

Gud på tibetansk

Om å bruke et upersonlig begrep som gudsbetegnelse i bibeloversettelse

Erik Andvik

Førsteamanuensis ved NLA Høgskolen

erik.andvik@nla.no

Sammendrag: Betegnelsen for *Gud* som er brukt i flere bibeloversettelser i tibetansk-beslektede språk er *dkon mchog*, et begrep hentet fra tibetansk buddhisme. Frasen betegner et upersonlig begrep, nemlig den «buddhistiske treenigheten»: *Buddha*, *dharmā* (læren) og *sangha* (fellesskapet). Uttrykket ble først brukt av jesuittmisjonærer på 1700-tallet, og deres utførlige begrunnelser viser at bruken skyldes mye mer enn den overfladiske likheten med den kristne treenigheten. Uttrykk som er brukt i oversettelse av ukjente begreper gjennomgår over tid et *semantisk skifte* der begrepet blir omtolket og fylt med nytt innhold som samsvarer med den bibelske forståelsen. Skiftet kan gå via en metonymisk eller metaforisk utvidelse av begrepet, og endringen kan være relativt ubegrenset. Artikkelen argumenterer for at det metonymiske skiftet som er nødvendig for begrepet *dkon mchog* ikke resulterer i polysemi og at det derfor kan gi mindre grunn til misforståelse enn de personlige, men polysemiske gudsbetegnelse (jf. *Gud/gud*) brukt i vestlige bibeloversettelser.

Søkeord: bibeloversettelse, gudsbegrep, semantisk skifte, tibetansk, buddhisme.

Abstract: The word for *Gud* used in several Bible translations in Tibetan-related languages is *dkon mchog*, a concept borrowed from Tibetan Buddhism. The phrase designates an impersonal concept, namely the «Buddhist Trinity»: *Buddha*, *dharmā* (the teachings) and *sangha* (the community of disciples). The expression was first used by Jesuit missionaries in the 18th century, and their extensive argumentation shows that its use is due to more than simply its superficial resemblance to the Christian Trinity. Expressions used in translation for unknown concepts undergo over time a *semantic shift*, by which the concept is reinterpreted and filled with new content corresponding to the biblical understanding. The shift can go via metonymic or metaphoric extension, and the change can be relatively unconstrained. The article argues that the

metonymic shift necessary for the concept *dkon mchog* does not result in polysemy and may therefore give less cause for misunderstanding than the personal but polysemous expressions for God (cf. *God/god*) used in western Bible translations.

Keywords: Bible Translation, Concepts of God, Semantic Shift, Tibetan, Buddhism.

Introduksjon

En kjent utfordring som bibeloversettere møter, er såkalte «ukjente begreper»: uttrykk i grunnspråket som det ikke finnes et tilsvarende begrep for i målspråket. Noen av disse vil være «key terms» (nøkkelbegreper) som har en viktig teologisk betydning. Det viktigste av alle slike nøkkelbegreper i nye bibeloversettelser i polyteistiske samfunn er trolig det monoteistiske gudsbegrepet, representert ved *el / elohim* (אֱלֹהִים/אל) i Det gamle testamentet og *theos* (θεός) i Det nye testamentet. Strategiene som brukes i oversettelse av gudsbetegnelsen, er i utgangspunktet de samme som for andre ukjente begreper.¹ Man kan bruke en beskrivende frase, som da vil fungere som en tittel, for eksempel «den allmektige», «den store far», «den som står over alle ting» e.l. Alternativt kan man transkribere et ord for Gud fra et annet språk med utbredt bruk i regionen. Kjente eksempler er *God* fra engelsk, brukt i for eksempel tok pisin-språket i Papua Ny-Guinea, *Dieu* fra fransk, brukt i frankofone land i for eksempel Karibia og Afrika, og *Allah*, brukt i regioner der arabisk er det dominerende språket. Et tredje alternativ er å bruke et allerede kjent begrep fra målspråket med lignende betydning. Man kan enten bruke et fellesnavn fra den lokale kosmologien, som det norske ordet «gud» var i førkristen tid, eller et egennavn for en kjent skikkelse, som da oversetterne av Bibelen til santalsk brukte *Thakar Jiu*, navnet på en gudeskikkelse i den tradisjonelle santalske folketroen.²

Ingen av disse strategiene er perfekte. En beskrivende tittel vil kun formidle en brøkdel av innholdet i det bibelske gudsbegrepet. En gudsbetegnelse transkribert fra et fremmed språk vil for noen i målgruppen ha enda mindre eller ingen betydning. Et allerede kjent fellesnavn eller egennavn for en gudeskikkelse fra folketroen kan ha nyanser og overtoner som er i konflikt med det bibelske gudsbegrepet.³ Men bibel-

1 Eugene Nida, *Bible Translating* (New York: American Bible Society, 1947), 204ff.

2 Erik Andvik, «Språkforsker og misjonær Paul Olaf Bodding: en selvmotsigelse?» i: *Språk i arkivet: historier om hvordan språk reflekterer samfunnet*, redigert av J. Ostad og E. Kleivane (Oslo: Nasjonalbiblioteket, 2021), 263-66. Don Richardson, *Forberedt for Evigheten* (Ottestad: Prokla-Media, 1991), 35-39. Se også Rolf Kjødes artikkel i dette nummeret.

3 Jacob A. Loewen, «Translating the Names of God: How to Choose the Right Names in the Target Language» i: *The Bible Translator* 36, nr. 2 (1985), 201-207.

oversettere vet at uansett valg av oversettelsesstrategi, vil begrepet over tid gjennomgå en betydningsendring, et *semantisk skifte*. Etter hvert som leserne får større kjennskap til Gud slik han er fremstilt i Bibelen og i kristen forkynnelse, vil begrepet fylles med nytt eller endret innhold mer i samsvar med den bibelske forståelsen av originalbegrepet.⁴

Selv med denne forventningen om et semantisk skifte, finnes det gjerne en alminnelig antagelse om at begrepet som er valgt i utgangspunktet vil representere en *personlig* skikkelse – en guddom eller et åndelig vesen som har personlige egenskaper som sinn, vilje, intelligens osv. Dette gjør moderne bibeloversettelser i tibetansk-beslektede språk særlig interessante, da disse bruker en gudsbetegnelse som ikke beskriver en person, men en mer abstrakt religiøs idé. Betegnelsen, hentet fra den tibetansk-buddhistiske tradisjonen, er *dkon mchog* (དཀོན་མཚོག་, uttalt *kön tsjok*, *ken tsjok* eller *kon tsjok* i de fleste talemål), og betyr ‘det mest dyrebare’ (bokstavelig ‘sjeldent-mest dyrebart’). I tibetansk-buddhistiske hellige skifter forekommer frasen vanligvis som *dkon mchog gsum* (དཀོན་མཚོག་གསུམ་), hvor *gsum* betyr tallet ‘tre’. Frasen er opprinnelig en oversettelse av sanskrit *triratna* (त्रिरत्न) som betyr ‘de tre dyrebare juvelene’, og refererer til den «buddhistiske treenigheten» som består av *Buddha* (det opplyste vesenet, buddhanaturen), *dharma* (dogmet eller læren) og *sangha* (kommuniteten, felleskapet av munk og nonner som utgjør det monastiske samfunnet, men som også kan inkludere de troende).⁵ En av de viktigste mantraene eller rituelle bønnene i buddhismen, opprinnelig fra Pali-tekstene som utgjør de eldste buddhistiske skriftene, er formelen: «Jeg søker tilflukt i Buddha. Jeg søker tilflukt i dharma. Jeg søker tilflukt i sangha».⁶

Begrepet *dkon mchog* ble først brukt i oversettelsen av Bibelen til tibetansk på 1700-tallet, og varianter av begrepet brukes nå i flere titalls bibeloversettelser i den delen av verden der språk og kultur er formet av en historisk forbindelse til tibetansk buddhisme. Denne «tibetanske sfære» inkluderer tibetansk-beslektede språk i Pakistan, India, Nepal, Bhutan og det sør-vestlige Kina. I dag, i kristne menigheter rundt om i alle disse land, er *dkon mchog* nå simpelthen blitt ordet for Gud, brukt og

4 Harriet Hill, Ernst-August Gutt, Margaret Hill, Christoph Unger, og Rick Floyd, *Bible Translation Basics: Communicating Scripture in a Relevant Way* (Dallas: SIL International, 2011), 172. William D. Reyburn og Euan McG. Fry, *A Handbook on Genesis*, UBS Handbook Series (New York: United Bible Societies, 1997), 16.

5 Tsepak Rigzin, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology* (Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986), 11. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 2. utgave (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 246.

6 Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 175. I følge Harvey forstås tilflukt i buddhismen ikke som et skjulested, men noe som ved å fokusere ens tanke på det vil rense, løfte og styrke hjertet.

akseptert uten spørsmål av alle troende.⁷ Denne artikkelen vil undersøke følgende spørsmål:

(1) Hvordan begrunnet man i sin tid valget av begrepet *dkon mchog* i den tibetanske Bibelen? Artikkelen vil vise at valget ikke bare var en konsekvens av den overfladiske likheten med den kristne treenigheten, men at det lå mer substansielle begrunnelser bak.

(2) Hva innebærer det semantiske skiftet som kreves for at begrepet *dkon mchog* etter hvert vil kunne formidle det monoteistiske gudsbegrepet, og hvor omfattende er dette skiftet? Artikkelen vil vise at skiftet ikke utgjør noe større skifte enn det som er typisk i språkutvikling generelt, og dessuten at forestillingen om en «semantisk avstand» har liten relevans når semantiske endringer over tid skal beskrives.

(3) Er det semantiske skiftet som kreves for det *upersonlige* begrepet *dkon mchog* en større endring enn den som var nødvendig for *personlige* gudsbetegnelser som har vært brukt både i de hebraiske manuskriptene og de fleste bibeloversettelsene i den vestlige tradisjonen? Et semantisk skifte vil være nødvendig uansett hvilket begrep som er valgt for å oversette ordet «Gud». Gudsbegreper i tradisjonelle polyteistiske kulturer ligger også svært fjernt fra det monoteistiske gudsbegrepet om en evig og allmektig skapergud. Selv i de hebraiske manuskriptene er det brukt en gudsbetegnelse som har sitt opphav i den polyteistiske kanaanittiske kulturen. Artikkelen vil argumentere for at begrepet *dkon mchog* faktisk gir *mindre* grunn til misoppfatning av det bibelske gudsbegrepet enn gudsbetegnelse brukt i de hebraiske manuskriptene så vel som i den greske oversettelsen *Septuaginta* og andre bibeloversettelser i den vestlige tradisjonen, inkludert norske oversettelser.

Begrepet *dkon mchog*

Ved å bruke *dkon mchog* i moderne protestantiske bibeloversettelser i tibetansk-beslektede språk, følger bibeloversetterne den berømte moravianske misjonæren og tibetologen Heinrich August Jäschke (1817-1883).⁸ Jäschkes tibetanske ordbok, publisert i 1881, nyter fortsatt stor respekt og er brukt som autoritativ kilde i tibetanske

7 Artikkelforfatteren har førstehåndskjennskap til dette fra å ha deltatt i ulike former for samarbeid med bibeloversettere fra alle disse landene.

8 Matthew Howard, «Dkon Mchog in the biblical Context: A Historic Sketch of the Term Dkon Mchog (དཀོན་མཚོན།) in the context of the Tibetan Bible». https://www.academia.edu/40464903/dkon_mchog_in_the_biblical_context_A_historic_sketch_of_the_term_dkon_mchog_in_the_context_of_the_Tibetan_Bible.

studier.⁹ Men begrepet *dkon mchog* hadde Jäschke overtatt fra katolske misjonærer som var i Tibet nærmere 200 år før ham.¹⁰

Jesuitter og kapusinere som kom til Tibet som misjonærer på slutten av 1600-tallet, opplevde at tibetansk buddhisme hadde mange overfladiske likheter med kristendommen. Misjonærene kan ha vært påvirket av en generell positiv holdning til ikke-kristne religioner som preget Europa på den tiden.¹¹ Under renessansen hadde fornyelsen av lærdom fra antikken ført til at man i større grad verdsatte ikke-kristne religioner, og i noen tilfeller tenke man at disse kunne bidra med innsikter i de kristne mysteriene.¹² Kristendommen hadde først kommet til Kina med tilhørere av den nestorianske kirke, som oppsto i det 2. århundre og ble erklært for heretikere av konsilet i Ephesus i 431. Disse kom til Kina som handelsmenn i 578, etterfulgt av misjonærer i 635.¹³ Nestorianerne la ned et betydelig arbeid med å tilpasse det kristne budskapet til den buddhistiske konteksten. Alle spor av kristendom var forsvunnet fra mesteparten av Kina da jesuittene kom til det vestlige Tibet i 1624,¹⁴ men det var kjent for jesuittene at det i antikken hadde vært kristne misjonærer ikke langt fra grensen til Tibet.¹⁵ Grunnleggeren av Jesuitt-misjonen pater Antonio de Andrade, kunne derfor skrive at selv om tibetanerne ikke var kristne, så kunne det se ut som de hadde vært det på et tidspunkt. Andrade så på tibetansk buddhisme som en hedensk-kristen blanding og skrev utførlig om parallellene han så mellom tibetansk buddhisme og kristen tro og praksis.¹⁶ Tibetanerne trodde endatil på treenigheten, som de kalte for *dkon mchog gsum*. Etter Andrades oppfatning forsto tibetanerne at de tre juvelene i den buddhistiske treenigheten sammen pekte på Gud, men de hadde en feil forståelse av de ulike elementene i denne treenigheten. I flere brev sendt hjem til lederen for ordenen, beskrev pater Andrade debatter han var engasjert i mellom buddhistene og

9 Heinrich August Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary* (London: Routledge, 1881).

10 John Bray, *Sacred Words and Earthly Powers: Christian Missionary Engagement with Tibet* (Tokyo: The Transactions of the Asiatic Society of Japan 3), 93-118.

11 Sangkeun Kim, «Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644» *Studies in Biblical Literature* 70 (New York: Peter Lang, 2004), 34-38.

12 Trent Pomplun, «The Holy Trinity in Ippolito Desideri's Ke ri se ste an kyi chos lugs kyi snying po» i: *Buddhist-Christian studies* 29 (2009), 119.

13 David Burnett, *The Spirit of Buddhism: A Christian Perspective on Buddhist Thought* (East Sussex: Monarch 1996), 231ff.

14 R.R. Covell, *Confucious, the Buddha and Christ: A History of the Gospel in Chinese* (Maryknoll: Orbis Books, 1986), 39.

15 Ippolito Desideri, Michael J. Sweet og Leonard Zwilling, *Mission to Tibet – The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri*, S.J. (Somerville: Wisdom Publications, 2010), 443.

16 Desideri, *Mission to Tibet*, 198.

katolikkene om forståelsen av treenigheten der han hadde prøvd å overbevise dem om dette.¹⁷

Jesuittmisjonæren Ippolito Desideri (1684-1733), som bodde i Tibet fra 1716 til 1722, var den første kristne teologen som mestret det tibetanske språket godt nok til å fordype seg i de tibetansk-buddhistiske tekstene. Han opparbeidet etter hvert et inngående kjennskap til både det tibetanske språket og religionen, og skrev flere verk av betydelig størrelse på tibetansk, der han la frem en kristen apologetikk og tok et oppgjør med tibetansk-buddhistisk lære.¹⁸ I en av bøkene sine siterer Desideri intet mindre enn 30 ulike buddhistiske kommentarer.¹⁹ Sitt første apologetiske verk ga han i gave til kongen, som i tillegg til å gi sine egne tilbakemeldinger, også ga det videre til de skriftlærde for en kritisk gjennomlesning. På denne måten opparbeidet Desideri seg stor respekt blant de intellektuelle elitene, og mange oppsøkte ham for å engasjere seg i teologisk og filosofisk dialog.

Da han først kom til Tibet, gjorde likhetene mellom buddhismen og kristendommen inntrykk på Desideri, som på misjonærene før ham. Tibetanerne trodde på en treenighet, de betraktet Padmasambhava som en inkarnert gud og hadde forestillinger om en mor med blomster i hendene, om helgener og tabernakler. Et av brevene hans viser at han tolket disse overfladiske likhetene som ekte likheter. Begrepet *dkon mchog gsum* for treenigheten hadde i all sannsynlighet blitt brukt av kapusinere før Desideris tid, og han videreførte bruken av begrepet i sine tekster. Senere endret han imidlertid oppfatningen sin diametralt og innså at disse likhetene mellom kristendom og tibetansk buddhisme var overfladiske. Han la delvis skylden for misforståelsen på en tolk som hadde arbeidet for ham da han først kom til landet.²⁰ Nå betraktet Desideri tibetansk buddhisme som et farlig bedrag og viet seg til å polemisere imot den. Da han ble spurt av den tibetanske kongen Lajang Khan om de to religionene var forskjellige, svarte han at selv om de hadde felles prinsipper når det gjaldt livsførsel, så var de, med

17 Medea Hollerwöger, *Missionare in Tibet im 17. und 18. Jahrhundert* (mag. phil oppgave, hentet fra: <https://core.ac.uk/download/pdf/11593355.pdf>), 248.

18 Trent Pomplun, *Jesuit on the Roof of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2010). For en utfyllende katalog av alle Desideris skrifter jfr. Trent Pomplun, «Ippolito Desideri's Tibetan Works and the Problem of ARSI Goa 74, fols. 47r-92v» i: *Revue d'Etudes tibétaines* 52 (2019): 176–99.

19 Trent Pomplun, «Natural Reason and Buddhist Philosophy: The Tibetan Studies of Ippolito Desideri, SJ (1684-1733)» i: *History of Religions* 50, nr. 4 (2011), redigert av Paul Copp & Christian K. Wedemeyer (Chicago: University of Chicago Press Journals), 384-419.

20 Desideri, *Mission to Tibet*, 1118.

tanken på dogme, i total opposisjon til hverandre.²¹ Selv om han var klar i sitt syn på uoverensstemmelsene i læren, var han svært opptatt av å tilpasse sin apologetikk til tibetanske hjerter og sinn. Han var overbevist om at de lærde munkene var intellektuelt sofistikerte, og at de heller ville la seg overbevise av logiske resonnementer enn av belæring.²²

Men, kanskje noe overraskende, selv etter han kom til en klarere forståelse av uoverensstemmelsene mellom kristen og tibetansk lære, fortsatte Desideri å bruke *dkon mchog* som en oversettelse for Gud. Han droppet riktignok suffikset *gsum* 'tre' som direkte koblet uttrykket til den buddhistiske treenigheten, og brukte i stedet *dkon mchog gcig* 'den ene juvelen'. I tillegg utfylte han ofte uttrykket med *ranggrup* 'selveksisterende' foran.²³ Selv om han skilte tydelig mellom den sanne treenigheten og den falske treenigheten funnet i de tre juvelene i buddhismen, observerte Desideri at tibetanerne allikevel «bekjente et objekt for tilflukt og bønn som viser de fleste av Guds egenskaper: godhet, fred, allvitenskap, allestedsnærverelse, allmektighet og ubegrenset barmhjertighet, og at ingen egentlig kan gjøre det gode og unngå å gjøre det onde uten hjelp fra dette tilfluktsstedet».²⁴ Ingen av de opplyste helgener, buddhaskikkelser eller overnaturlige vesener er verdige som tilfluktssted, for de er selv avhengige av å søke hjelp og tilflukt. Tibetannerne avviste idéen om en skapergud, men Desideri oppfattet det slik at de tilba ham uten å anerkjenne det:

The Tibetans say further that no one on his own can avoid the evils of wrong-doing and its penalties, or attain virtue, much less perfection, but that all require the help of some object of refuge and prayer. What else can this be if not an acceptance of the divinity that they otherwise deny and absolutely reject? ... It is enough for me at present to make it known that these blind people, without being at all aware of it, accept in fact and confusedly recognize that deity whom they verbally deny through their fallacious reasoning.²⁵

21 Michael J. Sweet, *Mission Impossible: Eighteenth-Century Capuchin and Jesuit Plans to Christianize Tibet*. Foredrag for «12th Seminar of the International Association for Tibetan Studies», Vancouver BC, Aug. 16, 2010: 8-9. Hentet fra: https://www.academia.edu/2325606/Mission_Impossible_Eighteenth_Century_Capuchin_and_Jesuit_Plans_to_Christianize_Tibet

22 Sweet, *Mission Impossible*, 2.

23 Trent Pomplun, «The Holy Trinity in Ippolito Desideri's *Ke ri se ste an kyi chos lugs kyi snying po*» i: *Buddhist-Christian studies* 29 (2009), 117-129.

24 Pomplun, *Jesuit on the Roof of the World*, 95 (forfatterens oversettelse).

25 Desideri, *Mission to Tibet*, 572-3.

Å bruke begrepet *dkon mchog* om Bibelens Gud tar utgangspunkt i noe som buddhisten allerede aksepterer og tror på, men samtidig utfordrer det ham til å revidere begrepet i henhold til den kristne forståelsen.

Det går en historisk linje fra Desideris bruk av *dkon mchog* i tibetanske bibeloversettelser på 1700-tallet og frem til Jäschkes bruk av begrepet på 1800-tallet. Kapusinermisjonæren Orazio della Penna (1680-1745), som var sammen med Desideri i Tibet, lærte tibetansk og oversatte kristne og buddhistiske skrifter. En annen kapusiner, Antonia Agostino Giorgi bearbeidet Orazios arbeid, og i Roma publiserte han en tibetansk ordbok samt tobindsverket *Alphabetum Tibetanum*, som inneholdt trosbekjennelsen og andre viktige kristne tekster. I dette verket brukes begrepet *ranggrub dkon mchog*. Orazios arbeid ble i sin tur oppdaget av den tyske protestantiske misjonæren F.C.G. Schroeter som i 1818 skrev et manuskript til en tibetansk-engelsk ordbok. Han døde før det kunne bli publisert, men baptist-misjonærene William Carey og John Clark Marshman fullførte og publiserte arbeidet i 1826 som «Dictionary of Bhotanta».²⁶ I forordet anerkjenner disse at verket var basert på arbeidet til romersk-katolske misjonærer som de ikke kjente navnene på.²⁷ I en fotnote for oppføringen av *dkon mchog* viser Jäschke til Schroeters ordbok og bemerker at «*rañ-grub-dkon-mčog* with Schr. is evidently the appellation of the Christian God adopted by the Rom. Cath. missionaries of those times».²⁸

Jäschke overtok altså begrepet *dkon mchog* fra jesuittene, men han hadde også sine egne begrunnelser for valget. Lik Desideri hadde han også vurdert alternativer fra den buddhistiske kosmologien og funnet dem mindre passende. Selv om gudene (*lha*) i den buddhistiske forståelsen har noen egenskaper som er overlegne menneskelige kvaliteter, kan disse aldri nå frem til opplysning («buddhahood») uten først å bli mennesker.²⁹ Navnet «Buddha» hadde vært brukt i en mongolsk oversettelse som var kjent på denne tiden, men dette mente Jäschke ville skape stor forvirring. Jäschke mente at uttrykket *dkon mchog* 'det mest dyrebare' var det beste valget:

26 Bray, *Sacred Words and Earthly Powers*, 4.

27 Friedrich Christian G. Schroeter, *A Dictionary of the Bhotanta or Boutan Language, Printed from a Manuscript Copy Made by the Late Rev. Frederic Christian Gotthelf Schroeter*, redigert av J. Marshman (Serampore, 1826), ii-iii. <https://play.google.com/store/books/details?id=z58CAAAAQAAJ>

28 Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, 10.

29 Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, 598-600.

As then the original and etymological signification of the word is not longer current, and as to every Tibetan 'dkon- mčog' suggests the idea of some supernatural power, the existence of which he feels in his heart, and the nature and properties of which he attributes more or less to the three agents mentioned above, we are fully entitled to assign to the word dkon-mčog also the signification of God, though the sublime conception which the Bible connects with this word, viz. that of a personal, absolute, omnipotent being, will only with the spread of the Christian religion be gradually introduced and established.³⁰

Mens Desideris refleksjoner tar utgangspunkt i buddhistisk dogme som uttrykt i tekstene og kjent for de skriftlærde, trekker Jäschke her frem et annet viktig moment, nemlig at den opprinnelige og historiske betydningen av uttrykket ikke lenger er allmenn kjent, og begrepet har blitt nokså diffust for den vanlige språkbruker.³¹ Forestillingen om en personlig skapergud er eksplisitt avvist i buddhismens formelle dogmer,³² men i den populære buddhistiske folketroen blir *dkon mchog* ofte ansett som en personlig gud. Tshering sier «for many Tibetan Buddhists, the idea of Kön Chok as supreme god and the idea of Kön Chok as the Buddha, his teaching, and the body of monks seem to be vaguely fused». Det er også vanlig å be til *dkon mchog*, særlig i trengsel eller nød.³³ I boken *The Life of Buddha*, fortelles det for eksempel om Setsang, som gir et offer til *dkon mchog* for å sikre kongeriket sitt og be om en sønn.³⁴ *Dkon mchog* kan også i buddhistiske tekster forekomme som en betegnelse for Gud i de store monoteistiske religionene.³⁵ Den muslimske tibetanske forfatteren Khache Phalu bruker for eksempel *dkon mchog* med henvisning til Allah.³⁶

30 Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, 10.

31 Howard, «Dkon mchog in the Biblical Context», 28. Marku Tshering, *Sharing Christ in the Tibetan Buddhist World* (Upper Darby PA: Tibet Press, 1988), 96.

32 Peter Harvey, *Buddhism and Monotheism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 1.

33 Tshering, *Sharing Christ in the Tibetan Buddhist World*, 96.

34 *The Life of the Buddha* (Daramsala, Central Tibetan Administration, Department of Education, 1990).

35 Tenzin Gyatso, *A Human Approach to World Peace* (Dharamsala: Central Tibetan Secretariat, 1989).

36 Kha Che Pha Lu, *Tibetan Proverbs*, <https://www.gsungrab.org/etdkst/wylie/entries/God.htm>.

Semantisk skifte

I sitatet ovenfor ser vi at Jäschke anerkjenner prinsippet om et semantisk skifte: at et uttrykk brukt i oversettelsen vil, over tid, endre sin betydning for leserne slik at denne kommer i samsvar med betydningen av originalbegrepet. Men finnes det begrensninger på hvor stor semantisk «avstand» et slikt skifte kan krysse? Og hvor stort skifte vil kreves for at begrepet *dkon mchog* kan komme i samsvar med det bibelske gudsbegrepet? For å svare på dette må vi først se på hvordan et semantisk skifte skjer.

Semantisk teori skiller tradisjonelt mellom uttrykkets beskrivende betydning – den mentale forestillingen uttrykket fremkaller, og uttrykkets referanse eller referent – det fenomenet «i verden» som uttrykket viser til når det er brukt i en spesifikk ytringskontekst. Den beskrivende betydningen definerer en kategori potensielle referenter; den faktiske referansen bestemmes av konteksten.³⁷ Et skifte i beskrivende betydning kan skje over tid ved at ordet gjentatte ganger blir brukt til å referere til et fenomen hvis beskrivende betydning ligger i utkanten av eller utenfor kategorien som begrepet normalt ville referere til. Ordets beskrivende betydning blir etter hvert revidert i samsvar med bruksendringen. Slik kan vi si at endringer i beskrivende betydning drives av referansen.³⁸ Et annet viktig kjennetegn ved et semantisk skifte, er at det normalt vil medføre polysemi, at et ord eller uttrykk har flere beslektede betydninger. Den endrede betydningen kommer da som oftest i tillegg til den opprinnelige betydningen, slik at begge betydningene eksisterer side om side i språket. Over tid kan den ene av betydningene falle bort, men dette skjer ikke alltid.³⁹

Et semantisk skifte er ikke forutsigbart, men det er heller ikke tilfeldig. Det finnes ulike mekanismer for semantiske skifter, med ulike betingelser og motivasjoner bak disse.⁴⁰ Denne artikkelen vil sette søkelys på to mekanismer som vil vise seg å være særlig relevante for gudsbegrepet i bibeloversettelser: metonymi og metafor. Disse to mekanismene representerer en grunnleggende distinksjon i typer av språklige troper.⁴¹

37 John Lyons, *Semantics*, v1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 177-215.

Sebastian Löbner, *Understanding Semantics*, 2. utgave (London: Routledge, 2013), 18-27.

38 Joan Bybee, *Language Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 200.

Beatrice Warren, «Laws of Thought, knowledge and lexical change» i: *Historical Semantics and Cognition*, redigert av Andreas Blank og Peter Koch (Berlin: de Gruyter, 1999), 216, 219.

39 Bybee, *Language Change*, 199. Lyle Campbell, *Historical Linguistics: An Introduction*, 3. utgave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 233.

40 Andreas Blank, «Why do new meanings occur? A cognitive typology of the motivations for lexical semantic change» i: *Historical Semantics and Cognition*, redigert av Andreas Blank og Peter Koch (Berlin: de Gruyter, 1999).

41 Roman Jacobsen, «The Metaphoric and Metonymic Poles» i: *Fundamentals of Language*, redigert av Roman Jacobsen og Morris Halle (Gravenhage: Mouton, 1956), 76-82.

Metonymi

Ved et metonymisk skifte brukes begrepet om en ny referent som har en forbindelse med originalbegrepets referent i den aktuelle konteksten.⁴² Når den nye referansen har blitt innlemmet i ordets beskrivende betydning, har den metonymiske bruken blitt *leksikalisert*.⁴³ Dette kan illustreres med ordet *jomfru*. Det opprinnelige norrøne begrepet *jungfrú*, fra middelnedertysk *junkvruwe*, *junkvrowe*, betydde «en ung kvinne».⁴⁴ Fordi en ung kvinne vanligvis også var uten seksuell erfaring, kunne ordet *også* brukes med intensjon om å referere til en kvinne uten seksuell erfaring. Egenskapene «ung» og «uten seksuell erfaring» var ikke betydningsmessig beslektet men erfaringsmessig forbundet. De beskrivende betydningene var ulike, men referansen var sammenfallende. Etter gjentatt bruk av ordet med denne nye referansen, ble referansen leksikalisert inn i den beskrivende betydningen slik at ordet *jomfru* nå beskrev en kvinne uten seksuell erfaring. At egenskapen «ung» ikke lenger var en del av ordets beskrivende betydning, vises av at det nå ble mulig å si «gammel jomfru» uten at dette var en selvmotsigelse. Ved et senere metonymisk skifte ble ordet etter hvert brukt til å referere også til personer av begge kjønn uten seksuell erfaring. Når dette nye skiftet ble leksikalisert, var det mulig å beskrive en mann som jomfru.

Et metonymisk skifte kan forårsake vidtrekkende og uforutsigbare betydningsendringer. Et eksempel på dette er det norske ordet *lune*, «en forbigående sinnstemning, humør». Ordet har sitt opphav i det latinske ordet *luna* som betyr «måne». Betydningsutviklingen skyldes «den gamle troen på månens innflytelse på sinnstemningen».⁴⁵ Her ser vi et metonymisk skifte forårsaket av en nokså spesiell tankeforbindelse fra folkemytologien.

Ved metonymi behøver ikke originalbegrepet og den nye betydningen å dele noen semantiske egenskaper. Endringen drives av referansen, altså bruken i kontekst. Månen og sinnstemningen den skulle forårsake har ingen felles beskrivende semantiske egenskaper; koblingen mellom dem er referensiell: begrepene refererer til fenomener som er kontekstuel forbundet med hverandre i et gitt domene.⁴⁶

42 Löbner, *Understanding Semantics*, 52.

43 Elizabeth Closs Traugott, «On the rise of epistemic meanings in English: An example of subjectification in semantic change» i: *Language* 65, nr. 1 (1989), 31-55.

44 Det norske akademis ordbok (Oslo: Det Norske Akademi for Språk og Litteratur, 2022) <https://naob.no/ordbok/jomfru>

45 Hjalmar Falk og Alf Torp. *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog* (Oslo: Bjørn Ringstrøms Antikvariat, 1991), 474.

46 Lyons, *Semantics*, 584.

Metafor

En annen vei som et semantisk skifte kan følge, er via en metaforisk bruk. Ved et metaforisk skifte er endringen basert på en oppfatning av analogi eller likhet mellom den opprinnelige og den nye betydningen. Der et metonymisk skifte innebærer et skifte innenfor samme domene uten felles semantiske egenskaper, innebærer metaforisk skifte at et utvalg av semantiske egenskaper fra originalbegrepet blir overført til et annet domene,⁴⁷ ofte fra et fysisk konkret domene i tid eller rom til et mer abstrakt, logisk eller emosjonelt/relasjonelt domene.⁴⁸ Ordet «jomfru» har også utviklet metaforiske betydninger. I typografi kalles en trykkside som er fri for feil for en «jomfru». Her har et utvalg av de semantiske trekkene i originalbegrepet (ren, ubesudlet e.l.) blitt overført fra *person*-domenet til *trykksak*-domenet. Et annet metaforisk skifte basert på overføring av en annen semantisk egenskap ser vi i et ord som «jomfrutur», en overføring av egenskapen «uten erfaring» fra det seksuelle domenet til et «skipsfart»- eller «fremkomstmiddel»-domene.

Når et nytt ord kommer inn i språket, for eksempel ved innlån fra et annet språk, blir språkbrukere introdusert for det som tidligere har vært et ukjent begrep. Vi kan tenke på dette som et skifte fra null. Ordet har ingen betydning i utgangspunktet, men så lenge referansen er klar ut fra konteksten vil uttrykket umiddelbart bli gitt en tolkning. Over tid kan denne tolkningen bli leksikalisert som ordets beskrivende betydning. Slike nyord er kanskje det tydeligste eksemplet på at referansen driver semantiske skifter. Det er også denne typen skifte som må skje ved oversettelse av gudsbetegnelsen med et lånt begrep fra et annet språk (for eksempel *Dieu* i fransk-talende Afrika), som for noen språkbrukere i målgruppen vil være fullstendig ukjent.

Som disse eksemplene viser, er den semantiske avstanden som kan gapes over ved et semantisk skifte i prinsippet ubegrenset. Et metaforisk skifte er kun avhengig av en oppfatning om en analogisk relasjon mellom begreper. Et metonymisk skifte er ikke avhengig av en slik beskrivende likhet, men kun av en erfaringsmessig forbindelse mellom referentene. Og et skifte fra null til noe er per definisjon et ubegrenset skifte. Disse forholdene viser at mens såkalt «semantisk avstand» kan brukes til å beskrive likhet og ulikhet i beskrivende betydning, har det lite å si om hvor sannsynlig eller naturlig et semantisk skifte er.

Det monoteistiske gudsbegrepet

Når Jäschke forventet at ordet som var valgt for å oversette «Gud» over tid ville bli fylt med et nytt innhold som samsvarer med «the sublime conception which the

47 Löbner, *Understanding Semantics*, 52.

48 Bybee, *Language Change*, 203.

Bible connects with this word»,⁴⁹ så reiser spørsmålet seg om hva denne «bibelske» forståelsen av gudsbegrepet er, som er «målet» for det tilsiktede semantiske skiftet. De gammeltestamentlige tekstene viser selv en spenning mellom en *monolatrisk* forståelse av begrepet (tilbedelse av én gud uten å fornekte eksistensen av andre guder, som for eksempel i 1 Mos 35,1-4; Dom 11,24) og en fullt ut *monoteistisk* forståelse, der YHWH fremstilles som den eneste Gud, evig, allmechtig, skaper av himmel og jord (Jes 45,5ff), og andre guder som *falske* (5 Mos 4,35).⁵⁰ Mens den monoteistiske forståelsen i liten grad var eksplisitt formulert hos jødene, skjedde det en videre utvikling av gudsbegrepet i de tidlige århundrene etter Kristus, i det kirkefedrene anvendte samtidens filosofiske begreper og tenkemåter i møte med spørsmål som oppsto rundt treenighetslæren, den guddommelige natur i Kristus og Guds relasjon til skapelsen.⁵¹

I de gamle skapelsesmytene fra Egypt, Mesopotamia og Hellas fremstilles universet som formet av evig, formløs materie.⁵² Oppfatningen om kosmosets evige eksistens ble kodifisert i dictumet *ex nihilo nihil fit* «ingenting kommer fra ingenting».⁵³ I den gresk-romerske polyteismen var gudene vesener som delte både kosmoset og mange egenskaper med mennesker. Den senere fornuftsbaserte greske filosofien (Platon, stoikerne, Aristoteles mfl.) tok avstand fra denne polyteismen, men beholdt like fullt den monistiske forestillingen om guddommelighet som en felles egenskap, et prinsipp om ideell form og skjønnhet, delt i større eller mindre grad av ulike fenomener i kosmoset: himmellegemer, matematiske prinsipper, formverdenen og den menneskelige sjelen.⁵⁴ Det guddommelige kunne ikke tenkes utenom de ikke-guddommelige vesener i verden. Det var guddommelig i kraft av å være differensiert fra og hevet over det ikke-guddommelige.⁵⁵ Den formløse materie («prime matter») som verden var sammensatt av, var enten en utstråling fra Gud selv, eller evig i likhet med Gud, og skapergjerningen var å påtvinge form og orden på denne pre-eksisterende materie.

49 Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, 10.

50 Dirk Human, «Aspects of Monotheism: A Continued Debate» i: *Old Testament Essays* 12/3 (1999), 491-505.

51 Eric Lionel Mascall, *He Who Is: A Study in Traditional Theism*, 3. utgave (Longon: Longmans, Green & Co., 1943), 6.

52 Amanda Porterfield, David Stanley og Elaine Thatcher, «Creation Myths of the Ancient World» i: *Encyclopedia of Religion and Nature*, redigert av Bron Taylor (London: Thoemmes Continuum), 431.

53 Janet Martin Soskice, «Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian Foundations» i: *Creation and the God of Abraham* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 24-25.

54 Kathryn Tanner, «Creation Ex Nihilo as Mixed Metaphor» i: *Modern Theology* 29, nr. 2 (2013), 142.

55 Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Washington: Catholic University of America Press, 1995), 18.

Kristne tenkere åpnet for en radikalt ny tanke: Hvis Gud er fullstendig fri, må han også være fri til å *ikke* skape. Og dersom han ikke hadde skapt, ville ikke Gud være forringet i det minste.⁵⁶ Hvis Gud, som i Anselms berømte formulering, er «det som intet større kan tenkes», så kan ikke Gud pluss skapelsen være noe mer eller større enn Gud alene. Gud kunne like gjerne vært alt som er. Skapergjerningen var Guds frie beslutning om å gi kosmoset selve sin eksistens, en *creatio ex nihilo*, «skapelse fra intet».

Creatio ex nihilo utelukket både forestillingen om kosmoset som en utstråling fra Gud selv og den aristoteliske kosmologien der verden og Gud av nødvendighet sameksisterer.⁵⁷ Tanken om en skapelse av intet var fullstendig fremmed for grekerne.⁵⁸ Sokolowski fremhever radikaliteten i en slik tankeutvikling, en utvikling som kun var mulig gjennom guddommelig åpenbaring:

It is not the case that the Greek philosophers were somehow not sufficiently intelligent, or that they did not strain their minds enough, to reach a distinction that reason should come to at some time or other. The step into understanding beings as possibly never having been at all is not like the step from Homer to Plato ... It is not simply one more pace in the march of reason, or one more refinement in human self-understanding. It is a movement of a very different kind.⁵⁹

Natural religious thinking and experience, as well as philosophical thinking about the whole, do not attain to this extreme turn of the dial.⁶⁰

Refleksjon om Guds transcendens i lyset av skapelsen *ex nihilo* fordret en ny tilnærming til språklige begreper. Hvis Gud skapte alt som eksisterer fra ingenting, betyr det at han skapte alle vesener. Men han har ikke skapt seg selv, for han er evig. Vi kan derfor ikke bruke begrepet «vesen» univokalt (entydig), som om det hadde den samme betydningen enten det ble brukt om Gud eller om mennesker. Gud er ikke et vesen blant alle vesener. Den hellige Gregor Palamas uttrykte det slik: «For if God is nature, all else is not nature; but if every other thing is nature, he is not a nature, just as he is not a being if all other things are beings, and if he is a being, then all other things are not beings.»⁶¹ Mascall viser at selve begrepet «Supreme Being» er problematisk:

56 Sokolowski, *The God of Faith and Reason*, 9.

57 Soskice, *Creatio ex Nihilo*, 24-25.

58 Mascall, *He Who Is*, 6.

59 Sokolowski, *The God of Faith and Reason*, 19.

60 Robert Sokolowski, *Christian Faith and Human Understanding* (Washington: Catholic University of America Press, 2006), 41-42.

61 St Gregory Palamas, *The Philokalia: IV* (London: Faber and Faber, 1995), 382.

We cannot lump together in one genus God and everything else, as if the word «being» applied to them all in precisely the same sense, and then pick out God as the supreme one. For if God is the Supreme Being, in the sense in which Christian theology uses the term, «being» as applied to him is not just one more instance of what «being» means when applied to anything else. So far from being just one item, albeit the supreme one, in a class of beings, he is the source from which their being is derived.⁶²

Thomas Aquinas sin berømte frase flere århundrer senere representerte ingen ny utvikling, men en formulering av det som var implisitt i Det gamle testamentet og tydelig uttalt av kirkefedrene.⁶³ Gud var ikke *summum ens* («det høyeste vesen») men *ipsum esse subsistens* med infinitivformen av verbet 'å være': «i seg selv å være eksisterende».⁶⁴ Gud er altså selve væren («being itself»). I de østlige kirkene kom dette til uttrykk som at Gud var *bortenfor* væren, for eksempel hos Maximus bekjenneren som bruker en frase som har blitt oversatt som «beyond beingness».⁶⁵

Erkjennelsen om at Gud er utenfor våre språklige kategorier ga opphav til den *apofatiske* tradisjonen, som fremholdt at det eneste vi kan si om Gud er å beskrive hva han *ikke* er. Skolastikerne på sin side utviklet en lære om *analogisk predikasjon*: Når vi snakker om Gud, har ikke våre begreper sine ordinære betydninger, men kun en analogisk relasjon med det innholdet vi ønsker å formidle.⁶⁶ Guddommelig transcensens er rett forstått ikke en læremessig påstand; begrepet signaliserer heller en språklig svikt: «Divine transcendence,» skriver Kathryn Tanner, «signals ... the failure of all predicative attribution, in language about God.»⁶⁷

Denne «tilkorkommenheten» i menneskelig språk når det gjelder tale om Gud gjør seg også gjeldende når Gud omtales som en person. Når begreper som «vesen», «eksistens», «tilstedeværelse» osv. har en annen betydning brukt om Gud enn når de er brukt om mennesker, må dette også gjelde begrepet «person». Å kalle Gud for en «person» er altså å tale analogisk. Som Tanner sier: «Talked about as both a natural principle and a personal agent, God must be neither in a proper sense.»⁶⁸ Feser fastslår at Gud, fordi han besitter noe analogt til intellekt og vilje, er «in some sense

62 Mascall, *He Who Is*, 9.

63 Eric Lionel Mascall, *Existence and Analogy* (London: Longmans, Green & Co., 1949), 13-14.

64 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 4, 2. http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_I/Q4#q4a2arg1

65 Maximus The Confessor, *The Philokalia: II* (London: Faber and Faber, 1995), 167, 215, 263-4.

66 Mascall, *He Who Is*, 13.

67 Tanner, «Creation Ex Nihilo as Mixed Metaphor», 138-9.

68 Tanner, «Creation Ex Nihilo as Mixed Metaphor», 154.

personal», men at Gud «is nevertheless not ‘a person’ in the sense that we are, with all the limitations that expression implies.»⁶⁹ Dette tar noe av brodden fra den potensielle innvendingen mot å bruke det upersonlige begrepet *dkon mchog* som oversettelse for Gud. Det er kanskje grunn til å stille spørsmål ved hvor stor den antatte semantiske «avstand» er mellom det personlige og upersonlige når det gjelder oppfatningen av transcendent religiøse begreper.

Semantisk skifte og det monoteistiske gudsbegrepet

Oppfatningen av «Gud» som noe ganske annet enn en «gud», tok altså form under skrivingen og sammensetningen av de gammeltestamentlige tekstene. Språket, derimot, sto så å si fast i monolatri. Ordet *el* var et fellesnavn brukt i Det gamle testamentet med referanse til de pagane gudene, men ordet er også brukt om den bibelske Gud.⁷⁰ Flertallsformen *elim* (guder) forekommer kun fire ganger i Bibelen, og alle disse representerer pagane guder. *Eloah* er brukt for den israelittiske Gud, men forekommer sjeldent i Bibelen, hovedsakelig i Jobs bok. *Elohim*, antatt å være en flertallsform av *eloah*, men vanligvis beskrevet som et såkalt ‘kongelig flertall’, refererer som oftest til Israels Gud, men også denne flertallsformen kan referere til pagane guder. I Sal 82,1 blir for eksempel *elohim* brukt med henvisning til Israels Gud i første del av verset, og til andre guder i den andre delen av salmen. I Dom 11,24 forstås *elohim* som entall også når det er brukt om en pagan gud. Vi ser altså allerede i de gammeltestamentlige tekstene en polysemi i gudsbegrepet, med både den polyteistiske og den monoteistiske betydningen til stede.

Da Det gamle testamentet ble oversatt til gresk ved *Septuaginta* i det andre århundret f.Kr., møtte oversetterne den samme problematikken som bibeloversettere i alle før-kristne samfunn møter: mangel på et monoteistisk gudsbegrep i språket. I *Septuaginta* er *elohim* oversatt med *theos*, et fellesnavn for kategorien guder i gresk polyteisme. Først etter at ordet ble brukt i *Septuaginta*, utviklet det den monoteistiske betydningen. Den opprinnelige betydningen fortsatte å eksistere side om side med den nye. Både i Det gamle testamentet og Det nye testamentet kan *theos* også referere til andre guder.⁷¹

Etter hvert som Bibelen ble oversatt til andre språk, møtte man den samme utfordringen som *Septuagintas* oversettere ble stilt overfor: mangelen på et adekvat ord for det monoteistiske gudsbegrepet. Det latinske begrepet *deus*, brukt i *Vulgata*,

69 Edward Feser, Aquinas, *A Beginners Guide* (New York: Oneworld Publications, 2009), 126.

70 R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. og Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980, digital utgave v/Nav Press Software), 79.

71 Jfr. Apg 28,6; 1 Kor 8,4; 2 Tes 2,4.

var også opprinnelig en betegnelse for pagane guder.⁷² Kognatene for ordet Gud i de germanske språkene (nørrønt *gud*, gammelgotisk *gub* og gammelengelsk *god*) betegner også pagane guder.⁷³

Sokolowski påpeker at all teologisk refleksjon må skje gjennom metaforer, som gjør det mulig å uttrykke oss om en ny dimensjon.⁷⁴ Som N.T. Wright fremhever, er alt språk om gud fundamentalt metaforisk.⁷⁵ Gud er ikke en «gud», og å snakke om han som en «gud» er derfor å bruke en metafor,⁷⁶ en overføring av betydning til et annet domene. Et ord som beskriver en kategori av finte vesener brukes til å referere til selve *væren*. Et ord som beskriver innbyggere i kosmos brukes til å referere til kosmosets kilde og opphav. Et ord som betegner noe som eksisterer brukes om selve grunnlaget for eksistens. Tilegnelsen av den monoteistiske betydningen for fellesnavn som *el*, *deus*, *theos* og *gud* må forstås som et metaforisk skifte. Som med alle metaforer, finnes det riktignok semantiske fellestrekk: gudene er forstått å være ikke-kroppslige personlige skikkelser med sinn og vilje som utøver makt eller innflytelse over menneskelige affærer. Men disse semantiske egenskapene må forstås analogisk eller metaforisk når de anvendes om den transcendent Gud. Makt, for eksempel, når det viser til Gud, er ikke den type makt som setter to vesener i et konkurranseforhold, en makt som den ene bruker for å tvinge sin vilje på den andre. Det gir mer mening å tenke på det som den type «makt» som romanforfatteren har over karakterene sine, en «makt» på et annet plan. Sigrid Unsets «makt» over Kristin Lavransdatter står ikke i motsetning til hennes frihet i fortellingen, men er selve opphav og garantist for denne friheten. For grekerne betydde Guds transcendens at han var langt borte fra sine skapninger; for kristne er det nettopp Guds transcendens som gjør at han er intimt til stede i skaperverket.⁷⁷

Hvis den semantiske omtolkningen av fellesnavn som *el*, *deus*, *theos* og *gud* var et *metaforisk* skifte, en overføring av elementer av den beskrivende betydning til et annet domene, kan skiftet som er nødvendig for det tibetanske begrepet *dkon mchog* anses som et *metonymisk* skifte: en betydningsendring forårsaket av en endring i referanse innenfor *samme domene*.

72 Charlton T. Lewis and Charles Short, «Deus» i: *A Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1879).

73 D. H. Green, *Language and History in the Early Germanic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 15-16. Falk og Torp, *Etymologisk ordbok*, 257.

74 Sokolowski, *God of Faith and Reason*, 3-4.

75 Nicholas Thomas Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 130.

76 Herbert McCabe O.P., *God Still Matters* (London: Bloomsbury, 2002), 59.

77 Tanner, «Creation Ex Nihilo as mixed metaphor», 147.

Frasen *dkon mchog* betyr bokstavelig «det mest dyrebare». For buddhister i den tibetanske tradisjonen refererer uttrykket til buddha, læren og presteskaper – alt som er det essensielle i troen og som man kan søke tilflukt i. Når jesuittmisjonæren Desideri debatterte med de lærde lamaene, argumenterte han for at dette «mest dyrebare» som de allerede trodde på, (men hvis referanse som vi har sett var nokså vag for mange), *egentlig* refererte til en person. For kristne er det Gud selv som er essensen i troen og den som man søker tilflukt i. Den semantiske endringen for *dkon mchog* skjer ved at den eksisterende beskrivende betydning anvendes til å peke på en *ny referent* i det samme religiøse domenet. Over tid innlemmes denne referansen inn i den beskrivende betydningen, slik at *dkon mchog* for kristne etterhvert betyr Gud. Skiftet er metonymisk og ikke metaforisk, fordi det er den eksisterende beskrivende betydningen som anvendes med en *ny referanse* i samme domene, og ikke en overføring av et utvalg av semantiske egenskaper til et nytt domene.

Som påpekt ovenfor, går betydningsendringer via et polysemistadium. Den tidligere betydning kan etter en tid falle bort, men ofte vil begge betydningene fortsette å eksistere side om side i språket.⁷⁸ Som vi har sett ovenfor, gjelder denne polysemien for gudsbetegnelsen både i den hebraiske teksten så vel som i Septuaginta og andre senere oversettelser. På moderne norsk bruker vi fortsatt ordet «gud» med både den polyteistiske og den monoteistiske betydningen. Når et polysem uttrykk er brukt i en konkret diskurskontekst, enten muntlig eller i skriftlig tekst, utelukkes betydninger som ikke er forenlig med konteksten. Kognitive studier har imidlertid vist at dette skjer ved at begge betydningene først blir aktivert, før betydningen som ikke passer til konteksten «falmer» (den kognitive aktiviseringen svekkes), slik at kun den betydningen som passer til konteksten står igjen.⁷⁹

Det finnes grunn til å tro at denne polysemien i gudsbetegnelsen bidrar til misforståelser. Det er en tendens til å oppfatte den kristne Gud som en «gud», som vi for eksempel ser i uttalelser fra de såkalte «ny-ateistene». Richard Dawkins uttrykte i et satirisk innlegg i Washington Post 1. januar 2007 en ironisk bekymring for at «athorisme» var på fremmarsj.⁸⁰ «Athorism» skulle være overbevisningen om at den norrøne guden Thor ikke eksisterer. Poenget til Dawkins er opplagt at når ingen føler at de må rettferdiggjøre at de ikke tror på Thor (eller Wotan, Zeus, Poseidon, Mithras eller Ammon Ra), hvorfor skulle da Yahwey-troen ha noen spesiell plass? Stephen F. Roberts i *Atheist Ramblings* skal ha kommet med det berømte sitatet: «I contend that we are both atheists. I just believe in one fewer god than you do. When you

78 Campbell, *Historical Linguistics*, 233.

79 Morten Ann Gernsbacher og Mark Faust, «The Role of Suppression in Sentence Comprehension» i: *Advances in Psychology*, Volume 77 (1991), 97-128

80 Richard Dawkins, «Athorism: let's hope it's a lasting vogue» i: Richard Dawkins og Gillian Somerscales, *Science in the Soul: Selected Writings of a Passionate Rationalist* (New York: Random House, 2017), 389.

understand why you dismiss all the other possible gods, you will understand why I dismiss yours.»⁸¹ Den humoristiske internett-parodien på gudstro som kaller seg «The Church of the Flying Spaghetti Monster»,⁸² spiller nettopp på misoppfattelsen om at Gud, for de som tror på ham, er et vesen blant andre vesener i kosmoset: Når noen uten vitenskapelige bevis påstår eksistensen av én Gud, må det være like fornuftig å tro på hvilken som helst ubeviselig gud; så hvorfor da ikke like godt et flygende spaghetti-monster. Dawkins argumenterer i boken *Gud: En Vrangforestilling* at Guds eksistens er en vitenskapelig hypotese på linje med andre vitenskapelige hypoteser.⁸³ Den russiske kosmonauten kan ha trodd at han fremla bevis for et ateistisk verdenssyn da han skal ha bemerket at han ikke så Gud i verdensrommet. C. S. Lewis sitt svar på dette var at det ville være som om en skulle se gjennom alle Shakespeares skuespill i håp om å finne Shakespeare.⁸⁴ På samme måte som man ikke vil kunne finne Shakespeare i Shakespeares skuespill, vil man ikke kunne finne Gud i universet.⁸⁵

Årsaken til forvirringen som disse eksemplene viser, er påviselig at det polyteistiske gudsbegrepet fortsatt eksisterer både i de bibelske tekstene og i språket ellers. Selv om kristne bibellesere er arvtagere av en fortolkningstradisjon som har forårsaket et metaforisk skifte i gudsbegrepet, vil den fortsatte tilstedeværelsen av den polyteistiske betydningen av ordet gjør det mulig for dem å falle tilbake på den henoteistiske forståelsen som finnes i de gammeltestamentlige tekstene, der Israels Gud fremstilles som den høyeste blant alle guder.

En slik forvirring mellom en opprinnelig og en metaforisk utvidet betydning av et polysemt begrep har paralleller i andre nøkkelbegreper i Bibelen. Begrepet «himmelen», for eksempel, kan i germanske språk både bety et fysisk rom ovenfor jorden og et metaforisk «sted», en tilstand eller dimensjon av Guds tilstedeværelse. (I moderne engelsk er kognaten «heaven» ordinært begrenset til den metaforiske betydningen, mens ordet «sky» brukes for den konkrete romlige betydningen.)

Begrepet *dkon mchog* er ikke i samme grad utsatt for dette «polysemi-problemet». Når begrepet er brukt i Bibelen, refererer det utelukkende til YHWH; det er aldri brukt med den buddhistiske referansen (*Buddha, dharma* og *sangha*). Begrepet kan derfor ventes å ikke utvikle polysemi i kristne kontekster. Situasjonen her kan sammenlignes med den som gjelder for det norske ordet *jul*. Det norrøne *jól* var betegnelsen på en opprinnelig germansk hedensk festival feiret med offer til gudene midtvinterdagen, den første fullmåne etter vintersolverv, etter hvert fastsatt til 12. januar. Ifølge Snorre

81 Stephen F. Roberts, *Atheist Ramblings*, https://freelink.wildlink.com/thoughts/issue11.htm#my_quote.

82 Church of the Flying Spaghetti Monster, <https://www.spaghettimonster.org/about/>

83 Richard Dawkins, *Gud: En Vrangforestilling* (Oslo: Monstro, 2007), 2.

84 Clive Staples Lewis, «The Seeing Eye» i: *Christian Reflections* (London: William Collins, 2017), 206ff.

85 McCabe, *God Still Matters*, 37.

flyttet Håkon den gode, konge i Norge fra 934-961, denne festivalen til 25. desember da han konverterte til kristendommen, slik at den ville samsvare med den kristne feiringen av Jesu fødsel.⁸⁶ Som et resultat av innføringen av kristendommen i Norge, skjedde det over tid et skifte i referansen, slik at begrepet *jul* omsider fikk den nye beskrivende betydningen vi kjenner i dag. I moderne språkbruk kan ikke ordet sies å være polysemt. Det kan tenkes at noen som i dag er tilsluttet førkristne trosretninger som for eksempel åsatro i Norge, fortsatt vil bruke ordet til å referere til den førkristne vinterfestivalen, men for så godt som alle moderne nordmenn har ordet kun den kristne betydningen.

Konklusjon

Selv om det ikke kan utelukkes at det upersonlige tibetanske religiøse begrepet *dkon mchog* ble valgt som oversettelse for Gud på grunn av sin overfladiske likhet med den kristne treenigheten, har både katolske og protestantiske misjonærer argumentert overbevisende for at begrepet var det beste valget.

I all oversettelse av gudsbegreper i Bibelen vil uttrykket som er valgt måtte gjennomgå et semantisk skifte, der begrepet blir omtolket og fylt med nytt innhold som samsvarer med den kristne gudsforståelsen. Denne artikkelen har vist at et slikt semantisk skifte kan være relativt ubegrenset, og at skiftet som var nødvendig for de personlige, men polyteistiske gudsbetegnelse i grunnteksten og andre språk ikke nødvendigvis var av mindre omfang enn det skiftet som er nødvendig for det upersonlige begrepet *dkon mchog*.

Det er en vesensforskjell mellom det polyteistiske gudsbegrepet («gud») og den kristne oppfattelsen av en transcendent Gud som er selve væren og grunnlag for all eksistens. Polysemien i gudsuttrykk (*el, theos, deus, gud* o.l.) mellom en polyteistisk og metaforisk utvidet monoteistisk forståelse kan bidra til misforståelser, der den transcendente Gud blir oppfattet som en «gud». Det metonymiske skiftet i det buddhistiske begrepet *dkon mchog* fører ikke til polysemi, og vil dermed ikke i like stor grad gi grobunn for den samme misoppfatningen.

86 Snorre Sturlason, «Heimskringla» i: *Snorres kongesagaer*, bind I (Oslo: Gyldendal, 2003), 87.