av Genesis 29,31-30,13 og 34, med særlig fokus på kjønn, sosial status, etnisitet, skam og tap av ære.»

## 1.1 Bakgrunn, tema og avgrensning

Denne oppgaven vil søke å komme med et gammeltestamentlig,<sup>1</sup> feministisk<sup>2</sup> bibelteologisk bidrag om seksuell vold mot kvinner. Den vil ta utgangspunkt i en retorisk-kritisk analyse<sup>3</sup> av Genesis 29,31-30,13;34, med særlig fokus på kjønn, sosial status, skam og tap av ære som faktorer i utøvelsen av volden, og synet på den i ettertid. I kjølvannet av #metoo har det blitt tydelig at seksuell vold er et betydelig samfunnsproblem både i Norge og på verdensbasis.<sup>4</sup> Tekstomfanget i denne oppgaven og flere andre bibeltekster viser at dette ikke bare er et moderne problem, men noe som har eksistert over en lang tidsperiode.

Tidligere har tekstene som omhandler denne tematikken i stor grad vært utelatt fra den teologiske diskursen. Unntaket har vært deler av den bibelske kommentarlitteraturen.<sup>5</sup> En omfattende analyse, etiske vurderinger og fortolkninger har i *stor grad* vært fraværende før de siste tiårene. Tabuet rundt seksuell vold har vært fremtredende i alle områder av samfunnet. I nyere tid har tabuet gradvis blitt svakere, og tematikken belyst fra flere hold. Tabuet er langt fra borte, men stadig flere ofre for seksuell vold har funnet sin stemme. Flere av bibeltekstene som omhandler dette temaet har blitt løftet frem, særlig i frigjørings- og feministteologien. Det har vært med på å bidra til økt teologisk diskurs omkring denne tematikken i kirken<sup>6</sup> og

---

<sup>1</sup> Heretter vil jeg omtale *gammeltestamentlig bibelteologi* som *bibelteologi*. Dette gjør jeg for enkelhetens skyld, og betyr ikke at jeg forsøker å skrive en helbibelsk bibelteologi.

<sup>2</sup> Jeg legger til grunn en bred definisjon av feminisme, og anser det for å være kamp for likestilling mellom kjønnene. Dette for å skape et rettferdig samfunn for begge kjønn. Jeg anerkjenner at det ikke bare er kjønn som er av betydning, men også sosiale strukturer. Jeg legger til grunn at kjønnsurettferdighet også rammer menn. I oppgaven skal mitt feministiske perspektiv bidra til å belyse urettferdige strukturer, og løfte frem kvinnestemmer (Holst. *Hva er feminisme?*. 11)

<sup>3</sup> Jeg vil heretter omtale det som *retorisk analyse*, dersom jeg ikke snakker om selve metoden, som jeg fortsatt vil referere til som *retorisk-kritisk analyse*.

<sup>4</sup> Orgeret. «metoo»

<sup>5</sup> Dette vil jeg gi en utredning om av i 1.4

<sup>6</sup> Jeg definerer kirken primært som *Den norske kirke*.

teologien. Dette er en viktig motivasjon for denne oppgaven: Å bidra til økt teologisk diskurs og bevissthet om seksuell vold mot kvinner. Tekstene kan gi språk og rom til å dele erfaringer mange kvinner og menn har. Jeg vil ta utgangspunkt i tekster kun fra Det Gamle testamentet og Genesis. Årsaken til dette vil jeg utdype mer i 1.2.

Seksuell vold rammer begge kjønn både nå og på bibeltekstenes tid.<sup>7</sup> Denne oppgaven vil fokusere på seksuell vold mot *kvinner*. Dette med hensyn til oppgavens omfang, og at det statistisk sett er flest kvinner som er utsatt for seksuell vold.<sup>8</sup> Jeg anser det derfor som mest konstruktivt å fokusere på dette området i mitt videre arbeide. Feministiske perspektiver vil spille en viktig rolle på grunn av mulighetene det gir til å undersøke tekstene på andre premisser enn det som tradisjonelt har vært vanlig. Enhver leser kommer til teksten med en form for forutforståelse. I et samfunn der det både før og nå finnes tunge strukturer som undertrykker kvinner, kan det feministiske perspektivet være et kritisk blikk på det allerede etablerte.<sup>9</sup>

Mitt utvalg av figuranter og arbeidsmetode gjenspeiler mitt feministiske fokus. Den feministiske bibelteologen Phyllis Trible er en av mine hovedfigurenter både i valg av metode, og i arbeid med denne tematikken. Jeg legger Carol Newsom sine uttalelser om den feministiske bibelteologien til grunn for mitt bibelteologiske arbeide. Hun hevder at den denne teologien representerer en kritikk mot tanken om at en holistisk analyse av bibelen er nødvendig for å kunne være et bidrag til bibelteologien.<sup>10</sup> Min hensikt er ikke å fremstille en helhetlig feministisk bibelteologi, men å komme med et feministisk bibelteologisk bidrag om seksuell vold mot kvinner. Min andre hovedfigurant er bibelteologen Walter Brueggemann. Både Trible og Brueggemann er bibelteologer som arbeider ut fra retorisk-kritisk metode.<sup>11, 12</sup> Det som skiller dem er at Trible primært er feministisk orientert, mens Brueggemann er mer ekklesiologisk orientert. Begge disse tingene vil være viktige i arbeidet mitt videre.<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> Hendel, Kronfeld og Pardes. «Gender and sexuality». 77-85

<sup>8</sup> Kripos. Voldtektssituasjonen i Norge 2018. 17

<sup>9</sup> Trible. *God and the rhetoric of sexuality*. 7

<sup>10</sup> Lapsley & Tull. Introduksjon. 6.

<sup>11</sup> Winter. «A conversation with Walter Brueggemann».

<sup>12</sup> Trible. *Rhetorical criticism*.

<sup>13</sup> Videre redegjøring av dette i 2.2

## **1.2 Fremgangsmåte**

Oppgaven vil være firedelt. Den vil begynne med en innledning til tema. I denne delen vil jeg avgrense min problemstilling, gjøre kort rede for hvorfor jeg har valgt bibelteologien som arbeidsmetode og gi en kort innføring om hva som kjennetegner den. Videre vil jeg komme med en begrunnelse for valg av bibeltekster, gjøre rede for hvordan de har blitt tematisert av andre, og nevne hvilke andre tekster som finnes om temaet. Avslutningsvis vil jeg legge frem mine forskningsspørsmål. Disse skal bidra til å konkretisere min problemstilling og gjøre arbeidet mer fruktbart. Deretter vil jeg ha et metodekapittel. Der vil jeg gjøre rede for metoden jeg tar utgangspunkt i, *retorisk kritisk metode*, og drøfte hvorfor jeg anser dette til å være en god metode for mitt arbeid. Videre vil jeg legge frem mine to hovedfiguranter Walter Brueggemann og Phyllis Tribble og hva som kjennetegner dem, før jeg gjør rede for hvilke elementer fra dem jeg vil ta med videre i mitt arbeid. Avslutningsvis i metodekapittelet vil jeg gjøre rede for annet materiale jeg vil bruke i oppgaven.

I kapittelet som følger vil jeg gjøre en retorisk analyse av de valgte bibeltekstene. Jeg vil legge til grunn de metodiske føringer jeg har lagt frem i kapittel to, i tillegg vil jeg være i løpende dialog med sekundærlitteratur, og mine forskningsspørsmål i 1.5. Funnene i analysen være premissleverandører for mitt feministiske bibelteologiske bidrag som følger i kapittel 4. Der vil jeg begynne med å tydeliggjøre min bibelteologiske profil, og deretter drøfte funnene fra min retoriske analyse opp mot dagsaktuelle perspektiver og kirkelige ressurser. Avslutningsvis vil jeg legge frem et forslag til hvordan dette fordrer kirken til å handle, og hvordan de bør forvalte disse tekstene.

## **1.3 Hvorfor bibelteologi?**

Jeg velger en bibelteologisk innfallsvinkel i arbeidet med denne tematikken. Det til tross for at dette er en disiplin få i Norge har fattet særlig interesse for, og at den høster kritikk fra flere hold.<sup>14</sup> Dette valget har flere årsaker. Hovedårsaken er mulighetene for dagsaktualisering som bibelteologiens arbeidsmetode bærer med seg. Den gir mulighet til å arbeide nøye med enkelttekster, samtidig som den stiller spørsmålet om betydning for teologien i dag. En annen årsak er det Christine Helmer i artikkelen *Biblical theology* kaller den *brobyggende*

---

<sup>14</sup> Stordalen. «Gammeltestamentlig teologi anno 2002». 13

*funksjonen* den har mellom teologiske disipliner, og muligheten det gir til å kombinere fra ulike fagdisipliner<sup>15</sup>.

Det har i bibelteologiens historie vært flere retninger både når det gjelder arbeidsmetode og syn på den. Disiplinen kjennetegnes av et stort metodemangfold. Jeg vil ikke gi en omfattende utredning av dette i min oppgave, men anser det som nødvendig med en kort presentasjon med hensikt å etablere eget ståsted videre. Distinksjonene har vært og er i hovedsak mellom det normative og deskriptive, samt synet på historie. Er det slik at bibelteologien beskriver det forfatteren allerede har lagt ned i teksten, eller formuleres det teologi ut fra leserens forståelse av teksten? Hva er det som er grunnlaget for teologien som utledes? Dette har vært en gjentakende spenning gjennom fagets utvikling helt fra begynnelsen. Disse spenningene gjør at faget stadig har vært i bevegelse, og at det stadig utvikles nye måter å arbeide på. Det er dette som gjør bibelteologien både potensielt fruktbar og gjenstand for kritikk. I en tid der de teologiske disiplinene fremstår som fragmenterte, er bibelteologien et eksempel på hvordan det er mulig å bygge bro mellom ulike fagdisipliner.<sup>16</sup> Dette tror jeg kan være fruktbart i en kompleks tematikk som seksuell vold.<sup>17</sup>

### **1.3.1 Bibelteologiens metodemangfold**

Bibelteologiens historie bærer preg av et stort metodemangfold. Det finnes som tidligere nevnt en rekke ulike arbeidsmetoder blant de fremtredende bibelteologene. Jeg vil nå gjøre kort rede for noen av dem. Bibelteologien oppsto på 1700-tallet<sup>18</sup> som en reaksjon på det økte fokuset på rasjonalitet i opplysningstiden.<sup>19</sup> Utviklingen av historisk-kritisk metode og fokuset på objektivitet og prøvbar kunnskap var avgjørende i fremveksten av den. Det er ofte Johan Phillip Gabler som blir trukket frem som bibelteologiens grunnlegger.<sup>20</sup> Han anså fortolkningen av Det gamle testamentet som *historisk* og adskilt fra kirkens dogmer. Arbeidet til Gabler var av normativ karakter, men det var ikke forankret i kirkens autoritet.<sup>21</sup> Det baserte seg på kontekst- og situasjonsbaserte hendelser, og han ønsket å komme med

---

<sup>15</sup> Helmer. *Biblical theology: Bridge over many waters*.

<sup>16</sup> Helmer. «Biblical theology: a bridge over troubled water». 170-171

<sup>17</sup> Hvordan jeg gjør dette vil jeg skrive mer om i mitt metodekapittel.

<sup>18</sup> Det finnes arbeid med bibelteologiske komponenter allerede fra rundt den lutherske reformasjonen.

<sup>19</sup> Helmer. «biblical theology: Bridge over many waters». 169ff.

<sup>20</sup> Ibid 171

<sup>21</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. 13

universelle påstander om teologien som bibelen uttrykte. I nyere tid har Walter Eichrodt, Gerhard Von Rad og Bevard Childs vært viktige aktører innenfor bibelteologien i tillegg til mine to hovedfigurenter Phyllis Tribble og Walter Brueggemann.

Eichrodt publiserte den første gammeltestamentlige bibelteologiske modellen etter den bartianske revolusjonen. Han tok avstand fra den deskriptive og objektive rollen historisk-kritisk metode hadde, og arbeidet med en idé som kunne sammenfatte variasjonene i Israels religiøse uttrykk; Pakten.<sup>22</sup> Gerhard Von Rad kom med den andre store modellen. Hans forankring og grunnlag for å utlede teologi var i tekstene som omtalte Israel før Kongedømmet: tekster fra Hexateuken og fokus på utviklingen av Israel sin tradisjon gjennom tre tekster.<sup>23</sup> Storhetstiden til disse teologene varte frem til 1970-tallet. Denne tiden var preget av en endring i synet på bibelvitenskapelig eksegese, og måten disse teologene arbeidet på ble av mange sett på som utilstrekkelig. Trolig hang dette sammen med den normative forankringen disse teologene hadde.

Omtrent på samme tid gav Bevard Childs ut sin helbibelske bibelteologi som var orientert rundt den bibelske kanon. Han favoriserte en kanonisk lesning i arbeidet med bibelteologien og kritiserte bibelteologien for å ha tatt avstand fra et viktig referansepunkt, nemlig kirken. Kritikken lot ikke vente på seg, og særlig James Barr var en fremtredende kritiker. Det var særlig bibelteologien sitt syn på historien som ble gjenstand for kritikk. Trolig hadde dette sin forklaring i bibelteologiens avstandstaken fra historisk-kritisk metode. Barr kritiserte også måten å jobbe med bibeltekstene for å være for teologisk. Han hevdet at kirken leste for mye teologi inn i tekstene.<sup>24</sup>

### **1.3.2 Nye tekstorienterte metoder**

I etterkant av denne krisen oppsto det økt forvirring rundt metode, og et enda større metodemangfold. To av grenene som vokste frem og ble viktige var sosiologisk metode og retorisk-kritisk metode.<sup>25</sup> Min oppgave er orientert rundt den sistnevnte grenen. Mens historisk-kritisk metode primært er fokusert på verden bak teksten, er retorisk-kritisk metode i

---

<sup>22</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. 27ff.

<sup>23</sup> Deut 26, 5-9, 6, 20-24, og Jos 24, 1-13.

<sup>24</sup> Barton. «James Barr and the future of biblical theology». 267ff.

<sup>25</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. 49-58.

større grad tekst- og leserorientert. Arbeidsmetoden ble først presentert av James Muilenburg, og har siden blitt utviklet av flere. Phyllis Tribble sin arbeidsmetode har sterk forankring i Muilenburg sitt arbeide.<sup>26</sup> Dette vil jeg utdype ytterligere i kapitel to. Også Brueggemann er orientert i denne retningen, men med et mer hermeneutisk fokus. Han er særlig påvirket av Paul Ricour sine refleksjoner vedrørende bibelens karakter. Begrepet *imagination* er sentralt og legger vekt på leseren sin forestillingsevne, og hvilken påvirkning det har på fortolkningen av teksten. Han hevder at mye i tekstene kan ikke forklares og bevises og blir derfor blir dekonstruert i historisk-kritisk metode. Løsningen på dette er leseren sin *imagination*, teksten må leses på sine egne premisser i Israelfolkets virkelighet.<sup>27</sup>

Verden foran teksten tillegges også en avgjørende vekt. Leseren kan skape mening gjennom egne livserfaringer og påvirke fortolkningen på denne måten. Paul Ricour foreslår at fortolkningen skal være et samspill mellom verden i teksten, og verden foran teksten. Der teksten får fortolke livserfaringene våre og motsatt.<sup>28</sup> Dette vil være en viktig del av min oppgave: at teksten får tolke våre livserfaringer, og motsatt. Generelt har fremgangsmåten i bibelteologien endret seg over tid. Der det rett etter krigen i stor grad var helbibelske teologier som ble publiserte er det i nyere tid blitt mer og mer vanlig å publisere teologier om mer bestemte tema.<sup>29</sup> Dette er det jeg vil gjøre i denne oppgaven.

### **1.3.3 Avsluttende perspektiver**

I denne delen har jeg gitt en utredning av bibelteologiens utvikling og kjennetegn. Dette fordi det spiller en avgjørende rolle i mitt metodevalg. Jeg har valgt bibelteologien som arbeidsmetode i denne oppgaven på grunn av muligheten den gir for dagsaktualisering, dens brobyggende natur, og dens ekklesiologiske nedslagsfelt. Jeg vil gi en mer omfattende redegjørelse for min metode i kapitel to. Metodemangfoldet i denne delen viser hvordan bibelteologien er en disiplin i stadig bevegelse. Dette anser jeg for å være en invitasjon, både til å tenke nytt og til å låne fra disipliner som fremstår som informative for problemstillingen

---

<sup>26</sup> Tribble. *Rhetorical criticism*. 25-54

<sup>27</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. 67

<sup>28</sup> Ibid 57-60

<sup>29</sup> Barton. "James Barr and the future of biblical theology". 274

jeg jobber med. Dette er et viktig utgangspunkt i arbeidet videre. Brueggemann og Tribble vil være viktige samtalepartnere i etableringen av egen metode.

## **1.4 Tekstomfang**

Denne oppgaven er basert på en retorisk analyse av to tekster fra Genesis. Den første er fortellingen om Bilha og Silpa og deres rolle som surrogatmødre for Lea og Rakel i Gen 29,31-30,13. Den andre teksten er om Lea sin datter: Dina som blir voldtatt av Sikem i Gen 34. Dette er to tekster fra samme bibelske bok, med samme familie, og de finner sted i omtrent samme tidsperiode. Disse fellestrekkene er en av grunnene til at jeg har valgt disse to tekstene. Det er en relativt bred faglig enighet om at fortellingen om Dina *kan* defineres som voldtekt, selv om det ikke finnes noe ord som kan oversettes til voldtekt i Det gamle testamentet. Fortellingen om Bilha og Silpa er en fortelling som ofte ikke blir belyst, og den blir svært sjelden omtalt som en fortelling med voldtekt eller annen form for seksuell vold. Forskjellen i måten disse fortellingene behandles på er den andre grunnen til at jeg har valgt å arbeide med disse tekstene. I tillegg har kvinnene i de to fortellingene ulik sosial status. Bilha og Silpa er slaver, mens Dina er datteren til Jakob og Lea. Dette er den tredje grunnen til at jeg har valgt nettopp disse to tekstene. Det vil bidra til å sette fokus på hvilken rolle sosial status spiller i utøvelsen av seksuell vold mot kvinner, og omtalen av den etterpå.

### **1.4.1 Hvordan er disse tekstene tematisert av andre?**

Fortellingene behandles ulikt i kommentarlitteraturen.<sup>30</sup> Dette har tildels en naturlig forklaring. Perikopen om Dina handler i hovedsak om henne. Fortellingen om Bilha og Silpa finner sted i en større kontekst der de spiller biroller i en større fortelling. Likevel kan det fremstå som om det er et fravær av kritiske stemmer i spørsmålet om hvordan slaver ble behandlet. Flere av kommentarene fokuserer kun på det redaksjonskritiske. Brueggemann sin kommentar til Genesis fremstår som den mest kritiske mot bruken av Bilha og Silpa som surrogatmødre. Grunnlaget for denne skepsisen fremstår som religiøst betinget, og viser særlig til Gen 16. Det poengteres også flere ganger at bruken av slavekvinner som

---

<sup>30</sup> Jeg har undersøkt ulik kommentarlitteratur om disse to tekstene. I gruppen jeg har undersøkt så har jeg sett på følgende serier: E.A Spesier. *The anchor bible: Genesis*. Gordon J. Wenham, *World biblical commentary: Genesis 16-50*. Gerhard Von Rad, *Old testament library: Genesis – A commentary*. Walter Brueggemann. *Interpretation: Genesis*. Victor P. Hamilton, *NICOT: The book of Genesis – Chapters 18-50*. Det jeg fremstiller her er et generelt overblikk over min tolkning av denne kommentarlitteraturen.

surrogatmødre var en helt vanlig praksis.<sup>31</sup> Susanne Scholz har skrevet boken *Sacred witness* som tematiserer seksuell vold i bibelen. Hun kritiserer kommentarlitteraturen for å være for lite kritisk, og gi for enkle svar.<sup>32</sup>

Det er delt hvordan kommentarlitteraturen oppfatter og vektlegger hendelsen mellom Dina og Sikem. Noen omtaler den som voldtekt uten videre diskusjon, mens andre fokuserer primært på urenheten som oppstår hos Dina som følge av samkvemet med Sikem. Flere hevder at Dina sitt tap av ære og skam skyldes tap av renhet og jomfrudom, og at det hadde kollektiv påvirkning for hele gruppen. Dina sin mangel på motstand blir av noen brukt som argument for at det ikke var en voldtekt. Scholz anser fortellingen for å ha likhetstrekk med bekjentskapsvoldtekt, og kritiserer det sterke fokuset på samtykke og kollektiv urenhet. Det er påfallende at mange av kommentarene fokuserer mye på det redaksjonskritiske og lite på hva som faktisk skjer i teksten. Dette kan samsvare med bibelteologiens kritikk angående mangelen på de normative perspektivene i historisk-kritisk metode.

#### **1.4.2 Hvilke andre tekster finnes om dette?**

Det finnes flere fortellinger om seksuell vold i det Gamle testamentet. Jeg vil nå kort gjøre rede for de mest fremtredende av dem. Historien om Lot som forsøkte å gi døtrene sine til mennene som ville angripe han i Gen 19,6ff, Tamar som blir voldtatt av broren sin i 2. Sam 13,1-22. Ugjerningen i Gibeon der vold mot kvinner ble et ledd i krigføringen i Dom 19,1-30. Dette er noen av eksemplene, men ikke alle. Flere av disse tekstene og andre tekster blir behandlet av Phyllis Trible i boken *Texts of terror*. Dette er en annen årsak til at jeg har valgt tekstene som jeg har valgt: Trible har ikke arbeidet med dem. Det finnes også tekster med assosiasjoner til seksuell vold om hvordan Gud vil straffe Israel, disse finnes i Jer 3,16-17. Jer 13, 22,26. Ezekiel 16 og 23.

---

<sup>31</sup> Dette gir igjen gjenklang til min utlegging av bibelteologien i 1.3. Måten å behandle tekstene på i historisk-kritisk metode forsøker ofte å være mest mulig objektiv og historieorientert. Spørsmålet om det kan ha skjedd er mer fremtredende enn hva leseren og hennes livsverden syns om det.

<sup>32</sup> Scholz. *Sacred witness*. 63



## ***1.5 Forsknings spørsmål***

For at mitt arbeide skal være mest mulig fruktbart vil jeg nå legge frem noen forskningsspørsmål som skal bidra til å konkretisere problemstillingen min.

(1) Bilha, Silpa og Dina har ulik sosial status, men samme kjønn. Hvilke perspektiver gir den retoriske analysen i spørsmålet om hvilken rolle kjønn og sosial status spiller i utøvelsen av den seksuelle volden, og hvordan den beskrives i ettertid? Kan funnene belyse og sette ord på utfordringer i dagens som omhandler kjønn, sosial status og seksuell vold?

(2) Etnisitet spiller en avgjørende rolle i Det gamle testamentet sitt sosiale liv, og Israelfolkets sin selvforståelse. Hvilken rolle spiller etnisitet i utøvelsen av seksuell vold, reaksjonen på den, og omtalen av den i ettertid?

(3) Skam og tap av ære har flere fellesnevner. I bibeltekstene har infertilitet og utenomekteskapelig sex vært synonymt med tap av ære. På hvilken måte fremstår disse faktorene som en drivkraft i fortellingene?

(4) Hva kan funnene i de tre foregående spørsmålene gi til mitt feministiske bibelteologiske bidrag om seksuell vold mot kvinner? Hva er det som språkliggjøres i disse tekstene, hvilke likhetstrekk har det med dagens samfunn, og på hvilken måte fordrer dette kirken til å handle og forvalte disse tekstene?

## **2 Metode**

I dette kapitlet vil jeg legge frem metoden for min oppgave. Bibelteologien er som tidligere nevnt en disiplin med et stort metodemangfold. Det gir stor frihet, men også en utfordring om å være bevisst på egen arbeidsmetode. Jeg anser det som viktig å etablere komponentene i den før jeg begynner. Jeg plasserer meg innenfor den leserorienterte grenen i bibelteologi, og vil arbeide ut fra en retorisk analyse. Der befinner som tidligere nevnt også mine to hovedfiguranter Walter Brueggemann og Phyllis Trible seg. Videre i dette i kapitlet vil jeg

gjøre rede for sentrale elementer i deres arbeidsmetode, før jeg vil si noe om hvilke elementer jeg tar med meg inn i mitt arbeid. Både bibelteologien og retorisk analyse setter tverrfaglighet høyt. Jeg vil derfor på slutten av mitt kapittel legge frem annen litteratur jeg vil gjøre bruk av i min metode.

## **2.1 Retorisk-kritisk metode**

Felles for mine to hovedfiguranter er at de begge plasserer seg innenfor denne metoden i større eller mindre grad.<sup>33</sup> Den bærer i likhet med bibelteologien preg av et stort mangfold.<sup>34</sup> Et kjerneelement er at fortolkeren er tekstorientert. Retorisk-kritisk metode er i likhet med bibelteologien en reaksjon på det sterke fokuset på objektivitet og etterprøvbarehet i bibelfag i det 19. og 20. århundret.<sup>35</sup> Metoden skjøt fart etter James Muilenburg sitt foredrag til Society of Biblical Literature i 1967. Han så den ikke som en ny fagdisiplin, men som et supplement til den tradisjonelle formkritikken.<sup>36</sup> I sitt verk *form criticism and beyond* skriver han om hvordan fokuset på ordene og de lingvistiske mønstrene i teksten er sentralt. Metoden har over tid fått en større tilhengerskare og utviklet seg videre. Den tar i bruk elementer fra klassisk retorikk, litteraturkritikk, litterære studier, og tradisjonell formkritikk,<sup>37</sup> i tillegg til å være åpen for perspektiver fra andre fagdisipliner.

### **2.1.1.1 Hvem bruker Retorisk-kritisk metode?**

Retorisk-kritisk metode fremstår som en gren som de senere årene har vært mindre brukt enn tidligere. Den var særlig populær i årene mellom 1970 og 1990. Begge mine hovedfiguranter har utgivelser fra denne tidsperioden. Et nyere norsk bidrag er fra Marta Høyland Lavik i 2006, der hun i sin doktorgrad bruker retorisk-kritisk metode til analyse av Jesaja<sup>38</sup>. Hun hevder at grenen kan deles primært i to retninger. Den første er de som ser retorikk som komposisjon og fokuserer særlig på teksten i sin endelige form og sammenhengene mellom de ulike delene. Avgrensning av litterære enheter gjennom arbeid med form og innhold er en viktig del av arbeidet. Den andre retningen ser på retorikk som overtalelse. I denne retningen

---

<sup>33</sup> Jeg vil gjøre mer rede for dette i 2.2

<sup>34</sup> Thomas B. Dozeman beskriver retorisk- og litterærkritisk metode som en paraply for metoder som er tekstorienterte. Dozemann. *Methods for Exodus*. 13.

<sup>35</sup> Ibid 15.

<sup>36</sup> Ibid 25

<sup>37</sup> Ibid

<sup>38</sup> Lavik. *A people tall and smooth skinned: The rhetoric of Isaiah 18*.

kom Y. Gitay med innflytelsesrike bidrag. Han la til grunn et aristotelisk system og hevdet at retorikken sitt mål var overtalelse. Han fokuserte særlig på sender, mottaker, og budskap. Det sterke overtalelseelementet anså han som spesielt synlig i profetilitteraturen. Det finnes også noen få som arbeider ut fra en tanke om at disse to synene må forenes. Tribble ansees for å være en av dem til tross for at hun selv plasserer seg i Muilenberg sin skole.<sup>39</sup> Brueggemann skriver lite om dette, men sett ut fra at hans *Theology of the old testament* er lagt opp som en rettsak: testimony, dispute and advocacy, er det nærliggende å tro at han ser retorikk som overtalelse.<sup>40</sup> Jeg vil i likhet med Tribble arbeide ut fra en tanke om at disse to synene må forenes, selv om jeg kommer til å arbeide mest med retorikk som komposisjon.

### 2.1.1.2 En utdatert metode?

Det er liten tvil om at det har blitt lenger mellom bidragene fra retorisk-kritisk metode de siste årene. Det faglige klimaet har naturlig nok endret seg siden Muilenburg la frem sitt bidrag i 1967. Dagens fagdiskurs er i større grad preget av at fortolkeren er tekstorientert. Dette mye på grunn av at det generelle synet på historie har endret seg. Tanken om at det er mulig å gjenskape noe som tidligere har vært, er i større grad problematisert nå enn tidligere. Det har også vært endringer når det gjelder det generelle synet på faglighet. De siste årene har det blitt langt mer vanlig med tverrfaglig forskning, og det etterspørres mer nå enn tidligere. En titt i innholdsfortegnelsen til boken *Reading Genesis – Ten methods* fra 2010 gjenspeiler dette.<sup>41</sup> Der er det historisk-kritisk arbeid, men også rikelig med mer tekstorientert arbeid. Den leserorienterte metoden fremstår som særlig viktig i ytterkantene av disiplinen.<sup>42</sup> Jeg anser det derfor som viktig å stille spørsmålet om denne metoden er å anse som utdatert, eller om den har endret seg over tid og fått nye uttrykk. Svarene på dette vil trolig være forskjellige avhengig av hvem som blir spurt. Jeg vurderer det ikke slik at denne metoden sitt innhold er utdatert, men at det vil være en fruktbar arbeidsmetode for min problemstilling. Dette fordi den gir en leserorientert innfallsvinkel, samtidig som den er tekstlig forankret.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Ibid 30

<sup>40</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. Preface

<sup>41</sup> Hendel (red). *Reading Genesis*. Contents

<sup>42</sup> Jeg definerer ytterpunktteologi som feminist-, frigjøring, økoteologi og andre lignende disipliner.

<sup>43</sup> Jeg har sett på flere ulike arbeider som kan ligne på bibelteologi. Et eksempel er Susanne Scholz sin bok *Silent witness*. Denne boken vil være nyttig i arbeidet mitt. Den fremstår som sterkt forankret i sin feministiske identitet. Dette gir den en sterk stemme, samtidig som at den fremstår som mer forankret i femismen enn i

## 2.2 *Walter Brueggemann og Phyllis Trible*

Årsaken til at jeg har valgt Phyllis Trible og Walter Brueggemann som hovedfiguranter har flere årsaker. Trible ansees å ha spilt en avgjørende rolle innenfor feministiske bibelstudier og da særlig innenfor tematikken jeg jobber med. Walter Brueggemann omtaler henne som «*The most effective feminist interpreter of the Old testament*».<sup>44</sup> Innenfor feministisk bibelteologi har Trible satt dype spor, særlig i arbeidet med voldstekster og bruk av retorisk-kritisk metode.<sup>45</sup> Arbeidet hennes er forankret i bibeltekstene, og hun bruker dem som grunnlag for sin argumentasjon mot patriakalske strukturer. Hennes arbeid er ikke primært preget av kritikk mot det etablerte, men av nytenking og nylesning. Walter Brueggemann er en av de viktigste og ikke minst mest produktive<sup>46</sup> bidragsyterne innenfor bibelteologien i moderne tid.<sup>47</sup> Han er også orientert i retorisk-kritisk retning i tillegg til å ha en sterk ekklesiologisk vektlegging. Denne ekklesiologiske forankringen vil bli særlig viktig i mitt bibelteologiske arbeid. Han er inspirert av Paul Ricour og hans hermeneutikk, dette vil jeg også ta med meg. Bredden, variasjonen og dybden Trible og Brueggemann sammen danner gjør dem til naturlige samtalepartnere for meg i denne oppgaven. Jeg vil i følgende avsnitt gi en kort innføring i hvordan de arbeider. Jeg vil begynne med Brueggemann, og deretter ta for meg Trible.

### 2.2.1 **Walter Brueggemann**

Walter Brueggemann befinner seg primært i sentrum av teologien, til forskjell fra Trible og hennes ytterpunktsteologi. Han skriver en holitisk bibelteologi med utgangspunkt i hele det gamle testamentet, med utblikk både til det nye testamentet, og kirken i dag. Hans utlegning av metode fremstår som vag sammenlignet med Trible som har utgitt en hel bok om sin metode.<sup>48</sup> Han beskriver det overordnede målet med arbeidet sitt på følgende måte:

---

teksten. Dette gjør at det kan fremstå slik at Scholz leser ting inn i tekstene som det ikke nødvendigvis er belegg for. Jeg ønsker selv å ha en konkret faglig forankring. Derfor leser jeg hennes arbeid med stor interesse, men også et kritisk blikk.

<sup>44</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. 99-100.

<sup>45</sup> Særlig kjent er hun for bøkene: *Rhetorical criticism, God and the rhetoric of sexuality og Text of terror*.

<sup>46</sup> Hjemmesiden til Brueggemann viser til 134 bøker, i tillegg til at han har utgitt flere artikler. (Walter Brueggemann. «Book by Walter Brueggemann»)

<sup>47</sup> Stordalen. «Gammeltestamentlig teologi anno 2002». 13

<sup>48</sup> Trible. *Rhetorical criticism: Context method and the book of Jona*.

«Coherent, wholistic presentation of the faith claims of the canonical text, in a way that satisfies the investigations of historical critical scholarship and the confessional-interpretive needs of on ongoing ecclesistical communities.<sup>49</sup>»

Dette sitatet sier noe om Brueggemann sin sterke forankring til kirken og målet med hans arbeid. Sitatet gjenspeiler også påstanden min om at historisk-kritisk metode i senere tid har blitt en naturlig samtalepartner for bibelteologien. Brueggemann begynner boken sin med et forord. Der gjør han rede for hvordan han vil strukturere boken sin. Han forteller først at det bibelteologiske klimaet er preget av forvirring og teologiske uenigheter. Han omtaler det som et moderne epistemologisk problem,<sup>50</sup> og hevder at dette klimaet har ført til et stort metodemangfold i bibelteologien. Videre skriver han om at han er klar over at det også er et stort mangfold av uttalelser om YHWH som ikke alltid stemmer overens med kirken sin teologi. Han hevder at disse tekstene må settes opp mot et bredere bibelsk materiale.<sup>51</sup>

#### 2.2.1.1 **Testimony, Dispute and Advocacy**

Boken til Brueggemann er lagt opp som en rettsak der ulike påstander blir lagt frem og grundig undersøkt, før det blir forsøkt lagt frem en troverdig konklusjon. Kapitlene er inndelt etter fasene i arbeidet.<sup>52</sup> Han har en lengre utredning av bibelteologiens historie helt frem til moderne tid. Avslutningsvis skiller han mellom to grener; den sosiologiske og retorisk-kritiske. Han gir ikke tydelig uttrykk for hvor han selv plasserer seg, men knytter Ricour opp mot retorisk-kritisk metode, og omtaler ham som en forlengelse av Muilenburg. I dette løfter han særlig frem begrepet *imagination* som viktig.<sup>53</sup> Begrepet *imagination* og Ricour er sentrale elementer i Brueggemann sitt arbeide videre. Brueggemann fremstår som utydelig i utleggelsen av egen metode.

---

<sup>49</sup> Brueggemann. *Old testament theology: An introduction*. 5

<sup>50</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. Preface.

<sup>51</sup> *ibid*

<sup>52</sup> *ibid*

<sup>53</sup> *ibid* 59

### 2.2.1.2 Elementer til en metode

Litt nærmere Brueggemann sin arbeidsmetode kommer man i neste kapitel: *The contemporary situation*. Der skriver han om den postmoderne fortolknings situasjonen. Han legger særlig vekt på endringene i fagfeltet sitt historiesyn og hevder at; *Det finnes ikke noen objektiv fortolkning*.<sup>54</sup> Videre legger han frem elementer som bør være med i fortolkningen. Det første elementet han legger frem er fokus på *retorikk*. Han hevder at siden mange av tekstene er ulike påstander må det fokuseres særlig på GT sin retoriske karakter og retorikken i tekstene. Bibelteologien må være en bidragsyter i diskusjonen av hva disse tekstene sier om Israels Gud.<sup>55</sup> Videre sier han at det er viktig å fokusere på den narrative rammen av det som blir sagt. Ett grunnleggende elementet i Brueggemann sitt arbeid er som tidligere nevnt begrepet *imagination*. Dette er et flytende begrep som kan være vanskelig å definere helt klart, men kjernen i begrepet handler om å se forbi det som er historisk og fysisk mulig og være i Israelfolkets sin virkelighet, i teksten.<sup>56</sup> Avslutningsvis i samme kapittel problematiserer Brueggemann historisk-kritisk metode slik det er kjent fra 1900-tallet. Han hevder at måten det forklarer bort det overnaturlige på, og det sterke fokuset på objektivitet gir lite rom for teologisk fortolkning.<sup>57</sup>

### 2.2.2 Phyllis Trible

I motsetning til Brueggemann har Trible utgitt en metodebok, samt flere bøker og artikler der hun tar metoden i bruk. Hun har en feministisk orientering og er kjent for å sette vanskelige tekster på dagsordenen og nyllese tradisjonelle tekster. Trible sin bok *Rhetorical criticism* begynner med å gjøre rede for historikken til retorisk-kritisk metode. Hun beskriver det som en disiplin med føtter i flere leirer og som i likhet med bibelteologien er tverrdisiplinær.<sup>58</sup> Hun hevder som Muilenberg at formkritikk er viktig, og legger vekt på at måten å jobbe med form i retorisk metode er annerledes enn i historisk-kritisk metode. Form og mening er tett knyttet sammen i retorisk-kritisk metode. Retorisk-kritisk metode nærleser *teksten* for å finne mening.<sup>59</sup> Kapitlet *Guidelines for the beginning* gir en innføring i fremgangsmåten, og

---

<sup>54</sup>Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. 63

<sup>55</sup> Ibid 65

<sup>56</sup> Ibid 68

<sup>57</sup> Ibid 103

<sup>58</sup> Trible. *Rhetorical criticism*. 25ff.

<sup>59</sup> Ibid 95

grunnleggende trekk ved metoden hennes. Jeg vil derfor gi en kort redegjørelse for og vurdering av den. Jeg vil også gjøre et arbeide med en artikkelen *Depatriarchalizing in biblical interpretation* fra 1973. Denne er en del eldre enn bøkene hennes, men sier noe grunnleggende om hvordan hun arbeider, og hennes syn på hva som er den feminisme bibelteologiens funksjon og rolle inn mot bibelfag generelt.

### 2.2.2.1 Et eksempel på Tribles sitt arbeide

Jeg ser det som konstruktivt å gi et eksempel på Tribles sitt arbeide gjennom artikkelen *Depatriarchalizing in biblical interpretation*. Årsaken til at jeg velger å gjøre rede for denne, er at den på en konsis og kortfattet måte viser et eksempel på hvordan Tribles sin arbeidsmetode kan se ut i praksis. Hun åpner artikkelen med å si at hun vil undersøke sammenhengene mellom tekster i GT og kvinnefrigjøringsbevegelsen.<sup>60</sup> Tribles anerkjenner videre at det er mange som forkaster teksten hun vil undersøke, men at hun vil søke å lese den med nye øyne. Videre hevder hun at hennes hermeneutiske mål er å formulere bibelteologi som ikke fremmer patriarkalske strukturer.<sup>61</sup> Hun begynner arbeidet med å gjøre leseren oppmerksom på hvilke strukturer som ofte tas for gitt i Det gamle Testamenet. Tribles retter fokuset på de mannlige gudsbildene som brukes oftest og mest ukritisk før hun retter søkelyset på de kvinnelige metaforene som finnes om Gud.

Det viktigste eksemplet på Tribles sin arbeidsmetode er imidlertid henne eksegese av Genesis 2-3. Dette kan sees på som pilotforsøket av metoden hennes. Hun begynner med det rent språklige og undersøker ordene som brukes om mennesket.<sup>62</sup> Spørsmålet hun stiller er «Bryter narrativet med patriarkatets holdninger?».<sup>63</sup> Etter en nærlesning av teksten viser det seg at Adam først blir omtalt som menneske. Det er ikke før kvinnen blir skapt at mannen blir kalt mann. Det rent språklige vitner også om at de er likestillt og at kjønnene kun fungerer som en distinksjon. Videre hevder hun at kvinne ikke er et navn, men substantiv som sier noe om kjønn, ikke personlige egenskaper<sup>64</sup>. Hun gjør en enda mer grundig nærlesning enn det jeg vil

---

<sup>60</sup> Tribles. "Depatriarchalizing in biblical interpretation". 30

<sup>61</sup> ibid

<sup>62</sup> ibid 35

<sup>63</sup> ibid

<sup>64</sup> ibid

gjøre rede for her. Men dette synes likevel å gi et godt bilde. Tribble gjør en nylesning, stiller nye spørsmål og er i dialog med andre.

### 2.2.2.2 Guidelines for the beginning

Tribble sine *Guideline for the beginning* vil være utgangspunktet for min retoriske analyse i kapittel tre. Jeg vil gjøre noen endringer i både rekkefølge, og vektlegging av analyseredskaper, i tillegg til å la arbeidet være informert av sekundær litteratur og perspektiver fra Brueggemann. Dette er mulig fordi denne disiplinen er tverrfaglig og har et stort metodemangfold.

#### a) Søke etter mening

Tribble begynner med å skrive om å søke etter uttrykk for meningen i enheten. Et helhetlig bilde av tekstens mening eller betydning ansees ikke for å være verken viktig eller målet med arbeidet. Fortolkeren må i følge Tribble søke etter flere perspektiver som kan si noe om teksten. Søken etter forfatterens intensjon er et viktig perspektiv, selv om det på ingen måte kan stå alene.<sup>65</sup> Fortolkeren må selv nærlese teksten og skape mening.<sup>66</sup> Meningen ansees ikke for å være noe som ble gitt en gang for alle. Teksten er ikke *vinduet* til meningen, men mening er noe som skapes her og nå i samspill med leseren.<sup>67</sup> E nhetens mening søkes derfor i tre ledd. I søken etter forfatterens intensjon, teksten i seg selv, og teksten i samspill med leseren. Jeg vektlegger i særlig grad teksten i seg selv, og teksten i samspill med leseren. I tillegg vil jeg legge frem noen kommentarer om forfatteren.

#### b) Å formulere mening

I forlengelsen av å skape mening er det også viktig å formulere mening. Muilenberg hevder at ikke alle formulerte meninger er like gode. Retorisk-kritisk metode bør derfor i følge han ha et begrep som hjelper å definere hva som er legitim mening. Dette begrepet kaller han *proper articulation*. Muilenberg hevder at måleenheten for hva som er en god formulering eller ikke, må defineres ut fra om det stemmer overens med forfatterintensjonen.<sup>68</sup> Dette vil jo ofte være noe som er vanskelig å vite sikkert. Tribble tar derfor avstand fra akkurat dette og hevder at det

---

<sup>65</sup> Tribble. *Rhetorical criticism*. 96.

<sup>66</sup> Ibid 97

<sup>67</sup> Ibid

<sup>68</sup> Tribble. *Rhetorical criticism*. 99-100



er mer passende med begrepet *appropriate articulation*. Er dette en passende fortolkning av mening i denne teksten?<sup>69</sup> Det hevdes videre at siden form og innhold henger så tett sammen, vil en god formulering av form og være en formulering av innhold.<sup>70</sup>

#### c) Praktisk gjennomføring

Mot slutten av dette kapitlet skriver Tribble at målet med retorikken er å åpne teksten for leseren. Derfor skal ikke veiledningen hun gir her kanoniseres. Den kan tilpasses det enkelte tilfellet.<sup>71</sup> Veiledningen er å forstå som verktøy for fortolkeren i søken etter mening. Metodemangfoldet innad i disiplinen gjør at retorisk-kritisk metode kan være så mangt, og verktøyene kan være mange. Dette gir arbeidet stor fleksibilitet. Hun gir likevel noen veiledende råd for hvordan det er mulig å gå frem. Det første er en nærlesning av teksten gjentatte ganger, for å undersøke strukturen gjennom å se etter mønster og gjentakelser i teksten.<sup>72</sup> Videre hevder hun at det er viktig å lese hva andre skriver om denne teksten både innenfor eget og andre fagfelt.<sup>73</sup> Avslutningsvis gir hun forslag til noen spørsmål som kan være til hjelp i det retoriske arbeidet.<sup>74</sup> 1) Hvordan begynner og slutter teksten? 2) Er det noen ord som gjentas flere ganger? 3) Hva slags diskurser finner sted i teksten? 4) Hvordan fremstår tekstens design og struktur? 5) Hva er tekstens narrativ og utvikling frem mot plottet? 6) Hvordan portretteres de som er med? 7) Hvordan er syntaksen i den hebraiske teksten? 8) Kan de hebraiske partiklene si noe om tekstens mening?<sup>75</sup> Avslutningsvis argumenterer Tribble for at det er den hebraiske teksten som må stå i fokus. Dette tar jeg også med meg videre. I tillegg gir Tribble praktiske tips for gjennomføring.

#### d) Oppsummering

Tribble sin metode bærer preg av å være tekstorientert og grundig. Det gir den hebraiske teksten stor plass, samtidig som hun gir fortolkeren et stort spillerom til hvordan hun måtte

---

<sup>69</sup> ibid

<sup>70</sup> ibid

<sup>71</sup> ibid 100ff

<sup>72</sup> ibid 101

<sup>73</sup> ibid

<sup>74</sup> ibid 103

<sup>75</sup> ibid 105

syns at oppgaven kunne løses på best mulig måte. Derfor vil det spille en viktig rolle i mitt videre arbeid.

### 2.2.2.3 Avsluttende kommentarer

Trible plasserer seg tydelig innenfor disiplinen retorisk-kritisk metode. Det er vanskeligere å plassere Brueggemann ut fra det han selv skriver. Han omtaler Tribble som en som er *committed to the practice rhetorical criticism*, uten at han selv definerer seg innenfor denne metoden. I Image journal omtales Brueggemann som en praktiker av retorisk metode.<sup>76</sup> Hans sterke fokus på det retoriske og nærlesning taler for at han også vil kunne plasseres innenfor denne metoden. Det fremstår som at Brueggemann skiller seg fra Tribble på det språklige. Han gir få språklige referanser i forhold til henne. Dette til tross for at han hevder at et av målene hans er å oppfylle kravene historisk-kritisk metode stiller.

## 2.3 Veien videre – min metode.

Jeg innledet dette kapitlet med å si at mine to hovedfiguranter var Tribble og Brueggemann. Nå har jeg lagt frem et kortfattet riss av deres arbeidsmetode, og gitt kommentarer til elementer jeg anser som særlig viktig. I dette avsnittet vil jeg trekke ut det jeg anser for å være avgjørende for min vei videre. Jeg vil trekke frem de punktene jeg anser for å være mest sentrale.

### a) Retorisk-kritisk metode som mangfoldig

Denne redegjørelsen bærer preg av at retorisk-kritisk metode er en mangfoldig metode. Både når det gjelder hvordan den brukes i arbeidet, men også i hvilke samtalepartnere som blir brukt, og hva som blir fokusert på i analysen. Dette vil jeg ta med meg videre, og jeg tolker det slik at det gir meg stor faglig frihet.

### b) Språklig fokus

Tribble er tydelig på at den hebraiske teksten spiller en viktig rolle i analysen. Det fremstår for meg som at Brueggemann vektlegger dette i mindre grad. Det kan tidvis fremstå som at han

---

<sup>76</sup> Winters. *A conversation with Walter Brueggemann*.

trekker slutninger uten tilstrekkelig begrunnelse for å gjøre det. Fokus på det rent språklige gir en solid forankring både bibelfaglig og historisk. Jeg vil ta utgangspunkt i Tribles sine punkter i *guidelines to the beginning 1-8* for å ivareta dette. Dette vil komme særlig til uttrykk i kapittel tre

#### c) Hermeneutiske perspektiver

Både Tribles og Brueggemann legger vekt på hermeneutikk som et sentralt element i deres arbeid. Dette innebærer at fortolkning spiller en viktig rolle i utforming av teologi.

Brueggemann sitt fokus på *imaginantion* legger vekt på en tekstorientert fortolkning. Det vil være viktig også i mitt arbeid. Jeg vil ta i bruk *mistankens hermeneutikk*. Denne ble først presentert av Ricour,<sup>77, 78</sup> og kan best forklares som ideologikritikk. Han setter søkelys på hvordan menneskelig subjektivitet påvirker hvordan fortolkningen blir. Han bruker Marx, Nietzsche, og Freud som eksempler på kritisk fortolkning.<sup>79</sup> I senere tid finnes det flere som har tatt i bruk begrepet. Denne oppgaven vil ta utgangspunkt i det Caroline Blyth skriver som temaet. Hun hevder at gjennom å lese tekstene om vold mot kvinner med en mistankens hermeneutikk, at man blir en såkalt *resisting reader*, og blir oppmerksom på androsentrisk retorikk, og urettferdighet mot kvinner. Videre legger hun til grunn at gjennom å lese med mistankens hermeneutikk tar man utgangspunkt i stemmene som ikke høres. Disse kaller hun for *women shaped gaps*. Dette er et viktig utgangspunkt for min lesning, og denne oppgaven har som mål å legge frem perspektiver som løfter frem kvinnestemmene i disse fortellingene. Dette vil komme til uttrykk både i min reoriske analyse, og mitt bibelteologiske bidrag.<sup>80, 81</sup>

#### d) Ekklesiologisk forankring

Brueggemann har som tidligere nevnt en sterk ekklesiologisk forankring. Dette innebærer at han ser kirken som en sentral fortolkningsramme for bibelteologien. Dette vil jeg også gjøre. Det vil komme særlig til uttrykk i kapittel fire, der vil jeg forsøke å knytte funnene fra

---

<sup>77</sup> Damgaard. «Through hermeneutics suspicion to rediscovery of faith. 198-199

<sup>78</sup> Til tross for at Brueggemann er sterkt inspirert av Ricour fremstår det ikke som at mistankens hermeneutikk spiller en avgjørende rolle i hans bibelteologi.

<sup>79</sup> Ibid

<sup>80</sup> Blyth. «Terrible silence, eternal silence: A feminist re-reading of Dinah's voicelessness in Genesis 34". 490-492

<sup>81</sup> Dette er også noe som legges til grunn av både Ester Fuchs som er en viktig samtalepartner i min analysedel (Fuchs, *Sexual Politics*, 17)

analysen opp til ekklesiologiske perspektiver, og spørre hva det betyr for fortolkningen. Før jeg kommer med et forslag til hvordan kirken kan forvalte disse tekstene.

e) Feministiske perspektiver

Jeg arbeider ut fra et feministisk ståsted, og Tribles sitt feministiske ståsted er derfor et viktig utgangspunkt i arbeidet videre. Brueggemann sin teologi utviser liten bevissthet i temaet rundt kjønn og undertrykkelse av kvinner. Mitt mål er ikke en holistisk teologi, men et bidrag til en feministisk bibelteologi om to tekster i Genesis. Mitt feministiske ståsted gjenspeiles i hvilke spørsmål jeg stiller, valg av hermeneutiske verktøy, og vil få utslag i at jeg løfter frem kvinnestemmer og -perspektiver.

f) Tverrdisiplinær – Hvilke andre ressurser vil jeg gjøre bruk av?

Både bibelteologien og retorisk-kritisk analyse er å anse som tverrdisiplinær. Jeg forstår bibelteologien som tverrdisiplinær både i forhold til teologiske disipliner, og andre fagdisipliner. Dette gjør at jeg vil være i dialog med andre stemmer enn de som er lagt frem i min innledning. Jeg vil ikke gjøre rede for alle her, kun de mest sentrale. I min retoriske analyse vil jeg være i dialog med ulike bibelforskere som Sandie Gravett, Isabell Hamley, Westbrook, Scholz, Ester Fuchs, David Shepard, Kathleen M. O'Connor, Phyllis Bird, Katherine Southwood, Tikva Frymer-Kensky, Lyn Bechtel, Bernard S Jackson, Jessica M. Keady, Yitzhaq Feder, Johanna Stiebert og Caroline Blyth. Alle disse forskerne arbeider på en eller annen måte med de bibelske tekstene og vil kunne bidra til å informere arbeidet mitt. Jeg vil også legge til grunn samfunnsvitenskaplige perspektiver fra Anne Bitsch og feministiske begreper fra Caroline Blyth. Jeg vil også være i dialog med en rekke dokumenter fra mellomkirkelig råd, i tillegg til ressurser fra kirkelig ressurscenter og statistikker om voldtekt.

## ***2.4 Avsluttende perspektiver***

I denne delen har jeg lagt frem et forslag til egen metode. Jeg anser min metode til å være sterkt påvirket av særlig Brueggemann og Tribles, samtidig som jeg ser mitt bidrag som et selvstendig bidrag. Den vil legge særlig vekt på å være leserorientert, tekstfokusert, feministisk og ekklesiologisk. Min presentasjon av hovedfigurantene mine, har valgt å trekke frem det jeg anser til å være sentralt i mitt arbeid, og teologien deres slik jeg tolker den. Det finnes trolig flere perspektiver jeg kunne lagt til grunn, men av hensyn til hva jeg anser til å være konstruktivt for mitt videre arbeide kommer jeg ikke til å gjøre det.

### 3 Retorisk analyse av Gen 29, 31-30,13 og Gen 34, 1-31

I dette kapittelet vil jeg gjøre en retorisk analyse av tekstutvalget for min oppgave. Dette vil jeg gjøre med utgangspunkt i de metodiske føringene jeg la i kapittel to. Jeg tar særlig utgangspunkt i Phyllis Tribble sine *guidelines for the beginning* som jeg gjorde rede for i 2.2.1 i tillegg til mitt metodefremlegge i 2.3. Målet for denne analysen er å arbeide grundig med tekstene opp mot tematikken for oppgaven: et feministisk blikk på seksuell vold mot kvinner med særlig fokus på kjønn, sosial status, etnisitet, skam og tap av ære. Jeg vil ta utgangspunkt i min problemstilling og forskningsspørsmål. Analysen har derfor ikke som mål å være bredest mulig, men å arbeide grundig med tekstene opp mot den bestemte tematikken og være i dialog med sekundærlitteraturen som jeg gjorde rede for i 2.3f.

#### **Voldtekt og språklige uttrykk – Hva tar jeg utgangspunkt i?**

Ettersom det ikke finnes noe konkret ord for voldtekt i bibelen, tar jeg utgangspunkt i Sandie Gravett sin artikkel *Reading «rape» in the hebrew bible: A consideration of language* i min definisjon av voldtekt og seksuell vold for denne oppgaven. I denne artikkelen gjør hun rede for at det språklig sett ikke finnes noe ord for voldtekt i GT. Samtidig viser hun til at det finnes skildringer som beskriver sex som kan være voldelig, og uten samtykke,<sup>82</sup> og lover som forholder seg til dette.<sup>83</sup> Disse skildringene og lovene forholder seg primært til tyveri av andres eiendom. Hun belyser hvordan dette skjedde i en annen tid der det var vanlig med et helt annet syn både på kvinnelig seksualitet.<sup>84</sup> Å belyse denne tematikken krever derfor en sterk historisk bevissthet og et våkent blikk rundt hva som beskrives. Ettersom jeg skriver en feministisk og bibelteologisk oppgave vil jeg bruke definisjoner om voldtekt fra nåtiden, og komme med kritiske perspektiver. Jeg legger derfor til grunn at disse fortellingene ut fra dagens standarder trolig ville blitt klassifisert som voldtekt ut fra dagens standarder. Jeg vil gjøre ytterligere rede for dette i mitt neste kapittel.

---

<sup>82</sup> Gravett. "Reading rape in the Hebrew bible". 280

<sup>83</sup> Ibid

<sup>84</sup> Ibid 281

## **Fremgangsmåte**

Verktøyene jeg tar i bruk i analysen er som tidligere nevnt hentet fra Tribble sitt forslag til elementer for retorisk-kritisk analyse.<sup>85</sup> I tillegg vil jeg være i dialog med sekundærlitteraturen for å belyse hva som rører seg i diskursen rundt disse tekstene. Jeg vil begynne med en språklig analyse som tar for seg fortellingen kronologisk. Jeg gjør dette fordi jeg anser det som viktig å legge frem fortellingen slik den fremstår i teksten. Det språklige fokuset skal bidra til å danne et godt faglig fundament for mitt bibelteologiske bidrag i kapittel fire, og samsvarer også med Tribble sitt sterke fokus på språk som en sentral del av hennes feministiske lesning. Nærlesningen skal bidra til å tydeliggjøre tekstens tematikk, og innlede neste del av analysen. Der vil jeg gjøre en ytre analyse gjennom å drøfte hvilken rolle de ulike karakterene spiller, hvilken kontekst fortellingen finner sted i, hvilke samtaler som finner sted, hvordan strukturen i fortellingen er, og hvordan plottet utvikler seg. Målet er å arbeide med fortellingene ut fra flere synsvinkler. Det som melder seg som sentrale funn i arbeidet vil jeg bruke som premissleverandører i mitt bibelteologiske bidrag. Hvorfor jeg har valgt akkurat disse tekstene for å belyse dette temaet har jeg gjort rede for i 1.4.

### **3.1 *Bilha og Silpa (Gen 29:31 – 30: 14)***

#### **3.1.1 Analyse av tekstens indre struktur**

I denne delen av min analyse vil jeg fokusere på den indre strukturen av teksten. Derfor vil fortellingens kronologi og det språklige være særlig i fokus. Jeg vil kun gi grammatiske kommentarer der jeg anser det for å være relevant for arbeidet mitt. Det vil primært være verb jeg gir slike kommentarer på. Dette fordi det hovedsakelig er verbene som sier noe om handlingene i fortellingen og hvilke motiver som lå bak dem.

##### **3.1.1.1 Inndeling av vers**

#### **Gen 30, 31-35**

**Vers 31:** Herren ser at Lea ikke blir elsket og åpner morslivet

**Vers 32-35:** Lea blir gravid og føder tre barn

---

<sup>85</sup> Heretter retorisk analyse.

### Gen 31, 1-8

**Vers 1-2:** Konfrontasjon mellom Rakel og Jakob vedrørende hennes barnløshet

**Vers 3-4:** Rakel gir Jakob slavekvinnen sin Bilha og Jakob går inn til henne

**Vers 5-8:** Bilha føder to barn for Rakel

### Gen 31, 9-13

**Vers 9:** Lea gir sin slavekvinne til Jakob, og han går inn til henne

**Vers 10-13:** Silpa føder to sønner for Lea

#### 3.1.1.2 Gjennomgang av språklige merknader

### Gen 30, 31-35

Fortellingen begynner med frasen *da YHWH så* (הִרְאָה) qal. imp. cons. 3msg. Denne frasen både innleder og driver fortellingen fremover. YHWH ser at Lea ble hatet (אִי־שָׂטָה) qal. pass. part. fsg.abs. På grunnlag av dette legges det frem et premiss: fordi YHWH så at Lea ble hatet, åpnes morslivet hennes. Det fortelles videre at Rakel var barnløs (רַק־לֹא). YHWH åpner ikke Rakel sitt morsliv, men handler på vegne av den som ble ansett for å være svak og undertrykket:<sup>86</sup> Lea som ikke blir elsket. Slik forfatteren legger det frem, er det YHWH som er årsaken til at Rakel ikke føder barn.

Den andre perikopen i Gen 30,31-25 inneholder flere gjentakelser som blir viktige for fortellingen videre. Perikopen innledes med utsagnet: *og Lea ble med barn* (וַיִּהְיֶה) og *fødte* (וַיֵּלֶד) en *sønn*. Frasene gjentas når Bilha får barn, og delvis når Silpa får barn. Hun kaller det første barnet for *Ruben* som betyr *for YHWH har sett min nød*, og bekrefter med dette at YHWH har sett henne fordi hun ikke ble elsket. De tre neste versene følger samme mønster. Lea blir med barn og føder enda tre sønner. Lea ble ikke elsket, men YHWH åpner morslivet hennes. Det virker ikke til at dette bidrar til at Jakob elsker henne noe mer. Forfatteren beretter ikke om noen endring.

### Gen 31, 1-8

Verset åpner med ordene: *Da Rakel så* (הִרְאָה) qal. imp. cons. 3msg, og med dette innledes den andre delen av fortellingen. I kontrast til YHWH som ser med nåde, er Rakel sjalu (אִי־בָנָה)

---

<sup>86</sup> Brueggemann omtaler dette som *the pattern of intervention*. Brueggemann. *Genesis*. 259.

piel.imp.fsg på Lea. Rakel konfronterer Jakob og ber han om å gi (כה) qal.imv.mask.sg. henne barn. Dette er ikke verbet som vanligvis brukes om å gi i GT, nemlig (נתן). Det brukes noen få ganger, da i imperativsform. En av gangene er i forkant av bryllupet mellom Jakob og Lea. Ordet sees ikke som en forespørsel men som et krav. Jakob tilbakeviser kravet til Rakel med sinne (קרה) (אף), og den doble ordbruken som beskriver Jakobs sinne, kan være en indikator på hvor opprørende hennes forespørsel var. Rakels krav kan ansees som et brudd med den rådende oppfatningen av hvor barn kommer fra, og hvem som var ansvarlig. Oppførselen hennes bryter med det som var normalt for kvinner på denne tiden. Denne perikopen har likhetstrekk med fortellingen om Sarah og Abraham i Gen 16. Hovedforskjellen er at Sarah har fått en lovnad om barn fra YHWH, mens Rakel ikke har det.

Rakel tar saken i egne hender, og gir slavekvinnen sin Bilha til Jakob som *kone*, og ber han om å gå inn til henne. I Gen 16,3 gjør Sara det samme. På grunn av at hun ikke kan få barn, gir hun slavekvinnen sin til Abraham som kone. Bilha og Silpa gis som koner til Jakob, men forblir slaver med Lea og Rakel som overhoder. Etter Rakel sin død omtales Bilha som medhustru (שפלה). Statusen til disse kvinnene fremstår som uklar, og det språklige gir ikke tilstrekkelig med informasjon om hvilke rettigheter disse kvinnene fikk gjennom ekteskap. Det fremstår likevel som klart at rettighetene ikke var like som konene til disse mennene<sup>87</sup>.

Videre sier hun at Bilha kan føde (ילד) på hennes knær (ברך). Verbet (ילד) er bøydd i qal. imp. 3.fsg, men har jussiv betydning, og kan forstås slik at Rakel uttrykker sin vilje, og befaler at Bilha skal føde på hennes knær. Det at Rakel kan gi slavekvinnen sin til Jakob, sier noe om hvilken verdi Bilha kunne ansees for å ha. Det var vanlig at fedre gav døtrene sine bort til ekteskap, men her er det Rakel som avgjør Bilhas skjebne. Det at Bilha er både kvinne og slave, gjør at det er stor sjanse for at hun ble tvunget til å fylle en funksjon for noen som er rikere enn henne og har et behov de ikke selv kan dekke.

Utrykket å *føde på mine knær* ansees til å være et gammelt uttrykk for adopsjon. Det er imidlertid brukt bare en gang til i GT, da i Gen 50,23. Verbet står sammen med preposisjonen (על), og kan forstås romlig. Surrogatmoren skal føde i armene på den hun føder barnet for. Videre brukes verbet (בנה) niph. imp.1.fsg, med kohortativ betydning, om det å få barn.

---

<sup>87</sup> Hamley I. "Dis(re)membred and Unaccounted For": פילגש in the Hebrew Bible.



Dette ordet betyr å bygge, ikke å føde, og brukes også i Gen 16,2 når Sara skal få barn. Det kan bekrefte fokuset og plottet i fortellingen: dersom en kvinne skal fylle sin funksjon, må hun føde barn. Dersom en rik kvinne ikke kan fylle sin funksjon, har hun muligheten for å få noen andre til å gjøre det for seg.

V3 er første gang Rakel bruker (רַקֵּל) med pronomenssuffiks om Bilha. Selv om Bilha nå formelt er konen til Jakob, er hun fortsatt slavekvinnen til Rake, og en slave med begrensede rettigheter. Raymond Westbrook hevder at en kvinnelig slave ble ansett til å være eiendom av overhodet sitt.<sup>88</sup> Bilha blir som tidligere nevnt omtalt som (פְּלִגְנָה) senere i Genesis. Dette oversettes ofte som medhustru. Rollen som medhustru innebar ofte å ha sex med en mann, men å ha lavere sosial status enn konene hans<sup>89</sup>. Ekteskapet mellom Jakob og Bilha har flere funksjoner. Det motvirket ekteskapsbrudd, og gav trolig Bilha noen rettigheter. Det gjorde også at sønnene ble hans arvinger og kunne føre slekten videre.

Forfatteren forteller videre at Bilha blir med barn (הַרְהָה) og føder (יָלַד) Jakob en sønn. Når Lea føder sønner, presiseres det ikke til hvem, men da Bilha gjør det samme føder hun Jakob en sønn. Rakels lovprisning og navngivning skjer først i neste vers og representerer et tekstlig brudd mellom selve fødselen og livet videre. Rakel hevder at Elohim har gitt henne sin rett<sup>90</sup> (יָדָה), nip. perf. 3.msg.suf.1.sg. Videre sier hun at Elohim har hørt hennes rop og gitt henne en sønn. Påstandene verken bekrefte eller avkreftes av forfatteren.

I neste vers gjentar det seg. Bilha, slavekvinnen (שִׁפְהָה) til Rakel blir nok en gang gravid og føder Jakob en sønn. Det oppstår et brudd før Rakel i v8 forteller om sin glede over enda et barn. Oversettelsen av lovprisningen hennes har flere variasjoner. *Rakel sa* følges av to ord: *kamper* (נִפְתָּוּלִים), m.pl.constr. og *Gud* (אֱלֹהִים). Dette oversettes ofte som *gudskamper* eller *mektige kamper*. Jeg tar utgangspunkt i første oversettelse. I Setningen som følger hevder hun at hun har kjempet (פָּתַל) med (עַם) søsteren sin (אָחוֹת) og hun har seiret (יָכַל). Hennes utsagn gir tydelige assosiasjoner til Jakobs gudskamp i kap 32. En vanlig tolkning er at Rakel anså

---

<sup>88</sup> Westbrook. *The female slave*. 23

<sup>89</sup> Cambridge dictionary. s.v Concubine. 13.12.2019.

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/concubine>

<sup>90</sup> Dette oversettes ofte som å dømme, men kan i følge Holladay også bety å få sin sett, eller bli hjulpet til retten sin.

kampen med søsteren sin for å være en kamp mot Gud, og anså barnet for å være en gave fra YHWH, som har hørt hennes rop.

### Gen 31, 9-13

Denne delen innledes i likhet med de to foregående delene med *Da Lea så* (רָאָה) at hun holdt opp (עָמַד) fra (מִן) å bære (יָלַד) frem barn. Lea oppdager at YHWH har lukket morslivet hennes, og derfor *tok* (לָקְחָהּ) hun slavekvinnen sin Silpa, og gav Jakob som hustru. Silpa omtales i likhet med Bilha som slavekvinne (שִׁפָּה) med pronomensuffiks. Dette understreker at det er Lea og Rakel som er overhodene til Bilha og Silpa. Det fortelles ikke om noen samtale med Silpa om giftemålet, eller om hennes rolle som kone til Jakob og surrogatmor for Lea.

I v10 fortelles det at Silpa føder *Jakob* en sønn. Tidligere har oppbyggingen mot fødsel fulgt et fast mønster, men dette verset presenterer et brudd med den eksisterende strukturen, både fordi det ikke står noe om at Jakob gikk inn (בָּוֵא) til Silpa eller at hun blir gravid (הִרְחָה). Uten disse elementene spiller Silpa en enda mindre rolle enn Bilha. I likhet med Bilha og Rakel er det et brudd mellom fødsel, lovprisning og navngivning. Det neste avsnittet skiller seg også ut fra de tidligere versene. Lovprisningen og navn som adresserer YHWH sin tilstedeværelse uteblir, og verset innledes med Lea som sier (אָ) lykke (לֵבָר). Oversettelsene av utsagnet er ikke klare, men det er tydelig at Lea sier noe om lykke (לֵבָר). Det er uklart hvilken funksjon preposisjonen har, den brukes normalt for å uttrykke at noe skjer eller er i nærheten av tid og rom, men den kan også ha flere funksjoner. En tolkning av denne preposisjonen kan være at den kan uttrykke noe om en tilstand hos en aktør<sup>91</sup>. Lykke er en tilstand hos Lea da hun får dette barnet, og barnet får et navn som beskriver denne tilstanden.

Neste vers følger det nye mønsteret, og Silpa, Leas slavekvinne (שִׁפָּה) føder *Jakob* enda en sønn. Verset som følger fortsetter i samme spor som forrige navngivningsdel og Lea bruker følgende ord: (אֶשְׂרָא) nom.constr.suf.1fsg, og i likhet med forrige navngivning brukes preposisjonen (אָ). Mange oversetter dette ordet med *lykkelig*, mens andre oversettelser bruker ordet *glad* eller *privilegert/heldig*. Ordet brukes kun denne ene gangen i GT og det vil være naturlig å lese den som en nominalsetning ettersom det står med pronomensuffiks: *Lykkelig er jeg*. Lea hevder videre at kvinnene vil prise henne lykkelig (אֶשְׂרָא) piel.perf.3pl.suff.1sg.

---

<sup>91</sup> Wergeland. *Bibelherbaisk grammatik*. s. 209

Navnet til barnet blir (רַעֲיָא): *den lykkelige*. Denne delen kjennetegnes av særlig to ting. Den første er at det, faste mønsteret fra tidligere fravikes. Det nevnes verken at Jakob går inn, eller at Silpa blir med barn. I tillegg er det en endring i synet på hvem som har gitt livsfrukt. I de to foregående delene legges det stor vekt på at YHWH er livgiveren. Dette fokuset mangler i disse versene.

### **Hvem sin side er YHWH på?**

Det er flere perspektiver som melder seg som interessante her. Den første er hvorvidt YHWH er en aktiv aktør i Rakel og Lea sine barnefødsler gjennom surrogatmor. Bruken av gudsnavn endrer seg fra YHWH til Elohim da barnet fødes av en surrogatmor. Da Lea bruker Silpa som surrogatmor er henvisninger til guddommelig inngripen og lovprisninger helt fraværende.<sup>92</sup> Fortellingen om Rakel, Lea, Bilha og Silpa har flere likhetstrekk med fortellingen om Sarah og Hagar i Gen 16. Bruken av surrogatmor blir der fremstilt som negativt, og ikke en del av YHWH sine løfter. Rakels bruk av surrogatmor blir ikke møtt med samme negativitet som Sarah, og det forblir ukommentert i mitt tekstutvalg og senere i Genesis. Det er derfor mulig å tolke det i flere retninger. Det kan tolkes slik at YHWH ikke ser noe galt i å bruke Bilha og Silpa som surrogatmødre, eller det kan tolkes i motsatt retning. Denne fortellingen åpner opp for flere gudsbilder der det ene er at YHWH gir Lea og Rakel barn gjennom Bilha og Silpa. Sett ut fra dette synspunktet er YHWH ikke bare livgiver, men også undertrykker.

### **3.1.2 Analyse av tekstens ytre form**

#### **3.1.2.1 Karakterer i fortellingen**

Temaene barn og fruktbarhet fremstår som sentrale i denne fortellingen. Persongalleriet består av Laban, Jakob, Lea, Rakel, Bilha og Silpa. I dette avsnittet vil jeg drøfte hvilken rolle de spiller i fortellingen. Laban er faren til Lea og Rakel. Han nevnes ikke direkte i dette tekstutvalget, men er den som lurer Jakob til å gifte seg med Lea og som gir Lea og Rakel hver sin slavekvinne. Jakob er mannen til Lea og Rakel, og far til barna som fødes i denne fortellingen. Han er en hovedperson i begge fortellingene for denne oppgaven, og det er hans ferd leseren følger gjennom disse kapitlene. Han er jevnt over passiv i fortellingen og deltar

---

<sup>92</sup> Dette er en tekst som har flere redaksjonskritiske utfordringer, det kan derfor også ha redaksjonskritiske årsaker.

kun i én samtale. Utenom dette gjør han det Rakel og Lea ber ham om og opptre særlig når kvinnene skal befruktes. Det er Lea og Rakel som trer tydeligst frem som aktører. Konflikten mellom dem er det som driver handlingen fremover, og de andre karakterene kan fremstå som brikker i spillet dem i mellom. Bilha og Silpa er slavekvinnene til Lea og Rakel, og blir også Jakob sine medhustruer. De er ikke fremtredende som personer, men har en avgjørende funksjon som surrogatmødre i fortellingen. Det er lite informasjon å finne om dem utover det som blir presentert i her.

Bilha nevnes *en* gang til i Gen 35,22. Der fortelles det at sønnen til Lea går bort og ligger med farens medhustru. I mitt tekstutvalg blir Bilha og Silpa omtalt som Lea og Rakel sine slavekvinner. Omtalen av Bilha som (שִׁלְפָּא) i Gen 35,22 settes ofte i sammenheng med Rakels død noen vers i forveien,<sup>93</sup> på engelsk oversettes ofte dette som *concubine* (שִׁלְפָּא). Bilha omtales altså som både slavekvinne og medhustru. Hva det innebærer å være *concubine* har vist seg å være vanskelig å finne ut av. Disse kvinnene nevnes sjelden, og ordet forekommer bare 35 ganger gjennom hele GT,<sup>94</sup> da med varierende praksiser. Den juridiske posisjonen til disse kvinnene er uklar,<sup>95</sup> men de fleste er enige om at de hadde en lavere status enn de andre konene<sup>96</sup>. Dette kommer for eksempel til uttrykk da Jakob i Gen 33, skal møte Esau og stiller Bilha, Silpa og barna deres lengst fremme der de er mest utsatt for fare, mens Lea og Rakel blir stilt lengre bak. Bilha tvinges i kapitel 30 til å ha samleie med Jakob og bære frem barn som senere blir tatt fra henne. Senere tvinges hun til å sex med sønnen til Rakel. Det finnes flere som mener at Bilhas status som offer blir forsømt.<sup>97</sup> Årsaken til dette er at hun utsettes for seksuell vold to ganger, uten at dette er noe som tematiseres nevneverdig i faglitteraturen.

Det er en utbredt antakelse at Bilha og Silpa ikke var en del av Israelfolket, og sammen med Tamar omtales de ofte som sekundærmatriarker.<sup>98</sup> Dette begrepet belyser hvordan flere av

---

<sup>93</sup> Gen 35,16ff

<sup>94</sup> Hamley I. "Dis(re)membred and Unaccounted For": שִׁלְפָּא in the Hebrew Bible.

<sup>95</sup> *ibid*

<sup>96</sup> *ibid*

<sup>97</sup> *Ibid* 421

<sup>98</sup> Reiss og Zucker. «Co-opting the secondary matriarchs» 323

overhodene i Israels stammer er født av kvinner som var innflyttere. Selv om det ved første øyekast kan virke som om det er Lea og Rakel som er hovedaktørene i fortellingen, kommer det flere ganger frem at forfatteren mener at den *faktiske* aktøren er YHWH. Det blir lagt vekt på at det er YHWH som åpner og lukker morsliv, og barna som blir født ansees å være en gave fra YHWH uavhengig av hvilken måte blir til. Denne dynamikken gjør at det kan fremstå som at YHWH er på undertrykkerens lag,<sup>99</sup> og dette er trolig årsaken til at denne fortellingen er arbeidet lite med blant feminist- og frigjøringssteologer. Dette er en tekst som både løfter frem og utfordrer vanskelige gudsbilder, noe burde være en desto viktigere grunn til å vie den oppmerksomhet. Teksten belyser også flere andre sentrale perspektiver om ulike kvinners levevilkår, seksuell utnyttelse, og rettigheter.

### 3.1.2.2 Kontekst

Fortellingen finner sted omtrent midtveis i mødre- og fedrehistorien, og følger Jakob etter at han har rømt til Laban. Der gifter han seg først med Lea, og deretter med Rakel. Det var Rakel han ønsket å gifte seg med, og han elsker henne mer enn Lea. Dette skaper konflikt mellom de to søstrene. Tekstutvalget begynner med at Lea blir gravid og føder fire sønner. Hun ser sønnene som en gave fra YHWH og håper at det kan bidra til at Jakob vil elske henne. Rakel får ingen barn og blir sjalu på Lea. Hun ber Jakob om å gi henne barn, ellers vil hun dø. Jakob på sin side hevder at det bare er Gud som kan gi livsfrukt, og vil ikke ta ansvar for barnløsheten hennes. Rakel gir slavekvinnen sin Bilha til Jakob som kone, og ber han om å gå inn til henne. Hun får da barn med Bilha som surrogatmor. Når Lea ikke får flere barn gjør hun det samme med sin slavekvinne Silpa og får to barn til.

### Ester Fuchs og tanken om androsentriske narrativ

Ester Fuchs<sup>100</sup> hevder at fortellingen føyer seg inn i rekken av androsentriske fortellinger der YHWH forbarmer seg over den sårbare kvinnen som ikke kan få barn. Hun hevder at YHWH

---

<sup>99</sup> Scholz. *Sacred witness*. 56

<sup>100</sup> Esther Fuchs har et annet syn på feministisk arbeid med bibeltekster enn min hovedfigurant Phyllis Trible. Trible sitt prosjekt dreier seg om å *lete* etter ting som kan tale mot de patriarkalske strukturene i bibelen. Hun hevder at hun forsøker å avdekke positive ting som kan veie opp, og endre perspektiver på det *negative*. Fuchs er en av Trible sine kritikere. Hun ønsker å lese på en annen måte. Hun vil dekonstruere det sterke dikotomiske fokuset, og lese teksten med et kritisk blikk med fokus på kjønn, men også andre faktorer som makt, ideologi, og politikk. (Fuchs. " 47-48.) Jeg anser henne derfor som en relevant og interessant samtalepartner i min oppgave. Hun kan belyse andre ting enn det Trible gjør og gir et enda mer kritisk blikk.

sin særlige medfølelse for den barnløse kvinnen er tett sammenvevd med det hun beskriver som bibelens patriarkalske perspektiv. YHWH sin barmhjertighet har tette bånd med patriarkene behov for sønner som kunne føre slekten videre,<sup>101</sup> og Lea og Rakel kan sees både som undertrykkere og ofre. Fuchs problematiserer i liten grad at Bilha og Silpa blir brukt som surrogatmødre, og den manglende kritikken fremstår som vanlig i mye faglitteratur som omtaler denne fortellingen<sup>102</sup>. Dette kan ha flere årsaker, og jeg vil legge frem to. Den første er at fortellingen har et sterkt fokus på morskap og fruktbarhet. Dette sterke fokuset gjør at andre perspektiver ikke blir løftet frem, men forsømt. Ønsket om å få barn gjennomsyrrer denne fortellingen, og gjør at midlene som må tas i bruk for å oppnå dette ikke kritiseres. Det fremstår som at den sosiale statusen til Bilha og Silpa også spiller en rolle i den manglende kritikken. Deres status som slaver gjør at det sjeldnere stilles spørsmål til om det er rollen deres gjør at de blir utnyttet seksuelt.

Trible bekrefter at dette er en utfordring når hun skriver om Hagar i *Texts of terror*. Hun hevder det er vanlig at fruktbare kvinner kommer i konflikt med ufruktbare kvinner, og at rike kvinner ofte utnytter de mindre privilegerte<sup>103</sup>. Hun hevder at det lenge fremstår som at Sara utnytter Hagar med YHWH på laget, men at dette endrer seg noe utover i fortellingen.<sup>104</sup> Det er en gjennomgående tendens at privilegerte ufruktbare kvinner utnytter de som er fruktbare, men mindre privilegerte. Dette belyser at feminismen er avhengig av å se nøye på sosiale strukturer, fordi kvinner som er mindre privilegerte er særlig utsatt for overgrep. Det at Bilha og Silpa både er slaver og innflyttere, gjør dem særlig sårbare. David Shepherd belyser hvordan kvinnelige innflyttere var særlig utsatt for seksuell vold.<sup>105</sup> De som er avhengig av andres gjestfrihet er sårbare for vold, og kvinner var særlig sårbare for seksuell vold.<sup>106</sup> Innflyttere er også sårbare fordi de hadde flyktet fra hjemmet sitt, også ofte eiendelene sine.

---

<sup>101</sup> Fuchs. *Sexual politics in the biblical narrative*. 166-168

<sup>102</sup> ibid

<sup>103</sup> I denne fortellingen kommer dette til syne gjennom at Lea og Rakel bruker Bilha og Silpa som surrogatmødre. Dette har flere likhetstrekk med deler av surrogatdebatten idag. Det er en utfordring at flere av kvinnene som blir surrogatmødre er i en utsatt posisjon. Av hensyn til omfanget på min oppgave vil jeg fokusere seksuell vold, selv om jeg er oppmerksom på at denne problemstillingen melder seg.

<sup>104</sup> Tribble. *Texts of terror: Hagar: The desolation of rejection*. 23

<sup>105</sup> Shepard. "Ruth in the days of Judges: Women, foreignness and violence". 529ff.

<sup>106</sup> Ibid 234

### 3.1.2.3 Samtaler

Dette er en fortelling med dialog mellom flere aktører. Jeg deler samtalene som foregår i to kategorier. Første kategori er direkte gjengivelse av en samtale. Den andre kategorien er en samtale som forfatter beretter om at har funnet sted. Den første samtalen i fortellingen faller under sistnevnte kategori. Forfatteren forteller om YHWH som så Lea og velsignet henne med barn. Lea er ikke selv en del av denne samtalen, men hennes reaksjon etter fødselen kan vitne om at hun anså barnet for å være en gave fra YHWH. Hun kaller barnet sitt for Ruben, som betyr *for Herren har sett min nød*, og det kan derfor sees slik at Lea bekrefter at hun er oppmerksom på YHWH sin inngripen.

Den mest fremtredende samtalen er mellom Jakob og Rakel. Hun ber han om å gi henne barn, ellers dør hun. Jakob avviser denne forespørselen ved å fraskrive seg ansvaret for hennes barnløshet, og hevder at barnløshetens årsak er at YHWH holder tilbake livsfrukt fra henne. Rakel bestemmer seg for å bruke Bilha som surrogatmor. Bilha er taus gjennom dette, og det er ingen tegn til samtale verken mellom Bilha og Rakel, eller Bilha og Jakob. Trolig ville heller ikke hennes ønsker ha nevneverdig betydning for utfallet, ettersom det var slavens eier som hadde råderett over dens seksualitet, og eierne sto fritt til å forvalte den slik det passet dem best.<sup>107</sup> Lea gjør det samme med sin slavekvinne Silpa. Gjennom hele fortellingen er Bilha og Silpa tause og passive, og det fremstår som at de ikke har innvirkning på egen skjebne.

Etttersom de fortsatt regnes først og fremst som Lea og Rakels slavekvinner, er det grunn til å tro at ekteskapet ikke medførte store endringer. Det er gjort overraskende lite arbeid med ekteskapet som institusjon i GT,<sup>108</sup> likevel kan vi anslå at det var en viktig sosial institusjon, som bidro til å sikre seg et trygt liv. Fortellingene skriver mye om hvordan ekteskap ble inngått, og noe om forhandling av brudepris og formelle ordninger, men sier lite om hvordan det var innad i samlivet. Jakob betaler brudeprisen til Lea og Rakel gjennom arbeidskraft. Det fremstår ikke som han betaler noe for Bilha og Silpa, og det er en utbredt antakelse at de ikke

---

<sup>107</sup> Westbrook. *The female slave*. 214-215

<sup>108</sup> Med å bruke ordet *institusjon* legger jeg til grunn følgende betydning: normer og praksis som styrer et spesifikt område i menneskelivet. (SNL. S.v «Institusjon» 13.12.2019. <https://snl.no/institusjon>.)

hadde de samme rettigheter som de andre konene.<sup>109</sup> Barna til Bilha og Silpa syns å virke som å ha de samme juridiske rettighetene som barna som er født av Lea<sup>110</sup>. Om ekteskapet var primært sosialt, religiøst eller juridisk, er vanskelig å si. Ekteskapet har tette forbindelser til alle disse livssfærene, og sikret mannen eksklusive seksuelle relasjoner til disse kvinnene, noe som var med på å motvirke ekteskapsbrudd. Dette kan sees som både et religiøst og sosialt anliggende.<sup>111</sup>

#### 3.1.2.4 **Taushet og monolog**

Fortellingen inneholder lite direkte kommunikasjon mellom de ulike partene, og det er i hovedsak forfatteren som beretter om den lille kommunikasjonen som finner sted. Tre av de karakterene som utfører en viktig funksjon er tause gjennom store deler av eller hele fortellingen. Det fremstår som klart at Bilha og Silpas taushet kan begrunnes i deres sosiale status, men det er færre åpenbare årsaker til Jakob sin taushet. Han er for det meste taus også i neste fortelling. Fuchs hevder at Jakob er en del av det hun kaller *The contest type scene*. Han er i et forhold med to kvinner, der den fruktbare kvinnen ydmyker den ufruktbare kvinnen. Denne type historie finnes flere steder i Genesis og Fuchs hevder at mannen blir fremstilt som passiv, og derfor uskyldig i det som skjer<sup>112</sup>. Hvorvidt dette kan ansees å være en plausibel forklaring kan diskuteres, men at mannen kommer bedre ut ved å være passiv anser jeg for å være en rimelig antakelse.

#### 3.1.2.5 **Struktur i fortellingen som helhet**

Fortellingen kan deles i tre deler, der hver del innledes med *Da NN så*. Det begynner med at YHWH ser Lea, og velsigner henne, og de to delene som er følger er preget av Lea og Rakel som ser på hverandre med sjalusi. Fortellingen inneholder flere faste elementer som *å bli gravid, føde et barn, prise gud og gi barnet navn*. Strukturen endrer seg noe i fortellingens gang. Særlig med tanke på bruk av gudsnavn. Overføringen av morskap fra Bilha og Silpa til Lea og Rakel skjer uten merknader fra forfatteren.

---

<sup>109</sup> Jackson. "The "institutions" of marriage and divorce in the Hebrew bible". 227

<sup>110</sup> Ibid 228

<sup>111</sup> Ibid 239

<sup>112</sup> Fuchs. *sexual politics in a biblical narrative*. 165-168



### 3.1.2.6 Utvikling av plot

Denne teksten er en del av en større fortelling, og viktig for arbeidet mitt er plottet i mødre- og fedrehistorien: fortellingen om Jakob og hans tolv sønner. Tekstutvalget i min analyse er primært en fortelling om morskap, og kan deles i tre deler. I disse tre delene er det to fortellinger som går parallelt. Det er fortellingen om Rakel og hennes barnløshet, og fortellingen om Lea som ikke blir elsket. Det første plottet er Lea som ikke blir elsket, men som forsøker å bli det. Hun føder flere barn både selv og gjennom Silpa, i håp om å endre situasjonen. Det andre plottet er Rakel som ikke kan få barn, og bruker Bilha som surrogatmor for å få det.

Tekstutvalget handler om fire kvinner som alle hører til sin samtid. To kvinner som trenger å føde barn for å fylle sin plass, og to kvinner som er slaver og uten noe særlig råderett over eget liv og kropp. Dette er en fortelling som får lite oppmerksomhet og mye kommentarlitteratur betegner den som vanskelig med tanke på redaksjonskritiske analyser. Kathleen O'Connor skriver om hvordan et av Genesis' gjennomgående tema er Israelfolkets overlevelse som folk. Bokens narrativ gjentar stadig truende situasjoner der folket holder på å gå under, og YHWH er den som både straffer og redder. Barnløshet er en viktig del av dette, og gjennom GT er det flere av matriarkene som ikke kan bære frem barn. Dette er ikke bare en trussel for dem personlig, men også for folkeslaget de er en del av. YHWH er den som lar ufruktbare kvinner føde barn.<sup>113</sup> Å få barn var avgjørende, og det kan ut fra denne fortellingen fremstå som at det viktigste var at disse kvinnene fikk barn, ikke hvordan de fikk dem.

Dersom man ser bakom hovedplottet: Jakob skal få sønner, og konene skal føde dem. Dette er en fortelling om sosial status, kjønn, etnisitet og hvordan det spiller sammen. Det er også en fortelling om skam, og tap av ære. Å ikke kunne få barn i det gamle Israel, ble ofte ansett for å være en straff fra YHWH. Morskap gav trygghet, ære og anerkjennelse, i tillegg gav det en kvinne autoritet.<sup>114</sup> Det er altså mye som står på spill for Rakel idet hun bestemmer seg for å

---

<sup>113</sup> O'Connor, Kathleen M. "Stammering Toward the Unsayable: Old Testament Theology, Trauma Theory, and Genesis."

<sup>114</sup> Phyllis Bird. *Images of women in the old testament*. 62

få barn ved å bruke Bilha som surrogatmor. Det er et paradoks hvordan det å ikke få barn kunne være sett som en straff fra YHWH, samtidig som YHWH forbarmer seg over barnløse kvinner.

### 3.1.3 Avsluttende kommentarer

Jeg skrev innledningsvis at mitt fokus ville være på slavekvinnene Bilha og Silpa. Den språklige analysen har tydeliggjort antakelsen om at Bilha og Silpa ikke konsulteres i forkant av at de skal være koner eller surrogatmødre. Dette har som tidligere nevnt sin årsak i deres sosiale status. Tjenesten de utfører er sentral i konflikten, men de gis lite oppmerksomhet som individer. Hvilke rettigheter ekteskapet med Jakob gir dem er usikkert, men analysen har vist at det er utbredt å mene at de hadde lavere status enn de andre konene. O'Connor setter som tidligere nevnt denne fortellingen i sammenheng med at den store fortellingen i Genesis forteller om et folk som flere ganger er truet av ødeleggelse<sup>115</sup>. Barnløshet er *en* av tingene som truer med å utrydde Israelfolket. Flere av matriarkene kunne ikke få barn, og utnyttelsen av Bilha og Silpa blir en løsning på dette. Det er et tydelig premiss i denne fortellingen at YHWH åpner Lea sitt morsliv, men lar være å åpne Rakel sitt. Hvorfor åpner YHWH Bilha og Silpa sine morsliv? Teksten belyser på en særegen måte hvordan noen behov for avkom kan utnytte noen i en mindre privilegert posisjon enn dem selv.

Nyere kunnskap om barnløshet viser at det ofte finnes flere og konkrete årsaker til dette.<sup>116</sup> Både kvinner og menn kan ha utfordringer med å få barn. I denne fortellingen legges det frem et premiss om at det er YHWH som åpner og lukker morsliv og denne logikken gjør det naturlig å trekke slutningen om at det var YHWH sin intensjon at Rakel skulle få barn gjennom Bilha. Hun ble gravid, mens Rakel ikke ble det. I dagens samfunn ville dette trolig blitt forklart på andre måter. Denne fortellingen er en kompleks fortelling som beretter om at

---

<sup>115</sup> O'Connor, Kathleen M. "Stammering Toward the Unsayable: Old Testament Theology, Trauma Theory, and Genesis." 305ff

<sup>116</sup> Helsebiblioteket, s.v. *infertilitet*. 13.12.2019.

<https://www.helsebiblioteket.no/pasientinformasjon/gynekologi/nedsatt-fruktbarhet-behandling>

YHWH både undertrykker og setter fri. Dette vil jeg tematisere ytterligere i mitt bibelteologiske bidrag.

## **3.2 Dina (Gen 34, 1-31)**

### **3.2.1 Analyse av tekstens indre struktur**

#### **3.2.1.1 Inndeling av vers**

##### **Gen 34, 1-5:**

**Vers 1:** Dina går ut i landet

**Vers 2-3:** Sikem ser Dina, snakker med henne og ligger med henne

**Vers 4:** Sikem ber Hamor om å få Dina til kone

**Vers 5:** Jakob får høre om hendelsen

##### **Gen 6-18:**

**Vers 6-7:** Hamor går for å snakke med Jakob og sønnene hans kommer hjem

**Vers 8-12:** Hamor og Sikem forsøker å overbevise dem om ekteskap

**Vers 13-18:** Jakobs sønner tar til motmæle og legger frem krav

##### **Gen 19-31:**

**Vers 19-24:** Hamor og Sikem iverksetter omskjæring

**Vers 25-29:** Simon og Levi dreper mennene ved byporten

**Vers 30-31:** Jakob fortviler over sønnenes handlinger og de forklarer hvorfor

#### **3.2.1.2 Gjennomgang av språklige merknader**

##### **Gen 34, 1-5:**

Fortellingen begynner med å berette om at *Dina, datteren Lea fødte Jakob, gikk ut* ( יָצְאָה ) qal. imp.3.fsg, *for å se* ( לִרְאוֹת ) qal.inf.constr, *døtrene i landet* ( בְּבָנֵי הָאָרֶץ ). Dina er subjektet i det å skulle gå ut, og det kan virke som at dette er noe som skjer på hennes initiativ. Det er svært omdiskutert hva dette innebærer, og hva konsekvensen av det er. Noen hevder at dette i seg selv er grunn nok til å hevde at hun ikke blir utsatt for voldtekt,<sup>117</sup> mens andre mener at det

---

<sup>117</sup> Wenham. *World biblical commentary: Genesis 16-50*. 310

vitner om selvstendighet og bevegelsesfrihet.<sup>118</sup> Det er tydelig at Dinas selvstendighet får mange til å reagere. Wenhem hevder at det å gå ut ( נָצַרְתִּי ) kan leses som at hun går ut som en prostituert for å møte sin klient. Han viser da særlig til Ordspråkene 7,15.<sup>119</sup> Dette ansees for å være usannsynlig, og har vært kritisert av flere. Caroline Blyth hevder at dette ordet ( נָצַרְתִּי ) brukes både når kvinner går ut for å feire høytider, og blant annet når Ruth og Naomi legger på flukt.<sup>120</sup>

*Og Sikem sønn av heveittien Hamor så* ( הִצִּירָהּ ) qal.imp.cons.3.msg, *henne*. Alt begynner med at Sikem ser Dina. Sikem er prins i landet, og det vil være rimelig å anta at han var en privilegert ung mann. Det belyses sjelden at Sikem trolig hadde høyere sosial status enn Dina. En annen viktig faktor er at Hamor beskrives som hevitt ( הִיִּי ). Dette sammen med bruken av ( הִתַּן ) senere i fortellingen, gir allusjoner til Deut 7. Der forbys det å inngå ekteskap utenfor Israelfolket, og hevittene er ett av folkeslagene som nevnes. I Gen 28 forbyr Isak Jakob å ta seg kone blant Heveittene. Denne fortellingen handler ikke bare om det sosiale og politiske, konflikten som oppstår har en sterk etnisk forankring. Det gjør at fortellingen har noen likhetstrekk med forrige fortelling. Det gjelder ikke primært det tematiske, men måten kvinnene som blir utsatt for seksuell vold sine stemmer forties til fordel for en annen gjennomgripende tematikk. I fortellingen om Bilha og Silpa var det fruktbarhet og morskap som var det gjennomgripende temaet, mens i fortellingen om Dina handler den gjennomgripende tematikken om en konflikt mellom to etniske grupper. I begge tilfeller er skam og tap og ære en sterk drivkraft.

Forfatteren bruker ikke navnet til Dina, men objektsmerke med suffiks. Sikem er subjekt for det som skjer videre, og Dina er objektet. Hun går fra å være subjekt i eget liv, som går ut på egenhånd, til å være et objekt uten kontroll over eget liv. Videre fortelles det at han *tok* ( לָקַח ) qal.imp.cons.3.msg, *henne*, *lå* ( לָאָה ) qal.imp.cons.3.msg, *med henne*, og *krenket* ( עָנָה ) *henne*. Det siste verbet ( עָנָה ) står i piel.imp.3.msg.suf. Det er vanlig at verb som står i piel sees som en egenskap som subjektet har forårsaket hos objektet. Det er derfor en sannsynlig tolkning at Sikem har utført en handling som har gjort at Dina er krenket som en konsekvens av den.

---

<sup>118</sup> Hamilton. *The book of Genesis: Chapters 18-50*. 352

<sup>119</sup> Wenham. *World biblical commentary: Genesis 16-50*. 310

<sup>120</sup> Blyth. *Terrible silence, eternal silence: A feminist re-reading of Dinah's voicelessness in Genesis 34*. 3

Ordet (ענה) kan ikke oversettes direkte som voldtekt, til tross for at det finnes flere som gjør det. Ordet betyr å behandle noen på en måte som gjør at de krenkes og mister ære<sup>121</sup>. Bechtel er uenig i denne påstanden, og hevder at hun ikke er krenket på grunn av det Sikem har gjort, men fordi to ubundne mennesker hadde sex, og hun mistet sin jomfrudom. Krenkelsen er en konsekvens av dette, og ikke at voldtekt.<sup>122</sup> Keady kritiserer Bechtel og hevder at forfatterens valg av ord for å beskrive denne handlingen, vitner om at det er en sterk sannsynlighet for at det var tvang involvert<sup>123</sup>. Jeg vil hevde at forfatterens ordbruk vitner om noe annet enn frivillig omgang mellom to ugifte personer, da ordene som brukes kan vitne om tvang, og Sikem hele tiden blir fremstilt som pådriver for at omgangen mellom dem skal finne sted.

Videre fortelles det at Sikem sin (נָפֶשׁ) var knyttet (דָּבַק) til Dina. Ordet (נָפֶשׁ) er et ord som ofte ansees som vanskelig å oversette på en tilstrekkelig og god måte.<sup>124</sup> Viktigst er det at det belyser at Sikem følte en sterk tilknytning til Dina. Det fortelles at han *elsket* (אָהַב) *jenta* (נַעֲרָה), og dette er et av argumentene som brukes for å hevde at Sikem ikke kan ha vært en voldtektsmann. Ville en mann som elsket en kvinne voldta henne? Påstått kjærlighet gir ingen garanti mot seksuell vold mot kvinner. De høye tallene på partnervold i dagens samfunn vitner om at vold i nære relasjoner er langt fra uvanlig.<sup>125</sup> Det fortelles at han talte (דָּבַר) piel.imp.cons.3.msg, *til jenta sitt hjerte*. Verbet står i piel, og har et element av overtalelse i seg. Dina er ikke delaktig i denne samtalen og det fortelles ikke noe om at hun gjengjelder kjærligheten til Sikem. Som en konsekvens av sin kjærlighet til Dina, går Sikem til faren Hamor som også er landshøvding, og sier til ham: *la meg ta* (לִקַּח) qal.imv.msg, denne jenta til kone. Ordet kan forstås som en befaling eller bønn, og Sikem er subjektet for dette ønsket.

Vers 5 fremstår som isolert fra de andre delene av teksten. Det fortelles ingenting om hvem som har fortalt Jakob hva som har skjedd med Dina. Det står at han får *høre* (שָׁמַע) at Dina har blitt gjort uren (טָמְאָה) av Sikem, og det fortelles at Jakob tidde (חָרַשׁ) frem til sønnene hans kom inn fra marken. Denne passiviteten er gjenkjennelig fra forrige fortelling, og ved å

---

<sup>121</sup> Frymer-Kensky. *Virginity in the bible*.87

<sup>122</sup> Bechtel. *What if Dina was not raped*. 27.

<sup>123</sup> Keady. *Rape culture discourse and female impurity: Genesis 34 as a case study*.76

<sup>124</sup> I denne teksten oversettes det som både hjerte og sjel. NAS oversetter det som at han var dypt knyttet til henne. Jeg tar utgangspunkt i at uansett hvilken oversettelse som brukes så skal det si noe om at Sikem føler seg tilknyttet til Dina på et dypere plan.

<sup>125</sup> Honningsøy og Tinmannsvis. «Sterke jenter blir også slått».

minimere Jakobs inngripen løfter forfatteren frem sønnene til Jakob som Dina sine virkelige verger.<sup>126</sup> Det er nærliggende å tro at innblandingen fra brødrene hadde uteblitt dersom Jakob reagerte. Det vises ofte til at Jakob er gammel, som årsak til dette.<sup>127</sup> Yitzhaq Feder hevder imidlertid at saken er en annen. Han beskriver brødrene til Dina som eksplosive og svikefulle og at Jakob forholder seg til en «ethics of responsibility».<sup>128</sup> Dette innebærer at han vurderer ekteskap mellom Dina og Sikem for å bevare Israelsfolket sin trygghet.<sup>129, 130</sup> Et ekteskap ville ivareta Dina sine interesser og fremtid og Feder hevder at Jakob blir uheldig fremstilt gjennom fortellingen, men at han egentlig handler i tråd med det som er riktig.<sup>131</sup> Dina er ikke en selvstendig aktør, men en kvinne som trenger menn til å hjelpe seg.

### Gen 34, 6-18

Forfatteren beretter ikke om noe motstand fra Hamor sin side. Han drar for å snakke (דבר) piel.inf.constr, med Jakob om muligheten for ekteskap mellom Dina og Sikem. Hamor viser stor vilje til gjestfrihet i versene fremover. Det fortelles at Jakobs sønner kom hjem fra marken da de fikk høre hva som hadde skjedd. De sørget (עצב) hitp.imp.3.msg, og (תרה) qal.imp.3.msg. var rasende for det som hadde skjedd. Sikems handling mot Dina var en fornærmelse mot hele Israel.

Hamor legger frem forespørselen sin og hevder at Sikem, sønnen hans, sin (נָפֵשׁ) er hektet (קָשָׁה) til datteren deres. Dette oversettes ofte med at Sikem har forelsket seg i Dina. Deretter kommer det en forespørsel. Hamor ber om at *måtte Sikem få* (נָתַן) *henne til kone* (אִשָּׁה) og ber videre om å knytte slektsbånd (חָתַן), med dem. Dette verbet er som tidligere nevnt en av årsakene til at flere tror at denne fortellingen alluderer til Deut 7. Det at Sikem hadde omgang med Dina var derfor feil av en rekke grunner. Det at de ikke var gift førte stor skam over Dina, og hennes familie, og gjorde at Dina mistet sin jomfrudom og derfor muligheten til å

---

<sup>126</sup> Fuchs. *Sexual politics in the biblical narrative*. 221

<sup>127</sup> Ibid 210

<sup>128</sup> Feder. "The defilement of Dina: Uncontrolled passions, textual violence, and the search of moral foundations". 288ff

<sup>129</sup> ibid

<sup>130</sup> Det legges i dette premisset til grunn at Jakob er positiv til ekteskapet, selv om han ikke sier dette direkte.

<sup>131</sup> Feder. *The defilement of Dina: Uncontrolled passions, textual violence, and the search of moral foundations*. 290 ff

gifte seg senere.<sup>132</sup> Etniske perspektiver forsterker konflikten.<sup>133</sup> Det er lite fokus på Dina og det hun opplever, det er mennenes følelser som er i fokus.<sup>134</sup> Årsaken til dette er trolig fordi det blir forstått som et angrep på Israelfolket, og dermed mennene. Dinas rolle som offer er ikke noe som verken løftes frem, eller anerkjennes. Keady hevder at: «*The narrative as we have it is not interested in Dinah as an individual; rather she represents the Israelites, just as Shechem represents the Canaanite nation.*»<sup>135</sup>

Dette er en fortelling som har en kollektiv orientering, noe som innebærer at uretten som blir gjort mot en person berører et helt folk. Hamor foreslår at de skal gi hverandre sine døtre. Kvinnene fremstilles som en handelsvare. Hans tilbud blir stilt i et godt lys fordi det gir Israelfolket mange fordeler og en sikker fremtid. Tilbudet ligner på tilbudet som Abraham gir Lot i Gen 13, 8-9. Feder hevder at grunnen til at det framstilles på denne måten er for å fremheve at forbudet om at giftemål utenfor Israel er absolutt, uansett hvor godt tilbudet måtte være<sup>136</sup>

Etter Hamor sine lovnader om et godt liv kommer også Sikem inn i samtalen. Han ber dem: *måtte jeg finne* (מַצֵּא) qal.imp.3msg.(koh betyd.), *nåde* (חַן) *for deres øyne* (עֵינַי). Videre forteller han at han vil gi dem det de ber om og oppmoder dem til å *gjøre stor* (רבה) hiphil.inv.pl, brudeprisen (מֶזֶן) han må bringe dem. Det er med andre ord ingen tvil om at Sikem mener det han sier. Sikems vilje til å strekke seg langt for å få Dina til kone blir ofte brukt som argument for å hevde at han ikke kan være en voldtektsmann. Dette er kun et godt argument dersom man legger til grunn *rape myths*: fordommer om hvordan en voldtektsmann eller offer bør oppføre seg i forbindelse med en voldtekt.<sup>137</sup> Sikem oppfører seg kanskje ikke slik mange

---

<sup>132</sup> Keady hevder at en kultur som krever at kvinner må være jomfru frem til de er gift er det som kalles en *rape culture*. En såkalt *rape culture* ansees til å være en kultur som normaliserer voldtekt sosialt og kulturelt. Det kan være et tegn på ytterligere misogyni i samfunnet for øvrig. Det at Dina mister fremtiden sin gjennom voldtekt viser et samfunn som ikke ivaretar kvinner. Jeg vil bruke begrepet *rape culture* ytterligere i mitt neste kapittel. (Keady. "Rape culture discourse and female impurity: Genesis 34 as a case study".67-77.)

<sup>133</sup> Feder. "The defilement of Dina: Uncontrolled passions, textual violence, and the search of moral foundations". 298 ff

<sup>134</sup> Blyth. "Terrible silence, eternal silence: A feminist re-reading of Dinah's voicelessness in Genesis 34". 3

<sup>135</sup> Keady. "Rape culture discourse and female impurity: Genesis 34 as a case study".73

<sup>136</sup> Feder. "The defilement of Dina: Uncontrolled passions, textual violence, and the search of moral foundations." 291-299

<sup>137</sup> Keady. "Rape culture discourse and female impurity: Genesis 34 as a case study".68-71

liker å se for seg en voldtektsmann, men jeg anser ikke dette til å være en grunn til å hevde at han ikke har voldtatt Dina.

Sønnene til Jakob kommer omsider til orde i diskusjonen, og forfatteren meddeler leseren, at de svarer Sikem og faren hans Hamor med et svikefullt (מְרִמָּה) svar. Årsaken til dette er at Sikem har gjort søsteren deres uren (אָטְמָה) piel.perf.3.msg, og at hun, og dermed Israelsfolket, har tapt ære. Forfatteren legger til grunn et premiss om at dette rettfærdiggjør brødrenes svikefulle tale. De hevder at de ikke kan gi sin søster til en mann med forhud (עֵרְלָה). Dette belyser det etniske perspektivet. Omskjæring var den fremste identitetsfaktoren for Israelsfolket og Sikem kunne bare få gifte seg med Dina dersom alle menn i byen lot seg omskjære. Dersom Hevittene og Israelsfolket skulle bli et folk, ville omskjæring være det fremste symbolet på dette. Det er selve merket på Israelsfolket s etnisitet. Ironien er at selve symbolet på det at de var et folk, også var det som ga Jakob sine sønner muligheten til å utslette dem. Dette forsterker hvordan denne fortellingen bærer med seg en sterk motstand mot ekteskap utenfor Israelsfolket. Det bekrefter også hvordan Dina representerer Israelsfolket, mens Sikem representerer Kanaan. Dina blir i likhet med Bilha og Silpa representant for en større fortelling enn seg selv. Brødrene truer med å ta med seg datteren sin og dra, dersom Hamor og Sikem ikke vil gjøre det de sier.

### **Gen 34, 19-31**

Det fortelles at *den unge gutten* (נֶעֱרַר) ikke nølte (אָחַר) piel.perf.3msg.(nektelse), med å gjøre det de ba om, fordi han var begeistret (קָפֵץ) for Jakobs datter. Det er uklart hvorfor Sikem i dette verset omtales som en ung gutt. Videre fortelles det at han var høyest respektert av alle (כָּבֵד) i sin fars hus, noe som bekrefter at Sikems sosiale status var høy, og at han dermed hadde mye handlingsrom. Han var i en særegen posisjon til å kunne betale en høy brudepris, og til å få med seg en hel landsby på endringene som brødrene til Dina krevde.

Hamor og Sikem går til mennene ved byporten og legger frem avtalen de har inngått med Israelsfolket. De hevder at disse mennene er fredfulle (שְׁלֵם) mot dem og ber dem om å la dem slå seg ned (יָשַׁב) qal.imp.3msg.(juss betyd.), og gå omkring (סָחַר) i landet. De gjentar avtalen de har inngått med Jakobs sønner; at de vil gi dem døtrene sine og ta deres døtre til koner. Israelsfolket vil kun bosette seg i landet og bli ett folk på et vilkår: at alt hankjønn lar



seg omskjære. De lover at Israelfolkets sin buskap også skal bli deres buskap. Mennene ved byporten lar seg omskjære. Det nevnes ikke om noen gjør motstand.

I vers 25 kommer fortellingens vendepunkt. Det blir klart for leseren at Israelfolket ikke er villige til å inngå ekteskap på tvers av folkegrupper og etnisitet. Sikems handling får enorme konsekvenser for Hevittene. Mens mennene ennå lå med *smertes* (כאַב) tok Levi og Simon hvert sitt *sverd* (חֶרֶב) og kom seg uhindret inn i byen, og drepte alle mennene. O'Connor hevder i sin artikkel *Stammering towards the unsayable; Old testament theology, trauma theory and Genesis* at Israelfolket gjennom hele Genesis er i en situasjon der deres eksistens er truet. Å inngå ekteskap med et annet folkeslag ville være fatalt for Israelfolkets eksistens.<sup>138</sup> Derfor må eksistensen til Hevittene utslettes for å beskytte seg selv. De dreper Hamor og Sikem med sverd, og tar (לָקַח) Dina ut av Sikems hus, og går ut (יָצָא). Begynnelsen av fortellingen gjentar seg nok en gang: Dina går ut, i begynnelsen av fortellingen som subjekt, og ved fortellingens slutt med objektsmerke foran navnet. Det er først nå det blir tydelig at Dina har vært hos Sikem. Videre forteller forfatteren at de kom over de drepte (הִלְלֵהוּ) og plyndret byen (בִּזְזוּ). Dette gjorde de fordi at *de* hadde gjort søsteren deres uren (בִּזְזוּ) og brakt skam over dem. De tar buskapen til hevittene, alt godset, alle barna og kvinnene deres og fører de bort som bytte. I dette blir det tydelig at det ikke er på grunn av uretten mot Dina i seg selv at de er sinte, men på grunn av skjevheten og trusselen det medfører mot Israelfolket. Det hele kan virke som en enorm gjengjeldelse.

Jakob taler for første gang i fortellingen. Han er redd for Israelfolkets eksistens, som nok en gang er truet. Han sier at de har ført ulykke (עָכַר) over han, og gjort han forhatt (שָׂאָה) blant de som bor i landet til kananeerne og perisittene. Han frykter at de vil samle seg mot han og utslette hele hans folk. Denne reaksjonen forklarer også Jakobs reaksjon i møte med Hamor og Sikem tidligere i fortellingen. Til dette spør sønnene om han skulle få behandle søsteren deres som en hore (זִנָּה)?

---

<sup>138</sup> O'Connor, Kathleen M. "Stammering Toward the Unsayable: Old Testament Theology, Trauma Theory, and Genesis." 305ff

### 3.2.2 Analyse av tekstens ytre form

Vi følger fortsatt Jakob og familiens ferd. De har nå rømt fra Laban og slått seg ned i byen Sikem<sup>139</sup> i landet Kanaan. I denne fortellingen er det datteren til Lea og Jakob som går ut i landet for å hilse på jentene. På utflukten *tar* Sikem henne og *ligger* med henne. Det finnes forskere som hevder at omgangen mellom Dina og Sikem var gjensidig, mens mange mener at dette ikke kan ha vært tilfelle.<sup>140</sup> Omgangen mellom Dina og Sikem fikk store konsekvenser for begge parter og familiene deres. Det førte til tap av ære for Dinas familie, og ble hevnet. Dina havner i bakgrunnen og forblir der gjennom store deler av fortellingen.

#### 3.2.2.1 Karakterer i fortellingen

Fortellingens hovedkarakter er Dina. Hun er datteren til Lea og Jakob. I denne fortellingen går hun ut for å møte *jentene i landet* (לְרִאיוֹת בְּבָנוֹת הָאֶרֶץ). Sønnen til landshøvdingen ser (רָאָה) henne, *tar* (לָקַח) henne og *ligger* (שָׁכַב) med henne, og *krenker* (עָנָה) henne. Dinas utflukt i landet er den eneste aktive handlingen som blir berettet om henne. Hun blir fremstilt som passiv gjennom resten av fortellingen. Ved fortellingens slutt hentes hun tilbake til familien. Trolig er dette årsaken til passiviteten: Hun er ikke der. Fortellingens andre hovedkarakter er Sikem, sønnen til Hamor, som er landshøvding. Etter at han har ligget med Dina blir han forelsket i henne, og ber faren om å få henne til kone. Det som driver fortellingen fremover, er at Sikem vil ha Dina til kone, og at Hamor forsøker å hjelpe han med dette.

Jakob spiller også i denne fortellingen en kompleks rolle. Mens det fortsatt er en fortelling om han og familien, er han passiv og taus helt frem til slutten. Dina og Sikems omgang går utover hans ære, og han og hans hus blir urene som en følge av det. Dette kommer til uttrykk i vers 5 da det fortelles at Jakob fikk høre om at Sikem hadde (טָמְאָה). Dette kan oversettes som å krenke, eller å gjøre uren. Jakob er taus frem til sønnene kommer hjem fra marken og kan føre samtalen med Hamor og Sikem. Mot slutten av fortellingen har han en replikk, i denne uttrykker han frykt for eksistensen til seg selv og sin familie. Susan Niditch sammenligner Jakob med sin blinde far Isak, som dør i kapitell 35,29: Ute av stand til å få respekt og

---

<sup>139</sup> Det felles navnet mellom personen og byen forsterker og viser hvordan dette er en fortelling om etnisitet.

<sup>140</sup> Jeg vil gjøre mer rede for dette senere i min oppgave og legger særlig vekt på Bechtel og Frymer-Kensky sine perspektiver.

anerkjennelse fra sønnene sine, og ute av stand til å beskytte datteren sin.<sup>141</sup> Sønnene til Jakob er den første gruppen som presenteres som aktive aktører i denne fortellingen. De er opprørt over det som har skjedd med søsteren og vil ta hevn. To av sønnene til Jakob, det vil si Simon og Levi, dreper den andre grupperingen som nevnes: *Mennene ved byporten* da de fortsatt ligger i smerter etter omskjæringen. Det fortelles at de dreper dem fordi *de* har gjort Dina uren. Urenheten forstås kollektivt, og det samme gjør også skylden. Mennene ved byporten er skyldige i at Dina har blitt uren.

### 3.2.2.2 Kontekst

Fortellingen finner sted litt over halvveis i mødre- og fedrehistorien, og følger som tidligere nevnt Jakob og familiens ferd. Det har skjedd flere ting siden forrige tekst. YHWH har sagt at Jakob skal rømme fra Laban, og Laban har kommet etter dem. De slutter pakt. Jakob og Esau møtes igjen etter mange år, før Jakob drar til Kanaan og kjøper et jordstykke av Hamor. Det er her handlingen i denne fortellingen utspilles. Dina bestemmer seg for å gå ut og treffe jentene i landet. Der får sønnen til landshøvdingen øye på henne, og han tar henne og ligger med henne, og vil gifte seg med henne etter hendelsen. Særlig Dina er i en utsatt situasjon i denne fortellingen. Dette har i hovedsak to årsaker: Den første er at hun er innflytter i landet, og den andre er at hun er en ugift kvinne.

David Shepard skriver om hvordan det å være kvinne og innflytter gjorde deg særlig utsatt for seksuell vold. Det å være *utenfor* gjorde kvinnene til et lettere offer. Det finnes flere historier om nettopp dette. Den mest kjente finnes i Dommerne 19,<sup>142</sup> der fortelles det om hvordan en levitt gir sin medhustru til menn som egentlig vil voldta mannen han søker husly hos. Kvinnen blir voldtatt en hel natt og det ender med at hun tilslutt dør. Fortellingen om Dina er minst like relevant, til tross for at den i mindre grad er preget av fysisk *vold*. Risikoen med å være innflytter løftes også frem av Ronald Hendel. Han hevder at det å gjøre bruk av andres gjestfrihet innebærer å utsette seg selv for seksuell risiko. Han tematiserer også hvordan penetrering og makt har nære bånd. Voldtekt av innflyttere ble derfor sett på som en måte å utøve makt, som et svar på deres spørsmål om gjestfrihet.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Niditch. *A prelude to biblical folklore*. 116.

<sup>142</sup> Shepard. "Ruth in the days of judges: Women, foreignness and violence". 528-531

<sup>143</sup> Hendel, Kronfeld og Pardes. "Gender and sexuality". 79.

### **Å gå ut – Hva er egentlig premisset for fortellingen?**

Det er som tidligere nevnt ikke full enighet om hva som skjer i denne fortellingen. Kathrine Southwood hevder at Dina sin ferd ute i landet kan tyde på at hun og familien hadde bodd der en stund, og hadde knyttet til seg kontakter.<sup>144</sup> Hun hevder at dette kan bekreftes i måten Hamor henvender seg til Jakob med forespørsel om ekteskap. Wenham hevder at dette trolig ikke var tilfellet, men at det heller var Dina som hadde en upassende seksualisert oppførsel.<sup>145</sup> Å gå ut gjorde ikke bare Dina sårbar, men satte hele familien i fare dersom noe skulle skje med henne.<sup>146</sup>

### **Voldtekt eller gjensidig omgang mellom to ubundne mennesker?**

Det er særlig to argumenter som brukes for å hevde at Dina ikke opplevde voldtekt. Det første er at Dina forlater farshuset alene, og den andre påstanden er at omgangen mellom Dina og Sikem var gjensidig. Det at ordet (עונה) ikke i seg selv kan oversettes som voldtekt brukes som et argument for denne påstanden, men det at verbet står i piel, gjør at dette ikke fremstår som et fullgodt argument. Dette fordi at verbbøyningen indikerer at Sikem alene bærer ansvaret for at Dina blir ansett for å være uren, og dermed krenket. Ut fra loven ville dette regnes som tyveri av en annen manns eiendom.<sup>147</sup> Kvinners samtykke var ikke viktig på samme måte som i dag. Likevel tolkes ofte Dinas mangel på motstand som et tegn på samtykke, og som et argument for å frikjenne Sikem. I lovene som omtaler voldtekt i Deutronomium er det avgjørende om jenta gjorde motstand eller ikke i spørsmålet om hun skal straffes.<sup>148</sup>

Lyn Bechtel hevder som tidligere nevnt at det som finner sted i fortellingen ikke var voldtekt. Hun legger til grunn to hovedargumenter. Det første er at forfatteren ikke sier noe om at Dina gjorde motstand og mangel på motstand har ofte blitt tolket som samtykke. Hennes andre argument er at krenkelsen Dina opplevde var en konsekvens av at hun har mistet sin jomfrudom gjennom å ha hatt samleie med Sikem.<sup>149</sup> Sandie Gravett tar til motmæle, og hevder at uavhengig av om det finnes noe hebraisk ord for voldtekt, er voldtekt den terminologien som brukes i dagens samfunn for å beskrive slike hendelser. Hun kritiserer

---

<sup>144</sup> Southwood. "This man has come into my house: Hospitality in Gen 19; 34; and Judges 19". 481

<sup>145</sup> Ibid

<sup>146</sup> Frymer-Kensky. «Virginity in the bible.» 87

<sup>147</sup> Deut 22,23

<sup>148</sup> Deut 22, 13-30

<sup>149</sup> Gravett. "Reading rape in the hebrew bible". 283

Bechtel for å bruke utdaterte holdninger om hvordan kvinner bør reagere i en voldstektssituasjon.<sup>150</sup>

Frymer-Kensky skriver at denne fortellingen ikke er en fortelling om voldtekt. Hun er enig i at Sikem har *gjort noe galt*, men hevder at han ikke *har ment noe vondt* med det. Dette mener hun bevises gjennom det han gjør etterpå. Videre hevder hun at Dina har motsatt seg Jakobs sin rett til å kontrollere hennes jomfrudom, og dermed brakt denne situasjonen på seg selv<sup>151</sup>. Hun er som tidligere vist ikke alene om å mene dette.<sup>152</sup> Det kan fremstå som at noen forskere mener at det ikke kan leses faktum inn i teksten som ikke står der. Meir Sternberg går så langt som å hevde at dersom leseren skal lete etter Dinas stemme i fortellingen, blir det ikke noe annet enn å omskrive teksten i det han kaller *fiction-maker style*. Paul Noble kaller det å arbeide på denne måten for *feminist fiction*.<sup>153</sup> Det kan fremstå som at de forsøker å lese teksten på premissene fra tiden det ble skrevet i. Da vektlegges det ofte at Dina var vulgær som var ute på egenhånd, og hun trolig har brakt det over seg selv.

De som hevder det motsatte, kjennetegnes av at de ønsker å lete etter kvinnestemmer i bibeltekstene. Det er flest feministteologier som hevder dette. Blyth hevder at en av utfordringene med denne fortellingen er at Dinas stemme stilnes fra begynnelsen av. Derfor blir ofte spørsmålet om hva som egentlig skjedde irrelevant. Blyth kritiserer deres mangel på bevissthet angående kjønn. Hun hevder at bibelen er fylt av det hun kaller *women shaped blanks*. Hun gjentar Fuchs' påstander om hvor androsentriske disse fortellingene er, og hvor mye ideologi som ligger i å utelate disse stemmene. Hun viser til at det er grunnleggende ut fra et feministisk perspektiv å lese slike typer fortellinger med en *mistankens hermeneutikk*. I en slik lesning vil ikke bare det skrevne tekst ha betydning for fortolkningen, men stemmen som forties vil ha en avgjørende funksjon i fortolkningen.<sup>154</sup> Dette er utgangspunktet for mitt arbeid.

---

<sup>150</sup> Ibid 297

<sup>151</sup> Frymer-Kensky. "Virginity in the bible". 91

<sup>152</sup> Denne diskusjonen har mye til felles med moderne tids diskusjoner om voldtekt og seksuell vold. To av de mest stilte spørsmålene om voldtekt, er for det første, om det faktisk var voldtekt, og for det andre, om kvinnen hadde skyld i det selv?

<sup>153</sup> Blyth. "Terrible silence, eternal silence: A feminist re-reading of Dinah's voicelessness in Genesis 34". 487f

<sup>154</sup> Ibid 486-489

### 3.2.2.3 Samtaler

Denne fortellingen inneholder i hovedsak beretninger om direkte samtaler mellom aktørene. Den eneste samtalen som forfatteren gjengir, er Sikem som *taler til Dina sitt hjerte*. Det fortelles ikke at Dina responderer. Den mest avgjørende i samtalen i fortellingen er mellom Hamor, Sikem, Jakob og sønnene. Samtalen innledes med at Sikem går til faren og ber om å få Dina til kone, og at de går til Jakob for å spørre om dette. Det fortelles her at Jakob forholder seg taus, men at sønnene hans kommer hjem fra marken for å føre samtalen. Etter en lengre samtale mellom sønnene til Jakob, Hamor og Sikem, avtaler de at omskjæring må utføres dersom Sikem skal få Dina til kone. Her kommer det til syne et element som gjentar seg flere ganger i dette fortellingen. Nemlig det at forfatteren kommenterer ulike ting ved samtalen. Det bemerkes her at Jakobs sønner gav et *svikefullt* (מְרִמָּה) svar. Dina selv er fraværende gjennom hele samtalen. Hun konsulteres ikke, og samtalen handler ikke om skade gjort mot henne, men om hva Sikem har gjort mot folket.

Da Hamor og Sikem går bort for å iverksette omskjæringen av folket, samtaler de med mennene ved byporten. De lover at omskjærelsen vil gagne dem alle, ettersom de da vil kunne ta koner fra Israelsfolket. Forfatteren forteller at alle adlyder forespørselen. Mens de enda ligger i smerter etter omskjærelsen tar to av sønnene til Jakob seg inn og dreper dem alle. Det fortelles ikke noe om opptakten til dette, eller om noen samtale mellom brødrene i forkant. Forfatteren forteller at det ble gjort fordi at *de* hadde gjort søsteren deres uren. Jakob snakker for første gang etter denne hendelsen. Han er sint for det sønnene har gjort, og er redd for at det vil true hans eksistensgrunnlag. Sønnene svarer med spørsmålet: *Skulle de vel få behandle søsteren vår som en hore?* Denne uttalelsen kan ha sammenheng med at Sikem vil ta Dina til kone og dermed *betale* brudepris for henne. Å gjenopprette tapet av ære gjennom hevn, fremstår som viktigere enn trygghet for Dina sin fremtid.

### **Brødre som helter – kvinnen som passiv katalysator**

Ester Fuchs hevder at denne fortellingen er en av flere fortellinger der søsteren blir offer og

katalysator i en konflikt der brødrene får spille rollen som helter.<sup>155</sup>,<sup>156</sup> Voldtekten ble ansett til å være en skam for faren, og et tegn på at han ikke hadde kontroll på kvinnene i sitt hus. Det er i denne fortellingen et sterkt fokus på de mannlige karakterene sine følelser: Sikems følelser ovenfor Dina, følelsene til Jakob og sønnene til Jakob sine følelser. Familiens tap av ære overgår fokuset på Dina. Farens manglende evne til å handle gjør at brødrene griper inn. YHWH er passiv, og nevnes ikke gjennom hele fortellingen. YHWH taler til Jakob like før hendelsen finner sted, og like etter hendelsen befaler YHWH Jakob til å bryte opp og dra videre.

#### 3.2.2.4 **Struktur i fortellingen som helhet**

Denne fortellingen bygges primært opp rundt tre hendelser. Den begynner med Dina som går ut for å treffe jentene i landet. Der ser Sikem henne, tar henne og ligger med henne. Deretter går Hamor og Sikem til Jakob, for å be om å få Dina til kone. Etter forhandlingene går de til mennene ved byporten og iverksetter omskjæring av alle mennene ved byporten. Mens de fortsatt ligger i smerter etter omskjærelsen, går Jakobs sønner inn og dreper dem alle, og henter hjem Dina. De tre hendelsene jeg legger frem er alle hendelser som fører med seg noe mer. Dina er kun delaktig i den første delen. Deretter er det Jakob, sønnene, Hamor og Sikem som er fremtredende.

#### 3.2.2.5 **Utvikling av plot**

Handlingen i denne fortellingen både begynner og slutter innenfor mitt tekstutvalg. I likhet med forrige tekst, er denne teksten en del av mødre- og fedrehistorien, og handler om Jakob og familien hans. Plottet kan deles i tre hovedlinjer. Det er fortellingen om Dina som går ut for å treffe jentene i landet, blir voldtatt, mister jomfrudommen, og fremtiden sin. Det er Sikem som fører skam over Jakob og hans familie, og som ønsker å gifte seg med Dina. Det er sønnene til Jakob som gjennom hele fortellingen jobber for å gjenopprette denne balansen som har blitt rokket ved. Det ender med at de dreper dem som har forårsaket urenheten og skjevheten. Det er en fortelling om en kvinne som blir voldtatt uten at det tillegges nevneverdig vekt. Det er en fortelling om en ung mann som ligger med en kvinne som har alt

---

<sup>155</sup> Fuchs. *Sexual politics in the biblical narrative*. 200-202

<sup>156</sup> Fortellingen om Tamar og Amnon er den andre hun henviser til. (2.Sam 13)

å tape på det, men som gjør det likevel. Det er en fortelling om en familie som det føres skam over, og noen som vil gjøre hva som helst for å gjenopprette balansen.

### **3.2.3 Avsluttende kommentarer**

Dette er en fortelling med mange elementer som blir viktige for arbeidet mitt videre. Kanskje viktigst for min problemstilling er det at det er en fortelling om en kvinne som blir voldtatt av en utenfor Israelsfolket . Dina's perspektiv blir fortiet etter de første versene. Voldtekten av Dina utløser en stor konflikt med røtter i tap av ære og etnisitet. Det ender med at det andre folkeslaget blir drept. Det fremstår som at dette er en fortelling som skal være identitetsbærende, og med den funksjonen å vise at det ikke er tillatt med ekteskap med andre folkeslag, uansett hvor tiltalende det var. Dina's fortelling kommer derfor i likhet med fortellingen om Bilha og Silpa, i bakgrunnen for en annen fortelling der det gis rom andre stemmer. I Dina's tilfelle er det mannlige stemmer som kommer frem.

Tausheten som følger Dina i denne fortellingen kan ansees ideologisk. Det som skjedde mot henne normaliseres og bagatalliseres, og kvinnestemmen utelates. Konsekvensene av det som skjedde løftes frem. Det samme skjer i mye av forskningen. Mange hevder at det var voldtekt, men det er også en jevn strøm som hevder at det ikke var voldtekt av flere ulike grunner. Jeg vil hevde at stillheten er talende, og måten kvinnestemmene er utelatt på, også er talende. Dette er også fremtredende i hvem YHWH taler til, og hvem YHWH hjelper. Gjennom hele fortellingen om Dina er YHWH fraværende. Det er kun til Jakob YHWH taler. Etter hendelsen i denne fortellingen som nok en gang setter dem i et trusselsituasjon, taler YHWH til Jakob og ber han bryte opp og dra videre. Slik blir israelsfolet nok en gang berget.

Dina's sosiale status er ulik Bilha og Silpa's. Hun er ikke slave, men en ung og ugift innflytterkvinne, som er sårbar for seksuell vold på grunn av sin sosiale status.

Hovedforskjellen mellom dem handler om deres tilhørighet. Dina hører til Jakob sin familie. Hun er datter, og dermed en del av gruppen. Derfor er angrep mot henne også et angrep mot dem. Hendelsen blir belyst i kommentarlitteratur, og den debatteres i motsetning til Bilha og Silpa. Skam og ære er viktige faktorer i denne fortellingen. Det samme er kjønn, sosial status og etnisitet. YHWH fremstår som fraværende i disse versene, men tilstede i å redde Israelsfolket . Alle disse perspektivene blir viktige for mitt videre arbeid



## 4 Et bibelteologisk bidrag

### 4.1 Innledning

I denne delen vil jeg legge frem et feministisk bibelteologisk bidrag om seksuell vold mot kvinner. Grunnlaget for mitt bibelteologiske bidrag er fremlegget av bibelteologi og metode i kapitel 1 og 2, og funnene fra min analyse i kapitel 3. I tillegg vil jeg gjøre bruk av ulike kirkelige ressurser og feministisk teori. Dette vil jeg gjøre nærmere rede for i 4.1.

Utgangspunktet for mitt arbeid er forskningsspørsmålene i 1.5. Der stiller jeg spørsmål om hvilken påvirkning kjønn, sosial status, etnisitet, skam og tap av ære spiller i utøvelsen av seksuell vold mot kvinner, og hvordan den omtales etterpå. I mitt siste forskningsspørsmål er også dagsaktualisering et sentralt element. Dette vil spille en viktig rolle i det bibelteologiske bidraget. Jeg vil søke å belyse hvilke likhetstrekk som finnes mellom måten kvinnene behandles på i Gen 29,31-30,13 og 34, og måten kvinner som er utsatt for voldtekt behandles i dag. Etersom jeg orienterer meg ut fra et ekklesiologisk perspektiv, vil et sentralt spørsmål være hvordan dette fordrer kirken til å handle. Jeg ser det også som fruktbart med noen utblikk til Det nye Testamentet. Jeg anser ikke dette for å svekke bidraget sin gammeltestamentlige orientering, men til å ta den ekklesiologiske orientering på alvor.

#### 4.1.1 Funn fra analyse

I dette avsnittet vil jeg legge frem det jeg anser for å være mine hovedfunn i analysen. Disse svarer på forskningsspørsmålene mine og vil være premissleverandører for dette kapittelet. Fortellingene fra analysen er fortellinger som løfter frem et bredt spekter av tema. Likevel er det noen ting som melder seg som særlig relevante med tanke på oppgavens problemstilling og forskningsspørsmål. Jeg vil i følgende avsnitt gjøre kort rede for disse tingene. Videre redegjøring, drøfting og anvendelse vil skje i 4.3.

Det første som kommer frem, er at *kjønn* spiller en avgjørende rolle i utøvelsen av seksuell vold. Kvinnene i begge fortellingene er i en særlig utsatt posisjon på grunn av sitt kjønn. Det neste som melder seg, er at det ikke bare er kjønn som er avgjørende, men også *sosial status* og *etnisitet*. Kvinnenes sosiale status spiller en sentral rolle. Den påvirker om de blir utsatt for voldtekt, hvilken reaksjon det får, og hvordan det omtales i ettertid. Dina er en innflytter, mens Bilha og Silpa er både innflyttere og slaver. Dette gjør at de alle i større eller mindre grad er utsatt for seksuell vold. Voldtekten av Dina oppleves som en trussel mot Israelsfolket.

Derfor blir reaksjonen fra brødrene henne blir svært kraftig. Barnløsheten til Lea og Rakel oppleves også som en trussel for Israelsfolket. Bruken av Bilha og Silpa som surrogatmødre blir en løsning på problemet. Ulikhetene mellom hvor mye oppmerksomhet Bilha, Silpa og Dina får i ettertid er påfallende. Jeg vil hevde at en av årsakene til dette er at Bilha og Silpa er slaver, og løser et problem Israelsfolket har, mens Dina ikke er slave, og voldtekten representerer en trussel mot folket hennes. Gjennom sin sosiale status og etnisitet er kvinnenens en del av et sosialt fellesskap. Dette er også sentralt, fordi skam og tap av ære må forstås kollektivt og i rammen av sosial status og etnisitet. Jeg anser det for å være en gjennomgående tendens at kvinnene i fortellingene sine opplevelser ikke tas på alvor. Mine hovedfunn i analysen viser at kvinner er særlig utsatt for voldtekt. Deres sosiale status, etnisitet, skam og tap av ære spiller en avgjørende rolle både i utøvelsen av seksuell vold og hvordan det omtales i ettertid. Målet med dette bibelteologiske bidraget er å drøfte disse funnene opp mot dagsaktuelle og ekklesiologiske perspektiver, og å drøfte på hvilken måte disse fortellingene kan bidra til å gi kirken et språk for å snakke om seksuell vold mot kvinner.

#### **4.1.2 Fremgangsmåte**

Jeg vil begynne med å etablere grunnlaget for mitt bibelteologiske bidrag. Der vil jeg plassere meg selv i forhold til hovedfigurantene mine, drøfte bibelens rolle som autorativ bok, og legge frem definisjon av mitt bibelteologiske bidrag. Videre vil jeg drøfte og avklare voldtektsbegrepet og knytte det opp til feministisk teori. Deretter vil jeg gjøre rede for den teologiske forankringen av kirkens engasjement i denne saken. 4.2 skal bidra til å tydeliggjøre hvilke premisser jeg legger til grunn. Jeg anser det som særlig viktig med en grundig redegjørelse av dette på grunn av bibelteologien sitt metodemangfold. Det skal være en oppfriskning av elementer fra de foregående kapitlene. I delen som følger vil jeg gjøre ytterligere rede for funnene i analysen, og drøfte dem opp mot dagsaktuelle og ekklesiologiske perspektiver, for å belyse hvilke likhetstrekk som finnes mellom måten kvinnene behandles i Gen 29,31-30,13 og 34, og måten kvinner som utsettes for voldtekt i dagens samfunn behandles i dag. Drøftingen opp mot kirkelige ressurser skal bidra til å definere kirken engasjement inn i problemstillingen. Jeg vil avslutte med å legge frem et forslag til hvordan kirken kan handle i møte med denne tematikken. Årsaken til at jeg har

valgt å mitt bibelteologiske bidrag på denne måten, er for å sikre forbindelse mellom analysen i kapitel tre, bibelteologiske, dagsaktuelle og ekklesiologiske perspektiver.

## **4.2 Grunnlag for bibelteologisk bidrag**

### **4.2.1 Premisser for min bibelteologi**

#### **4.2.1.1 Brueggeman og Tribble**

Både Brueggeman og Tribble er sentrale i mitt arbeide. Deres arbeid har lagt sterke føringer for hvordan jeg har valgt å arbeide med tematikken i min oppgave. Likevel anser jeg dette til å være et selvstendig bidrag med inspirasjon, og kunnskap fra dem. Jeg tar særlig med meg Brueggemann sin ekklesiologiske forankring inn i mitt arbeid, og anser mitt bidrag for å være et bidrag til kirken sin tale om seksuell vold mot kvinner. Jeg plasserer meg primært innenfor den norske kirke,<sup>157</sup> men tenker ikke at det utelukker andre kirkesamfunn. Brueggemann sitt fokus på hermeneutikk og fortolkning som verktøy vil spille en viktig rolle i mitt arbeide. Han er inspirert av Paul Ricoeur. Jeg tar som tidligere nevnt utgangspunkt i Ricoeur sin *mistankens hermeneutikk*, da med utgangspunkt i Caroline Blyth sin tolkning av den. Dette er ikke noe Brueggemann bruker i særlig grad, men jeg ser det som fruktbart i det å løfte frem kvinnestemmer i mitt feministiske arbeid. Det er flere ting jeg ønsker å gjøre annerledes enn Brueggemann. Arbeidet hans bærer preg av å være plassert i sentrum av teologien. Han viser liten bevissthet for kvinnespørsmål og minoritetsperspektiver i sin bibelteologi *theology of the old testament*. Han gjør rede for feministperspektiver i sin innledning om bibelteologiens historie,<sup>158</sup> men i eget arbeide er dette perspektivet i stor grad fraværende. Det samme gjelder hans kommentar til Genesis. Der anerkjenner han ikke at Dina ble voldtatt,<sup>159</sup> og i fortellingen om Bilha og Silpa fokuserer han primært på barnet som en gave fra Gud. Han viser noe skepsis rundt bruken av surrogatmødre, og viser da til fortellingen om Abraham og Sara.<sup>160</sup> Hans bibelteologiske arbeid fremstår til å ha mindre språklig fokus enn flere andre i samme

---

<sup>157</sup> Heretter omtalt som «Kirken»

<sup>158</sup> Brueggemann. *Theology of the Old Testament*. 98-99

<sup>159</sup> Brueggemann. *Genesis*. 276-267

<sup>160</sup> Ibid 254

fagfelt. Dette innebærer at han har færre hebraiske språkkommentarer i sitt arbeid enn for eksempel Tribble.

Det språklige er noe Tribble legger stor vekt på. Kvinneperspektivet står også sentralt hos henne. Hun søker å avdekke antripatriarkalske strukturer i bibeltekstene, og vise hvordan dette kan ha betydning for hvordan vi snakker om Gud. Hun bruker i liten grad dagsaktuelle, eller ekklesiologiske perspektiver, og er mindre kritisk enn mange andre feministteologer som for eksempel Fuchs og Blyth. Hun ønsker å legge frem alternative lesemetoder fremfor å kritisere og forkaste bibeltekstene som aktør. Jeg vil forsøke å ha en mer kritisk røst og være i dialog med dagsaktuelle perspektiver som kan belyse ideologiske strømninger i tekstene. Jeg tar særlig med meg Tribble sin grundighet i arbeidet bibeltekstene, og ser tekstene som sentral aktører i mitt bibelteologiske bidrag. Tribble hevder at historiefortelling er bærebjelken i arbeidet hennes. Hun legger derfor vekt på at tekstene må fremlegges kronologisk med vekt på hvordan de blir fortalt.<sup>161</sup> Videre hevder hun at det ikke er tilstrekkelig fortolkning å distansere seg fra fortellingene og hevde at *det var vanlig på den tiden*. Hun søker å lese på nytt, uten å romantisere det som har skjedd. Hun hevder at det er viktig å la andre fortellinger belyse den enkelte fortelling som det jobbes med.<sup>162</sup> Disse tingene anser jeg også som viktige i mitt arbeide.

#### 4.2.1.2 **Bibelen som religiøs og autorativ bok**

Det gamle testamentet / Den hebraiske bibelen er en autorativ bok for både jøde- og kristendommen. Ettersom jeg orienterer meg ut fra et ekklesiologisk perspektiv, vil jeg primært forholde meg til den som en autorativ bok for kristendommen. Bibelteologien som disiplin oppsto som tidligere nevnt som et resultat av økt fokus på rasjonalitet i opplysningstiden. Fokuset på etterprøvbarehet og objektivitet gjorde at bibelfag mistet mye av sin normative karakter. Bibelteologien i sin natur tillegger derfor bibelen stor autoritet, og arbeidet er av normativ karakter. Disiplinen har endret seg over tid, og nå er historisk-kritisk metode en sentral samtalepartner. Christine Helmer hevder at spørsmålet om hvilken autoritet bibelen har kan være vanskelig å svare på fordi bibelteologien står i en spagat mellom

---

<sup>161</sup> Tribble. *Texts of terror*. Preface.

<sup>162</sup> *ibid*

akademiske og ekklesiologiske interesser<sup>163</sup>. Bibelens autoritet ansees derfor for å være påvirket av flere ting. Et sentralt element er hvorvidt bibeltekstene stemmer overens med sentrale tema i kirkens teologi. Tekster som bryter med sentrale teologiske læresetninger vil ofte være gjenstand for kritikk og alternative lesninger informert av andre bibeltekster og fagfelt. James Barr har kritisert bibelteologien for å være for teologisk, og å lese teologi inn i tekstene som det ikke er belegg for<sup>164</sup>. Bibelteologien befinner seg innenfor et fagfelt som må ta høyde for flere faktorer for å kunne ivareta egen troverdighet. Hvordan de ulike delene vektlegges varierer fra teolog til teolog og hvilken tekst det er snakk om.

Jeg vil se nærmere på Tribble og Brueggemann i dette spørsmålet, og etablere eget ståsted ut fra det og situasjonen jeg har skissert over. Tribble er feministisk orientert og i dette fagmiljøet er det en varierende grad av tillit til bibelen som autorativ bok. Tribble skriver i sin artikkel *Depatriarchalizing in biblical interpretation* at hun vil forsøke å finne nye lesemetoder for å avdekke argumenter mot de patriarkalske perspektivene som ofte løftes frem.<sup>165</sup> Denne holdningen gjenspeiler at hun tillegger bibelen stor autoritet. Dette fordi hun ikke tenker på bibelteksten som noe patriarkalsk i seg selv, men et sted der Gud taler til mennesket. Hun møter kritikk fra Kate Miller som hevder at

«*Patriarchy has God on its side.*<sup>166</sup>

Ester Fuchs bærer med seg flere av de samme holdningene som Kate Miller i sin bok *Sexual politics in the biblical narrative*. Hun er betraktelig mer kritisk rundt hvor mye autoritet bibelen skal tillegges enn det Tribble er. Hun søker å dekonstruere og identifisere ideologiske strømninger i tekstene og på denne måten skape mening.<sup>167</sup> Hun løfter i likhet med Tribble frem kvinnestemmer. Brueggemann fremstår som tekstorientert, og leser primært teologien ut av teksten med bestemte tematiske briller. I hans gammeltestamentlige teologi er det lagt opp som en rettsak<sup>168</sup>. Han stiller lite spørsmål ved stemmene som ikke blir hørt. Bibelens autoritet kan sees på noe som i større eller mindre grad er i samspill med annen kunnskap.

---

<sup>163</sup> Helmer. "Biblical theology: Bridge over many waters". 175

<sup>164</sup> Barton. «James Barr and the future of biblical theology. 164ff

<sup>165</sup> Tribble. *Depatriarchalizing in biblical interpretation*. 30-31.

<sup>166</sup> Ibid

<sup>167</sup> Fuchs. *Seksual politics in the biblical narrative*. Introduction

<sup>168</sup> Brueggemann, *Theology of the old testament*. Preface, and contents

Den står aldri helt alene. I mitt bidrag tar jeg utgangspunkt i en slags mellomposisjon. Det gamle testamentet forstås som premissleverandør for mitt arbeide, samtidig som det vil være i samspill med flere faktorer for å belyse at fortellingene fra min analyse. Et grundig faglig arbeid i kapitel tre skal bidra til å ikke lese ting inn i teksten det ikke er belegg for. Jeg er oppmerksom på at dette avsnittet kan fremstå som noe karikert. Jeg anser det likevel for å være nyttig i det å drøfte bibelens status som en autorativ bok og hva som påvirker den.

#### 4.2.1.3 **Min definisjon av et bibelteologisk bidrag**

Jeg kommer som tidligere nevnt ikke til å skrive en holistisk<sup>169</sup> bibelteologi. Jeg legger til grunn at dette heller ikke er nødvendig for å kvalifisere som et bibelteologisk bidrag.<sup>170</sup> Som tidligere nevnt, når jeg bruker begrepet *bibelteologi* mener jeg gammeltestamentlig bibelteologi. Dette skal være et bibelteologisk bidrag som er basert på en retorisk analyse av to tekster, med et bestemt fokusområde, og bestemte perspektiver. Jeg legger til grunn at bibelteologien ikke kan nøye seg med å være deskriptiv, men at den må delta i den teologiske diskursen og konstruere teologi.<sup>171</sup> I mitt bidrag tar jeg utgangspunkt i mistankens hermeneutikk.<sup>172</sup> Dette gjør at jeg har en feministisk innfallsvinkel og vil forsøke å løfte frem kvinneperspektiver i mine tekster. Jeg vil starte mitt bibelteologiske bidrag med å forankre kirken sitt teologiske engasjement for dette temaet. Deretter vil jeg trekke paralleller fra fortellingene til dagens situasjon og kirkelige ressurser. Dette gjør jeg fordi jeg anser disse tekstene til å si noe sant om det å være menneske, og kan bidra til å skape et teologisk språk om vold mot kvinner. Etter dette vil jeg legge frem et forslag til hvordan hvordan dette fordrer kirken til å handle, og hvordan de kan forvalte disse tekstene. Mitt bibelteologiske bidrag er et arbeide med bibeltekster som trekker normative slutninger. Kvinnestemmene er utgangspunktet for dette. Der de ikke blir hørt, vil jeg lete etter dem. Mitt bibelteologiske arbeid innebærer derfor et kritisk blikk på egne autorative skrifter og tradisjoner.

---

<sup>169</sup> I begrepet *holistisk bibelteologi* legger jeg tanken om at mitt bibelteologiske bidrag må omfatte alle bøkene i det gamle testamentet. I tillegg til å belyse sentrale teologiske tema.

<sup>170</sup> Lapsey and Tull. *Introduction*. 4

<sup>171</sup> *ibid*

<sup>172</sup> Begrepet ble opprinnelig brukt av Paul Ricour, men jeg vil ta utgangspunkt i Caroline Blyth sitt arbeid med det.

## 4.2.2 Voldtektsbegrepet: En drøfting og avklaring for videre arbeid

### 4.2.2.1 Var det egentlig en voldtekt?

I min analyse av Gen 30,29-31,13 og 34 er det særlig *en* ting som er tydelig. I den første fortellingen er det få som kritiserer Bilha og Silpa sin situasjon og stilling. Det finnes flere som hevder at bruk av surrogatmødre var vanlig, og at samtykkeretten slaver manglet kunne sees som akseptabelt på grunn av omstendighetene<sup>173</sup>. Det finnes feministteologer som belyser denne fortellingen uten å få nevneverdig oppmerksomhet i fagmiljøet. Det at Bilha og Silpa trolig ble voldtatt, blir møtt med stillhet. Situasjonen er noe annerledes i fortellingen om Dina. I denne fortellingen er det mye mer vanlig å hevde at det var en voldtekt. Likevel er det er betydelig antall forskere<sup>174</sup> som hevder det motsatte, eller prøver å normalisere hendelsen. Dette er meninger som har et relativt stort omfang, og jeg ser det derfor som nødvendig for min oppgave å adressere dette spørsmålet ytterligere, og gi en begrunnelse for hvorfor jeg er uenig i det. I mitt forrige kapittel gjorde jeg rede for de språklige perspektivene og hvordan det ikke finnes et bestemt ord for voldtekt.<sup>175</sup> I denne delen legger jeg dette til grunn, og vil arbeide videre med Sandie Gravett sin påstand om at det ville kunne defineres som voldtekt i dagens samfunn. For å gjøre dette vil jeg sette opp det som skjedde med kvinnene mot det som defineres som voldtekt i dagens samfunn. Jeg er oppmerksom på at det var en annen tid, med andre holdninger til kvinner. Likevel anser jeg både skepsisen mot å hevde at det kan ha vært voldtekt, og stillheten rundt det som så fremtredende, at jeg ser det som nødvendig å arbeide ytterligere med begrepsavklaring for mitt videre arbeide. Selv om det ikke ble kalt for voldtekt i tiden det ble skrevet, vil jeg hevde at det kan kalles det i dag.

### 4.2.2.2 Hva er voldtekt, og hvem er utsatt for det?

Bruk av nyere begreper har som mål er å definere seksuell vold og voldtekt, og sette det opp mot hendelsene i tekstene. I dagens samfunn finnes det ulike definisjoner på voldtekt. Jeg vil primært gjøre bruk av norsk lov, og uttalelser fra World Health Organisation.<sup>176</sup> Ved norsk lov defineres voldtekt som å *skaffe seg seksuell omgang med vold eller truende adferd*.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Westbrook. «The female slave». 237

<sup>174</sup> Blant annet Tikva Frymer Kensky, Lyn Bechtel og Yitzhaq Feder.

<sup>175</sup> Gravett. *Reading «rape» in the hebrew bible: A consideration of language*.

<sup>176</sup> Heretter WHO

<sup>177</sup> Straffeloven. §291. 2009.

Videre fortelles det at det regnes som voldtekt dersom noen er *ute av stand* til å motsette seg handlingen.<sup>178</sup> Det er også straffbart å ha samleie med noen man har overmakt over gjennom et tillits- eller, avhengighetsforhold.<sup>179</sup> Både seksuelle *handlinger*, og seksuelt krenkende *adferd* uten samtykke er straffbart. Det å ha seksuell *omgang* med noen uten samtykke er ikke *i seg selv* straffbart.<sup>180</sup> I fjor innførte Sverige i likhet med en rekke andre europeiske land en samtykkelov.<sup>181</sup> FN har bedt Norge om å gjøre det samme, men det lar vente på seg<sup>182</sup>.

Ut fra det analysen forteller om slaver sine livsvilkår fremstår det som tydelig at Bilha og Silpa ikke hadde noen mulighet for å motsette seg handlingen. Som tidligere nevnt var slaver sin seksualitet ansett til å tilhøre slavens eier. I fortellingen om Dina er det færre slike ting å ta tak i, men ordene som brukes om handlingen vitner om at det kan ha vært brukt tvang. At Dina er hos Sikem gjennom hele fortellingen kan tale for at hun ble bortført.

#### 4.2.2.3 Hvordan voldtekter kan se ulike ut

WHO sin *World report on violence and health* legger vekt på hvordan voldtekter kan se ulike ut, og at det ikke finnes en bestemt måte kvinner skal reagere på i en voldtektssituasjon. De hevder at mange reaksjoner som kan sees som normale. Det kan være mange årsaker til at en kvinne ikke motsetter seg et samleie.<sup>183</sup> De belyser også hvordan mange kvinner lar være å anmelde i frykt for å ikke bli trodd, eller at det skal brukes mot dem.<sup>184</sup> Denne gjennomgangen har som mål å tydeliggjøre at seksuell vold har vært og er et utbredt problem i flere tidsepoker, geografiske steder, og kulturer. Uavhengig av om kulturen og stedet er årsaken til problemet, er det i dag vanlig å fordømme seksuell vold mot kvinner.

Fortellingen om Bilha og Silpa inneholder få språklige bevis. Til gjengjeld kan kunnskapen som finnes om slaver sine livsvilkår knyttes opp mot dagens lovverk og være med på å begrunne at det ville defineres som voldtekt i dag. I fortellingen om Dina er det annerledes,

---

<sup>178</sup> Ibid

<sup>179</sup> Straffeloven. §295. 2009

<sup>180</sup> Straffeloven. §297 og §298. 2009

<sup>181</sup> Madshus. «Sverige med ny samtykkelov – flaut at norge henger etter»

<sup>182</sup> Egenæs. «Ingen sex uten samtykke».

<sup>183</sup> Krug et al. *World report on violence and health*. 147 ff

<sup>184</sup> Ibid.



der er det språklige det som gjør at det er mange som hevder både at det var en voldtekt og at det ikke var det. Dina sin mangel på motstand tolkes som tidligere nevnt som et tegn som at hun selv ville det. Jeg vil hevde at forfatteren sin bruk av ord inneholder elementer av tvang, og kunnskapen om at hun er hos Sikem frem til brødrene henter henne gir grunn til å tro at det ikke var gjensidig omgang. I visshet om at det ikke finnes en *riktig* reaksjon på voldtekt, og mangel på motstand ikke er et argument i seg selv, vil jeg hevde at begge disse hendelsene ville blitt definert som voldtekt i dag. Johanna Stiebert mener at dette er tydelig:

*«Here a man with high social standing and, quite possibly, a considerable sense of entitlement (cf. Genesis 34,4), simply takes the women he wants – because he can. Dinah's voice and perspective to not receive a mention. In all likelihood, her consent was irrelevant to her rapist. Consent, however is unlikely and force and sexual penetration are indicated with little scope for ambiguity (Genesis 34,2). This is rape text.»<sup>185</sup>*

#### 4.2.2.4 Rape culture, rape myths og seksuelt medborgerskap

Rape culture har de siste årene blitt et vanlig ord å bruke i feministiske miljøer. Jeg anser det til å være et fruktbart begrep for mitt arbeid til å sette ord på elementer som går igjen. Dette er et begrepet tas blant i bruk av Caroline Blyth i boken hun er medredaktør for, *Rape culture, gender violence, and religion: biblical perspectives*.<sup>186</sup> Det tas også i bruk av Johanna Stiebert i hennes nyeste antologi, *Rape myths, the bible and #metoo*.<sup>187</sup> Stiebert forklarer at begrepet *rape culture* er et begrep som beskriver en kultur som normaliserer overgrep.<sup>188</sup> I boken Blyth er medredaktør for, hevder Jessica M. Keady at rape culture kan komme til uttrykk på ulike måter og til ulike tider. Et element som går igjen er at kvinner selv får skylden for voldtekten, på grunn av at de har oppført seg eller kledd seg på en bestemt måte.<sup>189</sup> Stiebert undersøker hvilken funksjon rape myths har i fortellingene, og arbeidet som blir gjort med dem etterpå.<sup>190</sup>

---

<sup>185</sup> Stiebert. *Rape myths, the bible and #metoo*. 26

<sup>186</sup> Blyth, Colgan og Edwards. *Rape culture, gender violence, and religion: biblical perspectives*

<sup>187</sup> Stiebert, Johanna. *Rape Myths, the Bible and #MeToo*.

<sup>188</sup> Keady. *Rape culture discourse and female impurity: Genesis 34 as a case study*. 76

<sup>189</sup> ibid

<sup>190</sup> Blyth. *Rape myths, the bible and #metoo*. 1

Begge begrepene ser jeg som informative og nyttige for å språkliggjøre strukturer, og jeg vil gjøre bruk av dem senere i oppgaven.

Anne Bitsch skriver i sin doktorgrad *Voldtektens geografi* om begrepet *seksuelt medborgerskap*. Hun bruker det som et begrep for å forklare hvilke mennesker som anees for å fortjene rettstatens beskyttelse i møte med seksuell vold. Begrepet er ikke anvendelig på alle punkter i fortellingene for min oppgave, da rettsystemet er svært ulikt. Jeg anser det likevel for å være begrep som kan være konstruktivt for mitt videre arbeide. Det belyser på en særlig måte hvordan noen anees for å fortjene beskyttelse i større grad enn andre. Seksuelt medborgerskap er i stor grad påvirket av hvorvidt offeret oppfyller voldtektsmyter, samt faktorene kjønn, sosial status, seksualitet og etnisitet. Begrepet viser hvordan noen typer voldtekter tas mer på alvor enn andre, og at kvinner med ulik sosial status kan oppleve ulik behandling. Det viser hvordan de som ikke faller innenfor normalen kan bli regnet som moralsk betenkelige og ikke verdige seksuelt medborgerskap.<sup>191</sup>

#### 4.2.2.5 Oppsummering – veien videre

I denne delen har jeg drøftet voldtektsbegrepet, og forsøkt å gi en begrunnelse for hvorfor jeg vil definere det som skjer i fortellingene som voldtekt. Jeg er klar over at det finnes flere som er uenige i dette, men jeg vil ikke belyse det ytterligere i min oppgave, ettersom jeg ikke ser det som konstruktivt for mitt arbeide videre. Jeg har knyttet begrepet opp til feministisk teori gjennom å løfte frem begrepene *rape culture*, *rape myths*, og *seksuelt medborgerskap*. De skal bidra til å språkliggjøre hvordan det finnes kulturer som normaliserer seksuell vold mot kvinner i større eller mindre grad. Seksuelt medborgerskap belyser hvordan rettsikkerheten til kvinner av en rekke faktorer. Jeg er oppmerksom på at rettsystemet var annerledes på Bilha, Silpa og Dina sin tid. Jeg anser likevel begrepene for å si noe sentralt om hvem som fortjener vern etter at de har opplevd krenkelse.

#### 4.2.3 Teologisk forankring av kirkens engasjement

I dette avsnittet vil jeg legge frem en teologisk forankring av kirken sitt engasjement i denne saken. Jeg vil legge frem rettferdighet som et grunnleggende premiss. Videre vil jeg belyse og tematisere YHWH sin stillhet i fortellingene, og hvordan det bryter med kirkens teologi om en

---

<sup>191</sup> Bitsch. *Voldtektens geografi*. 16-17

Gud som er nærværende i menneskers nød. Avslutningsvis vil jeg legge frem kirkelige ressurser jeg kommer til å bruke som en ressurs videre i mitt videre arbeid.

#### 4.2.3.1 **Rettferdighet som grunnleggende teologisk premiss**

Det er særlig to argumenter som gjør at jeg anser rettferdighet til å være et grunnleggende premiss for kirkens teologiske forankring av engasjement for denne saken. Det første er at tanken om Guds rettferdighet er et sentralt element i kristen teologi. Dette gjelder både i det gamle og det nye testamentet. YHWH er den som straffer urett, og gir Israelsfolket rettferdighet. Det finnes flere salmer som beskriver YHWH som rettferdig. Deriblant salme 7, 11, 116, og 129. I Jesaja 61,1-2 profeteres det om at Gud skal gi mennesker som opplever urett gjenopprettelse, og frihet. Det er også tilfellet i Det nye testamentet. Jesus kjemper mot urett gjennom hele sitt virke, og utfordrer de han møter til å stå opp mot urett. Etterdrønningene av Jesu virke er sterkt påvirket av nettopp dette. Særlig Romerbrevet løfter frem rettferdighet som et sentralt element. Både det nye og det gamle testamentet vitner om en Gud som kaller mennesket til å leve rettferdig. Det er nærliggende å tro at dette også kan si noe om at Gud er rettferdig.

Det andre premisset jeg legger til grunn er den sentrale tanken om menneskeverd i kristen tro og tradisjon. Både det gamle og det nye testamentet legger til grunn at mennesket er skapt og ønsket av Gud. Begrunnelsen for dette finnes allerede i Genesis 1. Det fortelles at YHWH skapte mennesket i sitt bilde. Det bevitnes også i lovene Israelsfolket får fra YHWH. Israelsfolket skal ta vare på innflytterne og de skal ikke drepe eller stjele. I det nye testamentet er Jesus sammen med mange mennesker som på en eller annen måte ble skjøvet ut av fellesskapet. I kirken sin plan for diakoni skrives det om at kamp for rettferdighet er en sentral oppgave for kirken<sup>192</sup>. Dette begrunnes med at alle mennesker har uendelig verdi i å være skapt og ønsket av Gud. Denne tanken gir også gjenklang i kirkelig ressursenter sin felleskirkelige hustavle. «*Krenkes et medmenneske, krenkes også Gud.*<sup>193</sup>». Tanken om menneskeverdet er derfor en sentral del av kirken sin kamp mot urettferdighet.

---

<sup>192</sup> Kirkerådet. *Plan for diakoni*. 9-10

<sup>193</sup> Kirkens ressursenter mot vold og seksuelle overgrep. *Verdidokument. §2 formål og virksomhet*.

#### 4.2.3.2 YHWH sin stillhet – Et brudd med kirkens teologi

I fortellingene for min oppgave fremstår YHWH som taus i forbindelse med hendelsene mot kvinnene. Da Bilha og Silpa blir gravide hevdes det at det er YHWH som har sørget for at de har blitt det. Mitt forrige avsnitt forteller om en Gud som ikke er fraværende i andre sin urett. Dette ville likevel være tilfellet dersom jeg bare skulle ta utgangspunkt i fortellingene fra analysen, og vitner om en dissonans mellom det som kommer frem i fortellingene og i kirkens teologi. Jeg vil hevde at tre ting er viktig i møte med dette. Det første er at kirken må ta en slik fortelling på alvor. Dette fordi det mest sannsynlig er en gjenkjennelig erfaring for mange som blir utsatt for voldtekt. For det andre, så tilhører denne fortellingen kirken sine autoritative skrifter. Å ikke ta denne fortellingen på alvor vil svekke kirken sin troverdighet. Det er ikke alle fortellinger som *går opp*, eller som har en lykkelig slutt. Skal kirken være troverdig må den løfte frem også de vanskelige fortellingene. Det tredje jeg vil hevde er at fortellingen ikke bare må løftes frem, men den må også tematiseres. Selv om det ikke finnes noen enkle løsninger, er det viktig å forsøke å finne måter å leve med slike fortellinger. Et bidrag til dette kan være å lese med mistankens hermeneutikk, i tillegg til å sette fortellingen opp mot et bredere bibelsk materiale. Det kan også være konstruktivt å vite noe om hvilken kontekst disse bibeltekstene ble skrevet inn i, og hvilken rolle kvinnene hadde der.

I forrige avsnitt gjorde jeg rede for kirken sin plan for diakoni, i denne løftes menneskeverdet frem som en sentral ressurs og begrunnelse i arbeid for rettferdighet. Det vil også være konstruktivt å trekke frem Tribles sin artikkel *depatriarchalizing in biblical interpretation*. Der løfter hun frem hvordan Gud har skapt både mann og kvinne i sitt bilde<sup>194</sup>. En handling som krenker kvinnens sitt menneskeverd kan derfor vanskelig være iscenesatt av YHWH. Å løfte frem disse fortellingene forhindrer normalisering av seksuell vold, og gir rom for gjenkjennelse.

#### 4.2.3.3 Kirkelige ressurser

Jeg vil i dette avsnittet gjøre rede for hvilke kirkelige ressurser jeg vil ta i bruk i mitt bibelteologiske bidrag. De kirkelige ressursene skal fungere til å definere kirken inn i temaet. Dette er et utvalg av ulike ressurser som fremstår som relevante og tilgjengelige. Det finnes

---

<sup>194</sup> Tribles. *Depatriarchalizing in biblical interpretation*. 30

trolig flere ressurser som ville kunne være konstruktive i dette arbeidet. Likevel er det de jeg presenterer nå jeg vil bruke i neste del. Det første dokumentet jeg vil ta utgangspunkt i, har jeg allerede nevnt: *Kirkens plan for diakoni*<sup>195</sup>. Dokumentet belyser på en særlig måte hvordan kirken ser det som sitt oppdrag å arbeide for rettferdighet for alle mennesker. Det andre dokumentet er *Strategiplan for likestilling mellom kjønn i Den norske kirke 2015-2023*<sup>196</sup>. Planen gjør rede for hvordan kirken vil arbeide for likestilling mellom kjønn og den teologiske begrunnelsen for å gjøre dette. Det tredje dokumentet er *Kirken i det offentlige rom*<sup>197</sup>, som er et studiedokument utgitt av Luthersk verdensforbund der Den norske kirke er medlemskirke. Dokumentet drøfter hvilken rolle kirken bør ha i offentligheten, og hvordan arbeid for et rettferdig samfunn er en viktig del av kirken sitt oppdrag. Det fjerde dokumentet jeg legger til grunn er mellomkirkelig råd sin utredning *Sett undertrykte fri – Den norske kirke sitt engasjement for menneskerettighetene*<sup>198</sup> og tar jeg særlig utgangspunkt i kapittel 15: *Kvinner, menn og menneskerettigheter*. I tillegg til disse dokumentene legger jeg til grunn: Kirkelig ressurscenter mot vold og overgrep sitt *verdidokument*<sup>199</sup>, og heftet *Hva kan kirken gjøre? Nye perspektiver på overgrepssproblematikken*<sup>200</sup>. Disse dokumentene skal sammen bidra til å konkretisere kirkens engasjement og peke ut en vei videre.

#### 4.2.4 Oppsummering

I denne delen har jeg lagt frem følgende ting: Hva som er grunnlaget for dette bibelteologiske bidraget, hvordan jeg vil definere voldtekt, hvilken feministisk teori jeg vil ta i bruk, og en teologisk forankring av kirken sitt engasjement. Dette skal bidra til å plassere bidraget mitt både faglig og teologisk. Det skal også legges til grunn hvilke ressurser jeg vil ta i bruk videre i oppgaven. Jeg er oppmerksom på at dette kan sees som en annerledes måte å arbeide bibelteologisk på, men vil hevde ut fra premissene jeg har lagt frem i dette avsnittet, at denne måten å jobbe på kan bidra til å ivareta de bibelfaglige, feministiske, ekklesiologiske og dagsaktuelle perspektivene som er målet i denne oppgaven.

---

<sup>195</sup> Kirkerådet. *Plan for diakoni*.

<sup>196</sup> Kirkerådet. *Strategiplan for likestilling mellom kjønn i Den norske kirke 2015-2023*.

<sup>197</sup> Luthersk verdensråd. *Kirken i det offentlige rom*.

<sup>198</sup> Mellomkirkelig råd. *Sett undertrykte fri – Den norske kirke sitt engasjement for menneskerettighetene*.

<sup>199</sup> Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep. *Verdidokument*.

<sup>200</sup> Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep. *Hva kan kirken gjøre? Nye perspektiver på overgrepssproblematikken*

### ***4.3 Utlegging av funn fra analyse og anvendelse av dagsaktuelle perspektiver og kirkelige dokumenter***

I denne delen vil jeg gjøre rede for og drøfte mine tre hovedfunn fra analysen. Disse gjorde jeg rede for i 4.1. Jeg vil legge det frem i tre deler: Kjønn som sentralt i utøvelse av seksuell vold mot kvinner, Sosial status og etnisitet som avgjørende faktorer, og mistenkeliggjøring og fortielse av kvinners opplevelser. Dette utelater spørsmålet om skam og tap av ære. Årsaken til dette er at jeg anser det for å være et underliggende element i alle de nevnte tema. Jeg vil derfor flette det inn i hele analysen. Jeg vil trekke paralleller mellom mine hovedfunn fra analysen og dagsaktuelle perspektiver og drøfte dem opp mot de kirkelige ressursene jeg la frem i 4.2.3.

#### **4.3.1 Kjønn som sentralt i utøvelse av seksuell vold mot kvinner**

##### **4.3.1.1 Perspektiver fra analysen og statistikker fra dagens situasjon**

Jeg har i min oppgave valgt å fokusere på kvinner som er utsatt for voldtekt. Jeg har valgt to fortellinger fra Det gamle testamentet som gjenspeiler dette. Jeg er klar over at menn utsettes for voldtekt. Statistikker viser likevel at voldtekt i all hovedsak er noe kvinner utsettes for. Dette gjelder både historisk sett, og ut fra nyere statistikker. Kun 14% av de som var utsatt for voldtekt i 2018 var menn. Kun 2 % av de som var anmeldt for voldtekt var kvinner.<sup>201</sup> Det er flest menn som utfører voldtekt uansett hvilket kjønn som blir utsatt for voldtekten. Dette synes å være en tendens også i fortellingene i det gamle testamentet. I *Reading Genesis* belyses det hvordan voldtekt av menn, utført av menn, hadde som hensikt å ydmyke og feminisere. Penetrering var en måte å vise styrke og makt, uansett hvem som ble utsatt for det.<sup>202</sup> Fortellingene i min oppgave handler om slavekvinnene Bilha og Silpa, og om Dina. Bilha og Silpa sin voldtekt har grunnlag i at de skal føde barn for noen andre. Dina sin voldtekt skjer fordi Sikem ser henne, og vil ligge med henne. Det at Sikem og Dina tilhører hvert sitt folkeslag gjør at voldtekten mot henne også kan forstås som et angrep på folkeslaget hennes.

---

<sup>201</sup> Kripos. *Voldtektssituasjonen i Norge 2018*.

<sup>202</sup> Hendel, Kronfeld, Pardes. *Gender and sexuality*. 89

Vibeke Ottersen er kriminolog som arbeider med evolusjonspsykologi og biososiale faktorer. Hun belyser hvordan kvinnen biologisk sett har vært, og til dels fortsatt er, fysisk svakere enn mannen. I tillegg hevder hun at kvinnen i utgangspunktet er i en mer sårbar posisjon. Dette på grunn av at den fysiske kostnaden ved befruktning er betraktelig større for kvinner.<sup>203</sup> Dette er sentrale faktorer som sier noe om makten menn tradisjonelt sett har hatt i kraft av sitt kjønn. Det er tydelig at kvinnen tar en større biologisk og sosial risiko i forbindelse med samleie. I fortellingene i analysen er det offeret som sitter igjen med tapet av ære i etterkant av hendelsen. I fortellingen om Dina er familien hennes ansett for å være offeret, i dagens samfunn ville det være kvinnen selv som var ansett for å være offeret. Felles for tekstene og nåtid er uansett at det ofte er offeret som sitter igjen med skammen. Dette avsnittet viser at det er både sosiale og biologiske faktorer som gjør at kvinner er særlig utsatt for voldtekt, og lider av ettervirkningene av det. Selv om samfunnet har kommet langt i seksuell frigjøring av begge kjønn er det fortsatt en lang vei å gå.

#### 4.3.1.2 **Rettferdighet mellom kjønn et kirkelig anliggende?**

I Mellomkirkelig råd sitt dokument, *Sett undertrykte fri*, fortelles det at menneskerettighetene slår fast at kvinner og menn skal ha de samme rettighetene. Videre belyses det hvordan kvinner er særlig utsatt for rettighetsbrudd. Et av rettighetsbruddene som forekommer oftest er kjønnsbasert seksuell vold. Arbeidet med menneskerettigheter ansees for å være kirkens svar på problemet, og det begrunnes i kamp for rettferdighet på grunnlag av menneskeverdet. Det fremstår i dette dokumentet som det sees primært ut fra et globalt perspektiv.<sup>204</sup> Det belyses i liten grad at dette også er noe som skjer i vårt lokalsamfunn. At alle kvinner i større eller mindre grad er sårbare for kjønnsbasert vold og menneskerettighetsbrudd.

I Luthersk verdensråd sitt studiedokument *Kirken i det offentlige rom*, løftes det frem hvordan det offentlige rom må være et trygt sted for alle mennesker. Der belyses det hvordan det i mange tilfeller ikke er trygt for kvinner å ferdes ute alene. De begrunner kirken sitt engasjement i dåpskallet, som vitner om at alle mennesker er skapt av Gud med uendelig

---

<sup>203</sup> Ottersen. «Grunnen til at kvinner ikke kan tåle såpass».

<sup>204</sup> Mellomkirkeligråd. *Sett undertrykte fri!*. 81-82

verdi<sup>205</sup>. En utfordring ved å begrunne det slik er at mange voldtekter skjer ikke i offentligheten, men hjemme, med mennesker man allerede kjenner. Voldtekt skjer ikke bare i det offentlige rom, men også i den private sfære. Ungdommenes kirkemøte etterlyste i 2018 en mer positiv seksualundervisning fra kirkens side. Denne vil kunne være et viktig ledd av kirkens språkliggjøring av både det positive med seksualiteten, samtidig som den beretter om den destruktive utøvelsen av seksualiteten som skader andre mennesker.<sup>206</sup>

I kirkens ressurscenter sitt hefte *Hva kan kirken gjøre*, legges det frem at kirken har et ansvar for å bry seg, og for å skape et språk for å snakke om seksuell vold,<sup>207</sup> samt å tilby alternative måter å tenke om verden og om Gud på. Ressursene jeg har gjort rede for her, viser tydelig at kirkens rolle i denne problemstillingen er jevnt over forankret i rettferdighetsspørsmålet. Seksuell vold er krenkelse mot menneskeverdet og noe kirken må stå opp mot. Det fremstår som at dette gjøres på flere nivå. Både politisk og sjelesørgerisk. Det at kirken har selv har bibelske ressurser til denne språkliggjøringen som etterlyses, snakkes det lite om.

#### **4.3.2 Sosial status og etnisitet**

I min analyse belyser jeg hvilken rolle sosial status og etnisitet spiller i utøvelsen av seksuell vold, og hvordan den omtales i etterkant. Jeg vil hevde at min analyse gir belegg for å hevde at Bilha og Silpa sin status som slaver gjør at de ofte har blitt forsømt. Det er nærliggende å tro dette, på grunnlag av at deres opplevelser i liten grad adresseres. Dina er innvandrerkvinn i et fremmed land. Jeg hevder i flere punkter i analysen at hun er særlig utsatt for seksuell vold. Hun er avhengig av andre sin gjestfrihet, og den blir misbrukt. Etnisitet melder seg også som et sentralt element i fortellingen. Årsaken til at jeg setter det sammen med sosial status, er at jeg anser det for å spille en sentral rolle i det sosiale livet, og påvirker hvordan karakterene i fortellingen forstår seg selv. Det spiller også en sentral rolle i skam og tap av ære ettersom disse kategoriene forstås kollektivt.

---

<sup>205</sup> LWF. *Kirken i det offentlige rom*. 15-19

<sup>206</sup> Misje. «De unge vil ha seksualundervisning i kirken».

<sup>207</sup> Anstorp og Torp. «Mennesker utsatt for vold og overgrep trenger en aktiv og engasjert kirke». 5-7



#### 4.3.2.1 **Bilha og Silpa sin sosiale status**

I forrige avsnitt nevnte jeg hvordan slavekvinnene Bilha og Silpa ofte utelates fra den teologiske diskursen. Bilha og Silpa utelates ikke bare på grunn av sin sosiale status. De blir også voldtatt og tvunget til å bære frem barn for noen som er mer privilegert enn dem selv. I fortellingen fremstår det som at det er YHWH selv som iverksetter dette. I 4.2.3 belyser jeg hvordan disse fortellingene kan representere et brudd med kirkens teologi. I kirkens teologi vil barn alltid fremstå som en gave fra Gud, fordi det dypest sett vitner om en Gud som gir oss livet. Andre sine handlinger er derimot ikke alltid en gave fra Gud. Kirkens ressurscenter forteller om hvordan Gud ofte brukes til å legitimere overgrep. De hevder at dette er misbruk av Gud. Krenkelse og utnyttelse av andre mennesker vil alltid være galt.<sup>208</sup>

Et relevant utblikk i spørsmålet om krenkelse og utnyttelse av mennesker som er sårbare kan være til menneskehandel i dag. Det er vanskelig å gi et eksakt tall på hvor mange som utsettes for dette. Organisasjonen A21 hevder at det trolig er flere titallsmillioner.<sup>209</sup> I likhet med Bilha og Silpa utnyttes disse menneskene for at andre mennesker skal kunne oppnå en fordel<sup>210</sup>. Det er ofte mennesker som allerede er i en sårbar situasjon. Kvinner utgjør 71% av disse.<sup>211</sup> Det har i de siste årene blitt et økt fokus på menneskehandel, både på verdensbasis og i kirken. Særlig Norges kristne råd har engasjert seg i denne saken gjennom å arrangere *Global uke* med fokus på moderne slaveri mellom 2016-2022. Dette skal bidra til å både spre informasjon om temaet og arbeide mot det. I kirken plan for diakoni hevdes det at kirken skal lete etter strukturer som undertrykker mennesker og kjempe mot dem.<sup>212</sup>

#### 4.3.2.2 **Etnisitet som rettferdiggjørende**

I analysen melder etnisitet seg som et sentralt tema i både første og andre fortelling. Bilha og Silpa er surrogatmødre for å kunne føre Israelfolket videre. Det er vanlig å tro at de ikke hørte til Israelfolket, men kom fra et annet folkeslag. Likevel fødtes Israels etterkommere av nettopp disse to kvinnene. I fortellingen om Dina blir hun voldtatt av Sikem som er Heveitt. Dette er som tidligere nevnt en stor trussel mot Israelfolket. Begge disse fortellingene er

---

<sup>208</sup> Anstorp og Torp. *Mennesker utsatt for vold og overgrep trenger en aktiv og engasjert kirke*. 6-7

<sup>209</sup> A21. *Human trafficking*.

<sup>210</sup> Politiet. *Hva er menneskehandel?*

<sup>211</sup> Kate Hodal. *“One in 200 people is a slave. Why?”*

<sup>212</sup> Kirkerådet. *Plan for diakoni*. 10

sterkt påvirket av skam og tap av ære. Den seksuelle volden Bilha og Silpa utsettes for er et resultat av to ting: Lea og Rakel sitt tap av ære som følge av infertilitet, og trusselen om at Israelsfolket ikke skulle føres videre. Etnisitetsaspektet og tap av ære er i denne fortellingen tett sammenvevd. Begge deler bidrar til å rettferdiggjøre seksuell vold mot Bilha og Silpa. I Dina sitt tilfelle er det nærliggende å tro at etnisitet har spilt en avgjørende rolle i hvorfor hun ble utsatt for voldtekt i utgangspunktet. Det spiller også en viktig rolle i hvorfor hennes opplevelser forsømmes. Hun fungerer som et bilde på noe som er større enn seg selv. Det at YHWH elsker israelsfolket mer enn andre folk er ikke uproblematisk, ettersom det bidrar til en selvforståelse der egen overlevelse trumfer alt og bidrar til å rettferdiggjøre utnyttelse av andre med etnisitet som begrunnelse

Idag fungerer etnisitet som en viktig identitetsmarkør, men å diskriminere andre på grunnlag av det etnisitet er noe kirken taler i mot. I sin plan for likestilling hevder de at det ikke bare er kjønn som gjør at mennesker utsettes for diskriminering, men også etnisitet. Kirken hevder videre at det er avgjørende å gjøre rom for mangfoldet, og å skape fellesskap på tvers av ulikheter. I dagens samfunn arbeider kirken for bedre integrering av mennesker fra andre kulturer og land. Inkludering skal bidra til å skape fellesskap, og til å forhindre at mennesker marginaliseres og krenkes på grunn av sin etnisitet.<sup>213</sup> Sett ut fra kirken sitt menneskeverd skal ingen krenkes på grunnlag av sin etnisitet, eller til fordel for noen andre sin.

#### **4.3.3 Mistenkliggjøring og fortielse av kvinners opplevelser**

Min retoriske analyse har vist at kvinnes sine opplevelser havner i bakgrunnen. Innad i fortellingene havner de i bakgrunnen fordi tematikken ikke var språkliggjort eller tematisert i tiden tekstene ble skrevet. Måten disse hendelsene omtales på i etterkant skjer i hovedsak på tre måter: Enten så problematiseres det ikke i det hele tatt, eller det sås det tvil om det som fant sted egentlig var voldtekt, eller det anerkjennes at det trolig var voldtekt kvinnene ble utsatt for. I dette avsnittet vil jeg fokusere på de to første reaksjonene.

Jeg anser derfor begrepene *rape myths* og *rape culture* fra 4.2.2 særlig relevante, fordi de bidrar til å språkliggjøre et sentralt funn: At vold mot kvinner er påvirket av både kjønn, sosial

---

<sup>213</sup> Mellomkirkelig råd. *Integrering*.

status, etnisitet, skam og tap av ære, men det er også påvirket av i hvilken grad kvinnene oppfyller voldtektsmyter, og om samfunnet normaliserer slike hendelser. Dette er særlig tydelig i hvordan fortellingen om Dina omtales i ettertid. Hvorfor går hun ut alene? Hvorfor gjør hun ikke motstand? Hvorfor er hun taus gjennom fortellingen? Det samme gjelder hvordan Sikem omtales. Han fremstår ikke som en tradisjonell voldtektsmann, og svekker på denne måten Dina sitt seksuelle medborgerskap. Denne mistenkliggjøringen bidrar til å påføre offeret skam og tap av ære, mens den som voldtar får gå fri. På denne måten spiller skam og tap av ære en avgjørende rolle også her.

#### 4.3.3.1 Et utblikk til dagens samfunn– En retorisk reise?

Tendensen jeg la frem i forrige avsnitt er ikke er uvanlig å være vitne til i norske rettsaler, eller i debatten om voldtekt i storsamfunnet forøvrig. Kanskje vil det være riktig å si at holdningene som møter Bilha, Silpa, og Dina har vært premissleverandører for utvalgte holdninger i dagens samfunn. Heidi Helene Sveen belyser i sin bok, *Såpass må du tåle*, hvilke holdninger som møter jenter i voldtektsforebygging. Det er råd om å ta på seg sykkelshorts, ikke gå alene, ta kontroll over eget begjær, og i hvertfall ikke drikke for mye alkohol<sup>214</sup>. Store deler av debatten gir inntrykk av at det er kvinnen selv som har ansvar for å forebygge, på en slik måte at hun ikke blir utsatt for voldtekt. På denne måten bidrar rape myths og rape culture kanskje til å redusere omfanget av voldtekten, men opprettholder selve problemet.

En fortelling som belyser hvordan offerets sosiale status kan bidra til mistenkliggjøring av de involverte, er Bitsch og Kruse fortelling om to prostituerte, Ona og Justina. De forteller om en rettsak som er brutal både i utspørring og behandling av disse to kvinnene, der de hele tiden mistenkeliggjøres. På grunn av yrket sitt som prostituerte har de sagt ja til en form for seksuell kontakt, men de har ikke sagt ja til voldtekt. Begge kvinnene blir voldtatt av samme mann på jobb. Den ene får medhold, mens den andre ikke får det. En av grunnene til dette er mangelfull etterforskning. Bitsch og Kruse stiller spørsmål ved om prostituerte har like god rettssikkerhet som andre kvinner. Saken behandles ulikt de andre sakene, og kvinnene blir mistenkeliggjort og behandlet som om de selv har forårsaket det som har skjedd.<sup>215</sup> Det vitner

---

<sup>214</sup> Sveen. *Såpass må du tåle – Sex, krenkelser og offentlig debatt*. 50-62

<sup>215</sup> Bitsch og Kruse. *Bak lukkede dører*. 198ff

også om en holdning om at dersom kvinnen har gjort noe som kan ha bidratt til å ha satt henne i situasjonen, blir hun mistenkeliggjort.

Den samme tendensen gjelder i fortellingene fra Heidi Helene Sveen sin bok *Det var ikke voldtekt*. I denne boken er hun tilstede i åtte rettsaker der mannen hevder sin uskyld. Boken presenterer flere ulike fortellinger. Noen inneholder tydelige elementer av vold og tvang, mens andre ikke gjør det. Gjennom hele boken fortelles det om rettsaler fylt av tvil mot kvinnene. Hvorfor har hun hatt sex etterpå? Hvorfor anmeldte hun så sent? Hvorfor skrek hun ikke? Hvorfor gikk hun alene? Hvorfor drakk hun så mye? Relasjonsvoldtektene fremstår som særlig vanskelige. Dette fordi grensene i denne typen voldtekt fremstår som mer flytende enn i den klassiske overfallsvoldtekten. Sveen hevder at en sentral myte i norske rettsaler, er tanken om at menn og kvinners seksualitet komplementerer hverandre, og at kvinner egentlig mener ja når de sier nei.<sup>216</sup> Det fremstår til å være liten aksept for at kvinnen kan ombestemme seg underveis.

Dette avsnittet bidrar til å belyse hvor mangefasettert denne tematikken er. Det er mange faktorer som er avgjørende når en kvinne utsettes for voldtekt, og mange av dem går i hverandre. Jeg hevder ikke at det er en direkte sammenheng mellom mistenkeliggjøring av kvinnene og mangel på rettvern. Jeg anser likevel mistenkeliggjøring til å være en stor utfordring i forbindelse med rettssikkerheten til kvinnene som utsettes for seksuell vold. Det er mange kvinner som aldri får gå rettens vei på grunn av manglende bevis.

I rapporten *time for change* som kom ut tidligere i år, kritiserer Amnesty Norge for å svikte voldtektsofrene sine. Svært få blir tiltalt for voldtekt, og enda færre straffes for det. Et eksempel på dette kan være denne statistikken fra 2016: 1406 voldtekter ble anmeldt (76 av dem var mot menn), 195 av dem ble brakt for retten, og kun 78 personer dømt.<sup>217</sup> Dette vitner om at kun et fåtall av dem som anmelder voldtekt, opplever å bli trodd. Amnesty hevder at lovverket må endres, og at folk må få mer kompetanse om voldtekt, slik at voldtektsofre ikke mistenkeliggjøres<sup>218</sup>. Det at det nærmest er straffefrihet i forbindelse med voldtekt, fører til at mange offer blir sittende igjen med skam og tap av ære. Kanskje vil det være naturlig å si at

---

<sup>216</sup> Sveen. «*Det var ikke voldtekt*».

<sup>217</sup> Amnesty. «Time to change» 24

<sup>218</sup> Amnesty «Norge svikter voldtektsofre»

mangelen på skam og tap av ære hos de som voldtar, kan være en av årsakene til at voldtektstallene fortsetter å være så høye.

#### 4.3.3.2 **Rettsikkerhet og rettferdighet for alle – Et kirkelig anliggende?**<sup>219</sup>

I avsnittet som belyser mistenkeliggjøring av voldtektsoffer, blir det tydelig at ikke alle kvinner ansees for å fortjene vern eller for å være *verdige* voldtektsoffer. Det fremstår som tydelig at rettsystemet ikke evner å ivareta rettighetene til mange av kvinnene som har blitt utsatt for seksuell vold. Dette gjelder ikke bare i rettsystemet, men også i samfunnet forøvrig. Kvinner sine opplevelser tas i for liten grad på alvor. I LVF sitt studiedokument, *kirken i offentligheten*, hevdes det at kirken må kjempe mot urett og at evangeliet kaller til å bryte ned undertrykkende strukturer og støtte opp om god statsstyring og håndheving av lovverket<sup>220</sup>. Kirken har kanskje ikke en løsning på problemet, men LVF holder frem at kirken kan være en profetisk røst som kjemper for rettferdighet i denne saken.<sup>221</sup> Motivasjonen for dette forankres nok en gang i menneskeverd og i kamp for rettferdighet. Kirkens ressurscenter hevder som tidligere nevnt at kirken må bry seg. Kirken må høre og tro på kvinnen, enten saken har gått rettslig gang eller ikke. Et utdrag fra kirkens ressurscenter sin hustavle lyder som følger: «*Vi vil lytte, vi vil tro på, vi vil skape trygge rom*».<sup>222</sup> Kirken kan også bidra til å plassere skylden for voldtekt der den hører hjemme: Hos den som voldtar. I tillegg til å tale mot mistenkeliggjøring og påføring av skam hos voldtektsutsatte.

#### 4.3.4 **Oppsummering – To fortellinger som beretter om sentrale opplevelser i kvinners liv.**

I 4.3 har jeg lagt frem mine tre hovedfunn fra min retoriske analyse, og drøftet dem opp mot dagsaktuelle perspektiver og kirkelige ressurser. Det har blitt tydelig at det finnes flere likhetstrekk mellom de dagsaktuelle perspektivene jeg la frem i 4.3, og fortellingene jeg analyserte i kapittel 3. Skam og tap av ære både har vært og fortsetter å være sentrale drivkrefter i utøvelsen av seksuell vold, og det kan fremstå som at offer for seksuell vold blir

---

<sup>219</sup> Jeg vil ikke belyse spørsmålet om hva som er sant i min oppgave. Jeg legger til grunn at det finnes mange kvinner som utsettes for voldtekt og verken tros eller får oppreisning. Mitt argument er at kirken har et ansvar for å heve stemmen mot dette.

<sup>220</sup> LVF. *Kirken i offentligheten*. 35-36

<sup>221</sup> *ibid*

<sup>222</sup> Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep. *Verdidokument*.

sittende med skammen og tapet av ære. Dette næres av den manglende domfellelsen i så mange rettsaker, og deler av storsamfunnets retorikk rundt voldtektsforebygging. De kirkelige ressursene bekrefter at kirken bør engasjere seg i kampen mot seksuell vold mot kvinner. Et enda sterkere kirkelig engasjement kan bidra til å tematisere seksuell vold mot kvinner i en teologisk ramme, og plassere skylden der den hører hjemme. Disse perspektivene fører meg videre til det neste kapittel. Her vil jeg drøfte hvordan fortellingene kan bidra til en teologisk språkliggjøring av tematikken.

#### ***4.4 Forvaltning av disse fortellingene: Kompleksitet, gjenkjennelse og en stemme***

I 4.3 har jeg tatt i bruk kirkelige ressurser for å definere kirken inn i denne problemstillingen. Det har blitt tydelig at kamp for kvinners rettigheter ikke bare er en kvinnesak, men en kamp for alle, og i dette tilfellet kirken. De kirkelige ressursene har vist at kirken allerede har et engasjement, både gjennom arbeid for menneskerettigheter, kirkens ressursenter mot vold og overgrep, temauker og ikke minst gjennom ulike uttalelser. I tillegg har jeg kommet med noen perspektiver til hvordan kirken kan engasjere seg i drøftingen opp mot kirkelige ressurser i 4.3. Alle disse tingene er viktige og bidrar til å skape rom til å snakke om slike opplevelser i kirken. Forslaget jeg vil legge frem i følgende avsnitt er ikke ment som kritikk, men som et supplement til dette, og en hjelp til å utnytte ressursene som ligger i tekstene. Jeg vil i avsnittene som følger legge frem et forslag som fordrer kirken til å bruke et kritisk blikk på egne tekster og tradisjon som springbrett for språkliggjøring rundt disse temaene.

##### **4.4.1 Språkliggjøring: Tematisere og kritisere**

Denne analysen har vist at fortellingene om disse kvinnene beretter om opplevelser som kvinner i dag kan kjenne seg igjen i. Tekstene sier noe grunnleggende om hvordan det er å være menneske. Ikke fordi alle kvinner opplever ting likt, men fordi mange kvinner opplever at de er sårbare for at noe sånt skulle kunne skje dem, og fordi mange opplever at det skjer med dem. Disse tekstene og flere andre er å finne i kirkens autorative skrifter og det er sentralt at kirken i sitt arbeid med denne tematikken tar eierskap og ansvar for å løfte dem frem. Ikke som et forbilde på hvordan ting bør være, men som en fortelling som kan

tematisere et utbredt problem, og kritisere handlinger som krenker mennesket som Gud har skapt.

Slik det er i dag er ingen av disse tekstene en del av Den norske kirke sine tekstrekker. Gen 16 er nevnt i en av dem, da etter at Hagar har rømt fra Sara og Gud møter henne i ørkenen. Dette betyr at det ville være mulig å gå i kirken år etter år uten å vite at disse tekstene fantes eller ble tematisert. Kirken har flere søndager i kirkeåret med spesielle temaer. Et forslag kunne være å ha en bestemt Søndag i året som kunne tematisere seksuell vold mot kvinner og løfte frem disse tekstene. Ikke bare som et globalt problem, men som et problem i våre nærmiljø. En slik ordning ville invitere til å utarbeide ressurser til hjelp for et slikt arbeide. Denne oppgaven har vist at engasjement i kampen mot seksuell vold mot kvinner er et kirkelig anliggende fordi det dypest sett handler om rettferdighet. Kirken sitter selv på ressurser til å kunne tematisere dette temaet. Både fordi de har tekster som omhandler det, men også fordi de har språk for å snakke om undertrykkende strukturer: synd.

I tillegg har kirken ressurser som kan si noe om at dette er et problem som har gått fra generasjon til generasjon, og at det må ta slutt! Et verktøy for å arbeide med disse tekstene kan være mistankens hermeneutikk, og en søken etter stemmene som ikke blir hørt. Et viktig element å løfte frem, er kirken sitt budskap om håp. Kirken har et budskap om håp til mennesker som har vært utsatt for slike hendelser, og et budskap om håp for de som har utsatt andre for noe slikt. Kirkens mange ritualer kan bidra til å hjelpe mennesker videre.

#### 4.4.1.1 **Gjenkjennelse som verktøy**

I møte med disse tekstene kan gjenkjennelse være et sentralt verktøy. Både for dem som har slike opplevelser, og dem som ikke har det. Dette fordi det vitner om en menneskelig erfaring. Alle kjenner noen, eller kjenner noen som kjenner noen, som har vært utsatt for seksuell vold. Ingen kommer utenom. Dette er derfor tekster som kan favne både smalt og bredt. I tillegg til å gjenkjenne menneskelig erfaring, kan de også bidra til å skape gjenkjennelse av menneskets erfaring med Gud. I disse tekstene kan det fremstå som at Gud selv er den som undertrykker, eller bare rett slett er borte. Dette vil for mange også være gjenkjennelig, og det berører spørsmålet om hvor Gud er når vi trenger Gud mest? Dersom kirken ikke selv løfter frem slike tekster, vil tekstene leve sitt eget liv. I verste fall kan de skape en rape culture fordi de gjennom fortielse temaet, ender opp med å normalisere det. Det er det ingen som er tjent med.

I Matteus 25 fortelles det om hvordan Jesus møter oss gjennom sine minste. Gjennom mennesker som på en eller annet måte er i en utsatt posisjon. I kampen for rettferdigheten inviteres kirken til å gjenkjenne Gud i den som blir urettferdig behandlet.

#### **4.4.1.2 Komplexitet som troverdighet**

En utfordring ved å bruke tekstene på en slik måte er at kirken løfter frem kompleksiteten i egne autorative skrifter. Det er ikke uproblematisk. Både på grunn av at det som tidligere nevnt bryter med sentrale teologiske læresetninger om nærværende Gud, og kan føre til at kirken sin teologi og autorative skrifter fremstår som lite koherente. Jeg vil hevde at kirken ikke kan være troverdige uten å løfte frem kompleksiteten i egen tradisjon. Alt vil ikke gå opp, men dersom kirken selv løfter frem disse tekstene, kan den en aktiv aktør som bidrar i diskursen.

I det å løfte frem disse tekstene, er det viktig å stille de vanskelige spørsmålene og å søke etter svar. I denne prosessen vil det være naturlig å lete etter, og legge frem alternative lesemåter. Disse kan ha forankring i et bredere bibelsk materiale. I fortellingen om Bilha og Silpa er for eksempel fortellingen om Hagar i Gen 16 en konstruktiv lesehjelp. I denne fortellingen taler YHWH mot bruk av surrogatmødre. Dette kan bidra til å vise at det finnes andre fortellinger om lignende hendelser som ender på en annen måte. I det å legge frem alternative lesemønstre vil også mistankens hermeneutikk kunne være en konstruktiv samtalepartner, som kan løfte frem ideologiske strømninger, og nyansere bilder av hva som egentlig skjedde. Det er ikke mulig å fjerne de vanskelige fortellingene, men de kan fungere som en ressurs, i samtalen, og bidra til å styrke kirkens troverdighet.

#### **4.4.2 Å se egen tradisjon som en del av problemet**

I mitt forrige avsnitt la jeg frem hvordan kirken kan bruke tekstene om seksuell vold i sine autorative skrifter, som en ressurs i samtalen, og i kampen for rettferdighet. I denne delen vil jeg drøfte hvordan kirken også bør ha et kritisk blikk på egen tradisjon og bibelbruk. Jeg vil ikke gi en omfattende utleggelse, men vil trekke frem noen perspektiver. Jeg mener ikke at kirken skal forkaste egne tradisjoner, men være varsomme på hvilken slagkraft de kan ha.



#### 4.4.2.1 Perspektiver på kirken sin bibelbruk

Jeg vil se nærmere på er fortellingen om Jesu mor, Maria, som et eksempel. I Luk 1 fortelles det om hvordan hun får englebesøk med beskjed om at hun skal bli med barn. Hun sier at hun ikke har vært med noen mann, men engelen forteller at «*Den hellige ånd skal komme over deg, og Den høyestes kraft skal overskygge deg.*<sup>223</sup>» Dette er en sentral del av kirken sin tradisjon, og av julefortellingen. Gud som kom til verden gjennom et menneskebarn og ble født av en jomfru. I forbindelse med denne fortellingen blir Marias lydighet løftet frem som et ideal, og Marias rolle som mor blir idealisert. Dette er ikke helt uproblematisk. Fortellingen om Maria handler om en ung kvinne som får livet sitt snudd på hodet. Gud er den som gjør henne gravid, i likhet med fortellingen om Bilha og Silpa. Hadde det vært en annen fortelling, ville det kanskje blitt referert til som utnyttelse av Maria. Et kritisk blikk på egne tradisjoner kan bidra til en viktig form for språkliggjøring, og trenger ikke å innebære å forkaste egne tradisjoner.

Tanken om at kvinner og menn sin seksualitet komplementerer hverandre er også noe som ofte har vært hentet og begrunnet i bibelens tekster. Dette har særlig vært begrunnet i skapelsesberetningene. I artikkelen til Tribble som jeg la frem i mitt metodekapittel vises det hvordan denne teksten kan leses på en måte som gjør kvinner og menn radikalt likestilte. Kirken har et ansvar for å fortelle om dette og bryte ned kjønnsstereotypiske fordommer som er til hinder for både mann og kvinne.

#### 4.4.3 Oppsummering

I 4.4 har jeg lagt frem det jeg betegner som et supplement som oppfordrer til å bruke et kritisk blikk på egne tekster som springbrett for teologisk språkliggjøring. Kirken kan bidra på et mangfold av måter, men i dette avsnittet fokuserer jeg på hvordan bibeltekstene kan bidra til å både tematisere, og kritisere undertrykkende strukturer, og være et bidrag i kirken sin kamp for rettferdighet. Det er derfor viktig at kirken tar tekstene i bruk. Å ikke bruke dem kan i verste fall føre til en normalisering av seksuell vold, og til å svekke kirkens troverdighet. Motivasjonen for denne teologiske språkliggjøringen er kamp for rettferdighet. Fordi kamp for kvinner er ikke bare en kvinnesak, men et spørsmål om en mer rettferdig verden.

---

<sup>223</sup> Luk 1,35

Tekstene kan bidra til å skape gjenkjennelse av opplevelser som mange har. Avslutningsvis belyste jeg hvordan kirken må være bevisst egen tradisjon slik at de ikke bidrar til å idealere utnyttelse av kvinner.

#### ***4.5 Avsluttende kommentarer***

I dette kapitlet har jeg lagt frem et feministisk bibelteologisk bidrag om seksuell vold mot kvinner. Jeg begynte med å plassere meg selv faglig og teologisk, før jeg knyttet funnene fra min analyse i kapittel 3 opp mot dagsaktuelle perspektiver og kirkelige ressurser. Dette danner grunnlaget for min neste del. I 4.4 la jeg frem et forslag om hvordan drøftingen i del 4.3 fordrer kirken til å handle, og hvordan den kan forvalte disse tekstene slik at de kan bidra til teologisk språkliggjøring av seksuell vold mot kvinner. Jeg anser et kritisk blikk på egne autorative tekster kan være et springbrett for teologisk språkliggjøring om temaet seksuell vold mot kvinner. Det vil bidra til å tematisere og kritisere, og på denne måten være et viktig bidrag i kirken sin kamp for rettferdighet. Dette bibelteologiske bidraget har også belyst at kirken allerede arbeider med denne tematikken. Jeg anser mitt bidrag for å kunne være et supplement til dette. Denne oppgaven har belyst at det finnes tekster som belyser seksuell vold i Det gamle testamentet, og at bibelteologien med sin brobyggende og tverrfaglige posisjon kan være et godt verktøy for å belyse disse tekstene. Gjennom en tekstnær retorisk-analyse og anvendelse av funn opp mot dagsaktuelle perspektiver og kirkelige ressurser, har det blitt tydelig at disse fortellingene sier noe grunnleggende sant om det å være menneske, og kan være et viktig utgangspunkt i veien mot en mer rettferdig verden for kvinner.

## 5 Litteratur

A21. «Human trafficking». 13.12.2019.

Amnesty. "5 fakta om voldtekt. 07.11.2019. <https://amnesty.no/5-fakta-om-voldtekt>

Amnesty international. *Time to change*. London. 2019.

<https://www.amnesty.org/download/Documents/EUR0100892019ENGLISH.PDF>

Amnesty. «Norge svikter voldtekts ofre». 13.12.2019. <https://amnesty.no/norge-svikter-voldtektsutsatte>

Anstorp, Trine og Torp, Elisabeth. «Mennesker utsatt for vold og overgrep trenger en aktiv og engasjert kirke» 5-8 i Kirkens Ressurssenter Mot Vold Og Seksuelle Overgrep, Stiftelsen. *Hva Kan Kirken Gjøre?: Nye Perspektiver På Overgrepssproblematikken*. Oslo: Stiftelsen Kirkens Ressurssenter Mot Vold Og Seksuelle Overgrep, 2006.

Barton, John. "James Barr and the Future of Biblical Theology." *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 70, no. 3 (2016): 264-74.

Bechtel, Lyn M. "What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)." *Journal for the Study of the Old Testament* 19, no. 62 (June 1994): 19–36. doi:10.1177/030908929401906202.

Bird, «Images of women in the old testament» 41-88 i Ruether, Rosemary Radford. *Religion and Sexism : Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974.

Bitsch, Anne, and Anja Emilie Kruse. *Bak Lukkede Dører : En Bok Om Voldtekt*. Oslo: Cappelen Damm, 2012.

Bitsch, Anne, and Universitetet I Oslo Institutt for Sosiologi Og Samfunnsgeografi. *Voldtektens Geografi : En Studie Av Den Rettslige Forvaltningen Av Seksuelt Medborgerskap I Norge* No. 731 (2019).

Blyth, Caroline. "Terrible Silence, Eternal Silence: A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34." *Biblical Interpretation* 17, no. 5 (2009): 483-506.

Brueggemann, Walter. *Genesis. Interpretation : a Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

Brueggemann, Walter. *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis, Minn: Fortress Press, 1997.

Brueggemann, Walter. *Old Testament Theology : An Introduction*. Library of Biblical Theology. Nashville, Tenn: Abingdon Press, 2008.

Cambridge dictionary. s.v Concubine. 13.12.2019.

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/concubine>

Damgaard, Iben. "Through Hermeneutics of Suspicion to a Rediscovery of Faith: Kierkegaard's Pamphlet "What Christ Judges of Official Christianity" in Relation to Ricœur's "Religion, Atheism and Faith"." *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 72, no. 2 (2018): 198-216.

Det Norske Bibelselskap. *Bibelen : Den Hellige Skrift : Det Gamle Og Det Nye Testamentet*. Bokmål[utg.]. ed. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

Dozeman, Thomas B. *Methods for Exodus. Methods in Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Egenæs, John Peder, «Ingen sex uten samtykke» *Dagbladet*. 08.03.2018.

<https://www.dagbladet.no/kultur/ingen-sex-uten-samtykke/69587696>

Feder, Yitzhaq. "The Defilement of Dina: Uncontrolled Passions, Textual Violence, and the Search for Moral Foundations." *Biblical Interpretation* 24, no. 3 (2016): 281-309.

Frymer-Kensky, "Virginity in the Bible" 79-96 I Matthews, Victor H., Bernard M. Levinson, Tikva Frymer-Kensky, and Society of Biblical Literature Biblical Law Group. Special Session. *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. London: T&T Clark, 2004.

Fuchs, Esther, "Reclaiming the Hebrew Bible for Women: The Neoliberal Turn in Contemporary Feminist Scholarship." *Journal of Feminist Studies in Religion* 24, no. 2 (2008): 45-65.

Gravett, Sandie, "Reading 'Rape' in the Hebrew Bible: A Consideration of Language." *Journal for the Study of the Old Testament* 28, no. 3 (2004): 279-99.

Hamilton, Victor P., and F.F. Bruce. *The Book of Genesis : Chapters 18-50*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1995.

Hamley, Isabelle, "Dis(re)membred and Unaccounted For"." *Journal for the Study of the Old Testament* 42, no. 4 (2018): 415-34.

Helmer, Christine, "Biblical Theology: Bridge Over Many Waters." *Currents in Biblical Research* 3, no. 2 (2005): 169-96.

Helsebiblioteket, s.v. *infertilitet*. 13.12.2019.

<https://www.helsebiblioteket.no/pasientinformasjon/gynekologi/nedsatt-fruktbarhet-behandling>

Hendel, Kronfeld, og Pardes. "Gender and sexuality" 71-91 i Hendel, Ronald S. *Reading Genesis : Ten Methods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Hendel, Ronald S. *Reading Genesis : Ten Methods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Holladay, William L., Ludwig Köhler, and Walter Baumgartner. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1971.

Holdal, Kate. "One in 200 people is a slave. Why?". *The guardian*. 25.02.2019.

<https://www.theguardian.com/news/2019/feb/25/modern-slavery-trafficking-persons-one-in-200>

Honningsøy, Kirsti Haga og Tinmannsvik Ingrid, «Sterke jenter blir også slått». *Nrk*.

20.10.2019. <https://www.nrk.no/norge/xl/sterke-jenter-blir-ogsa-slatt-1.14694449#authors--expand>

Holst, Cathrine. *Hva Er Feminisme*. 2. Utg. ed. Vol. 34. Hva Er. Oslo: Universitetsforl, 2017.

Jackson, Bernard S. "The "institutions" of Marriage and Divorce in the Hebrew Bible." *Journal of Semitic Studies* 56, no. 2 (2011): 221-51.

Keady, «Rape culture, discourse and female impurity: Genesis 34 as case study» 67-82 i Blyth, Caroline, Emily Colgan, and Katie B. Edwards. *Rape Culture, Gender Violence, and Religion : Biblical Perspectives*. Religion and Radicalism. Palgrave Macmillan, 2018.

K. Ellinger & W. Rudolf (eds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.2007

Kripos. *Voldtektssituasjonen i Norge 2018*. Kripos taktisk etterforskningsavdeling: voldtektsseksjonen. 2018. <https://www.politiet.no/globalassets/04-aktuelt-tall-og-fakta/voldtekt-og-seksuallovbrudd/voldtektssituasjonen-i-norge-2018.pdf>

Krug, Etienne G.,Dahlberg, Linda L. Mercy, James A. Zwi, Anthony B og Lozano, Rafael. *World report on violence and health*. WHO. Geneva. 2002.

Lavik, Marta. *A People Tall and Smooth-skinned : The Rhetoric of Isaiah 18*. Supplements to Vetus Testamentum, v. 112 ; Series: Brill EBook Titles 2007. Boston: Brill, 2007.

Madshus, Karin, "Sverige med ny samtykkelov – flaut at norge henger etter". Dagbladet. 25.05.2019. [dagbladet.no/nyheter/sverige-med-ny-sexlov---flaut-at-norge-henger-etter/69833515](http://dagbladet.no/nyheter/sverige-med-ny-sexlov---flaut-at-norge-henger-etter/69833515)

Misje, Ingeborg. «De unge vil ha seksualundervisning i kirken». Vårt land. 02.10.2019. <https://www.vl.no/nyhet/de-unge-vil-ha-seksualundervisning-i-kirken-1.1211570?paywall=true>

Niditch, Susan. *A Prelude to Biblical Folklore : Underdogs and Tricksters*. Urbana, Ill: University of Illinois Press, 2000.

O'Connor, Kathleen M, "Stammering Toward the Unsayable: Old Testament Theology, Trauma Theory, and Genesis." *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 70.3 (2016): 301-13. Web.

Orgeret, Kristin Skare. "Metoo". Store norske leksikon. 12.12.2019. <https://snl.no/metoo>

Politiet. "Hva er menneskehandel?" Politiet. <https://www.politiet.no/rad/menneskehandel/hva-er-menneskehandel/>

Vibecke, Ottersen. «Grunnen til at kvinner ikke kan tåle såpass». Biososial.org. 15.07.2017. <http://biososial.org/?p=961>

Scholz, Susanne. *Sacred Witness : Rape in the Hebrew Bible*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.

Shepherd, David, "Ruth in the Days of the Judges." *Biblical Interpretation* 26, no. 4-5 (2018): 528-43.

Southwood, Katherine. "This Man Has Come into My House". *Biblical Interpretation* 26, no. 4-5 (2018): 469-84.

Straffeloven. *Lov om straff*. LOV-2005-05-20-28. 13.12.2019. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-05-20-28>

Speiser, E. A. *Genesis*. Vol. 1. Bibelen. Garden City, N.Y: Doubleday, 1964.

Stordalen, Terje. Gammeltestamentlig teologi anno 2002. *Svensk exegetisk årsbok*, 68 (2003)s. 7-42.

Stiebert, Johanna. *Rape Myths, the Bible and #MeToo*. Rape Culture, Religion and the Bible. Abingdon, Oxon ;: Routledge, 2020.

Sveen, Heidi Helene. *Såpass må du tåle: sex krenkelser og offentlig debatt*. Humanist forlag. 2016

Sveein, Heidi helene. *Det var ikke voldtekt: ti menn forsvarer seg i retten*. Oslo. Spatacus Forlag AS. 2019.

Rad, Gerhard Von. *Genesis : A Commentary*. 3rd Rev. ed. Old Testament Library (London). London: SCM Press, 1972.

Reiss, and David J. Zucker, "Co-opting the Secondary Matriarchs: Bilhah, Zilpah, Tamar, and Aseneth," *Biblical Interpretation* 22 (2014)

Trible, Phyllis. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation". *Journal of the American Academy of Religion*, 41(1) (1973). s. 30-48.. Hentet fra <http://www.jstor.org/stable/1461386>

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

Trible, Phyllis. *Texts of Terror : Literary-feminist Readings of Biblical Narratives*. New Ed.]. ed. SCM Classics. London: SCM Press, 2002. (først utgitt i 1984)

Trible, Phyllis. *Rhetorical Criticism : Context, Method, and the Book of Jonah*. *Guides to Biblical Scholarship*. Old Testament Series. Minneapolis, Minn: Fortress, 1994.

Tull and Lapsley. "Introduction". 1-15 i Tull, Patricia K., and Jacqueline E. Lapsley. *After Exegesis : Feminist Biblical Theology : Essays in Honor of Carol A. Newsom*. Waco , Texas, 2015.

Winters, " A conversation with Brueggemann. *Image journal*. 55. 12.12.2019.  
<https://imagejournal.org/article/conversation-walter-brueggemann/>

Wenham, Gordon J., David A. Hubbard, Glenn W. Barker, John D.W. Watts, and Ralph P. Martin. *Genesis 16-50*. Vol. Vol. 2. *Word Biblical Commentary*. 1994.

Westbrook. "The female slave" I Matthews, Victor H., Bernard M. Levinson, Tikva Frymer-Kensky, and Society of Biblical Literature Biblical Law Group. Special Session. *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. London: T&T Clark, 2004.

Wergeland, Andrew Donald. *Bibelhebraisk Grammatikk*. Oslo: Universitetsforl, 2016.

## **Kirkelige ressurser**



Kirkerådet. *Plan for diakoni*. Oslo. 2008. [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/plan\\_diakoni\\_2010\\_bokmaal2.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/plan_diakoni_2010_bokmaal2.pdf) (hentet 13.12.2019)

Kirkelig ressurscenter mot vold og overgrep. *Vedtekter*.  
[http://www.kirkeligressurssenter.no/uploads/4/0/7/2/40726611/vedtekter\\_godkjent\\_av\\_lotteri-og\\_stiftelsestilsynet\\_13\\_12\\_2016.pdf](http://www.kirkeligressurssenter.no/uploads/4/0/7/2/40726611/vedtekter_godkjent_av_lotteri-og_stiftelsestilsynet_13_12_2016.pdf) (hentet 13.12.2019)

Kirkerådet. *Strategiplan for likestilling mellom kjønn i Den norske kirke 2015 -2023*. Oslo. 2015. [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/plan\\_likestilling\\_2015\\_bm\\_web.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/plan_likestilling_2015_bm_web.pdf) (hentet 13.12.2019)

Mellomkirkelig råd. *Sett undertrykte fri: Den norske kirkes engasjement for menneskerettighetene*. Oslo. 2013. [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/sett-undertrykte-fri/sett\\_undertrykte\\_fri\\_2013.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/sett-undertrykte-fri/sett_undertrykte_fri_2013.pdf) (hentet 13.12.2019)

Luthersk verdenforbund. *Kirken i det offentlige rom*. Geneve. 2016.  
[https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/fred-og-rettferdighet/lvf\\_kirken\\_i\\_det\\_offentlige\\_rom\\_2017.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/fred-og-rettferdighet/lvf_kirken_i_det_offentlige_rom_2017.pdf) (hentet 13.12.2019)

Kirkens Ressurssenter Mot Vold Og Seksuelle Overgrep, Stiftelsen. *Hva Kan Kirken Gjøre?: Nye Perspektiver På Overgrepssproblematikken*. Oslo: Stiftelsen Kirkens Ressurssenter Mot Vold Og Seksuelle Overgrep, 2006.

Mellomkirkelig råd. «Integrering» 13.12.2019. <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/okumenikk-og-kirkesamarbeid/religionsdialog/integrering/>

Global uke. *Moderne slaveri I lys av vår tro*. 13.12.2019. <https://globaluke.no/tema/tro-og-moderneslaveri/>

