

# «For ein ukjend Gud»

## Religionsteologiske implikasjonar i arbeidet med omsettinga av *Gud* til santali

Rolf Kjøde  
Førstelektor ved NLA Høgskolen  
rolf.kjode@nla.no

**Abstract:** Thakur Jiu is a very old term for the remote Creator God among the Santal people group in North-East India. When Norwegian missionary Lars O. Skrefsrud (1840-1910) came to know about the Santal myths and traditions, he brought the term into the discussions on how to translate the Hebrew and Greek terms for God into Santali. This sparked an intense discussion among the different mission agencies and missionaries. This article presents the arguments that were used in the discussions. Primarily we have looked into the theological motivations for Skrefsrud's viewpoints. From this historical description we then move into a broader discussion about translating the biblical terms for God. The discussion emphasises theology of religions, including biblical perspectives and anthropological issues. The belief in a remote and distant Creator God outside and above all that exists is very common in old ethnic cultures both in Africa and Asia. Can we infer from this that there is some sort of primitive monotheism?

**Keywords:** Santal, nemning for Gud, religionsteologi, Lars Skrefsrud, primitiv monoteisme.

### Innleiing

*Agnosto Theo* (Ἄγνώστῳ Θεῷ). Funnet av eit altar «for» (eller «til») «ein ukjend Gud» dannar Paulus sin inngang til forkynninga av evangeliet på krigsguden Ares si høgde i Aten. Analyse av areopagostalen er ikkje tema i denne artikkelen. Paulus sin introduksjon er likevel eit av haldepunkta for å forstå den tidlege kristne misjonen sitt forhold til den religiøse omverda. I kva grad kommuniserer apostlane brot med samtida sin religion og religiøsitet, og i kva grad kommuniserer dei kontinuitet? I kva

grad brukar han primært kommunikative grep for å skape bruer, og i kva grad opnar han opp eit felles rom for forståing av gudstru og tilbeding?

Denne artikkelen vil sjå nærare på omsettinga av gudsnemninga Elohim/Theos (עֱלֹהִים/ θεός) til språket santali dei siste tiåra av 1800-talet. Sentralt i dette stod den norske pionermisjonæren Lars Olsen Skrefsrud (1840-1910), og vi vil særleg sjå på argumentasjonen som han førte på 1870- og 80-talet. Historisk har spørsmålet om Guds namn på santali har vore kartlagt av andre.<sup>1</sup> Vi er særleg opptatt av dei teologiske argumenta som blei framført av Skrefsrud, og særleg om måten han ser ut å ha reflektert om relasjonen til den religiøse og kulturelle omverda. Dei spørsmåla har i mindre grad vore drøfta tidlegare.

Artikkelens første del presenterer det omsettingsarbeidet som skjedde med vekt på å hente fram hovudsakene i den diskusjonen som gjekk. Metodisk vil dette skje ved analyse av dei sakssvarande dokumenta som eg har funne frå Skrefsrud. Kjeldene har for så vidt vore kjende sidan Johan Nyhagens store studie om Santalmisjonens historie. Han og andre har likevel i liten grad henta fram den teologiske argumentasjonen i kjeldene. Derfor er den første oppgåva her få fram dette på ein fylldigare måte, med dei avgrensingar som kjeldene sjølve gir. Den spesifikke teologiske drøftinga i kjeldene er ikkje omfattande, men kjem likevel fram undervegs i kommunikasjon, diskusjon og dokument.

Artikkelens andre del vil sette funna inn i ein større religionsteologisk refleksjon der både bibelteologiske, religionshistoriske og sosialantropologiske moment vil bli tatt i inn drøftinga. Korleis kan vi kategorisere Skrefsruds synsmåtar i dag? Og i eit større utsyn; korleis kan vi vurdere teologisk den kategorien av gudsforestilling som prega den gamle santalkulturen, med dimme forestillingar om ein personleg og skapande Gud? Kva er god omsetting av ein slik *agnosto Theo*? Spørsmålet om slik tru på ein høggud er å rekne som ei form for primitiv monoteisme, er kome opp i bruken av Skrefsrud. Gjer det i så fall vegen kortare til bruken av nemninga for ein høggud i bibelomsetting?

1 Paul Olaf Boddington, *Lidt om Santalbibelens Tilblivelse* (København: Den nordiske santhalmmission, 1918); J. S. M. Hooper, *Bible Translation in India, Pakistan and Ceylon*, andre opplag (Oxford: Oxford University Press, 1963), 185-194; Johannes Gausdal, «Santalbibelen» i: *Norske misjonærer som bibeloversettere*, redigert av Hans Christian Mamen (Oslo: Egede-instituttet 1950), 274-297; Johan Nyhagen, *Santalmisjonens historie*, bind 1, tredje opplag (Oslo: Santalmisjonens forlag, 1990), 278-280.380-384. Det påfallande i Boddingtons framstilling er at han irenisk nok hoppar over heile diskusjonen om gudsnamnet.

## Nemninga for Gud på Santali

Santalfolket er mellom dei største etniske minoritetane i India – med ei stor gruppe også i Bangladesh og mindre grupper i andre sørasiatiske land. Santal er eit namn dei har fått frå den dominerande bengaliskulturen. Deira eige tradisjonelle namn er *Hor* eller *Horhopon*.<sup>2</sup> Slike folkegrupper blir i det hinduistisk dominerte India gjerne nemnt som *adivasi*, urfolk som ikkje fell inn under dei utbreidde kastekategoriane. Omgrepet blei danna som eit politisk ord av urfolksaktivistar for snart hundre år sidan. Sosioøkonomisk høyrer santalane no som på Skrefsruds tid generelt til dei underprivilegerte gruppene i samfunnet. Ut frå språklege likskapar med mon-khmer-språka vil trenden i forskinga i dag seie at dei truleg kom frå Sørøst-Asia til området aust i India for 3500-4000 år sidan. Skrefsrud tenkte snarare at folket hadde vandra inn frå vest, kanskje heilt frå Middelhavsområdet.<sup>3</sup>

Den tidlegaste kristne kontakten med santalane blei etablert på 1830-talet. Aktivt arbeid kom knappast i stand før i 1860 ved *Church Mission Society* (CMS). Då Skrefsrud og danske Hans Petter Børresen (1825-1901) starta opp si teneste i landet i 1864, var dei først knytt til eit par etablerte misjonsorganisasjonar, men frå 1867 starta dei sitt eige arbeid, *The Indian Home Mission to the Santals* (IHM), med base i Benagaria i staten Jharkhand.

Skrefsrud har for lengst etablert seg i misjonshistoria som språkmektig autodidakt. Han snakka etter kort tid flytande dei dominerande språka, hindi og bengali, og santali. Jamleg tileigna han seg andre stammespråk i tillegg til tidlege studiar i sanskrit. Allereie i Christiania botsfengsel hadde han lært seg store europeiske språk som tysk og fransk. I India lærte han seg dei bibelske grunnspråka gresk og hebraisk, i tillegg til arabisk, persisk, babylonsk kileskrift med meir. Dei særmerkte språklege evnene hans gjorde både at han tidleg tok til med omsettingsarbeid og var sterkt ønska som medarbeidar til dette av andre misjonsaktørar. Det var i denne konteksten spørsmålet om omsetting av Gud til santali skulle bli ein ganske omfattande diskusjon.

### *Gudsforestillinga hos santalfolket*

I februar 1871 skal Skrefsrud ha fullført nedteikninga av ei større munnleg framstilling av santalane sin gamle tradisjonar og institusjonar. Han gav ikkje ut dette i skriftleg form før i 1887 under tittelen *Horkoren Mare Hapram ko reak' Katha*, som seinare blei omsett av Skrefsruds yngre kollega Paul Olaf Bodding (1865-1938) som *Traditions and Institutions of the Santals*. Historia blei fortalt til Skrefsrud av ein gammal vismann mellom santalane, gurun Kolean. Sjølv hadde han fått det av ein guru før seg, og slik hadde tradisjonen blitt overført frå generasjon til generasjon. Det finns liknande

2 Til bruk og forståing av ulike santali ord og omgrep i artikkelen, er konsultert Paul Olaf Bodding, *A Santal Dictionary Vol. I-V* (Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, 1932-1936).

3 Nyhagen, *Santalmisjonens historie I*, 28.

historier frå ulike grupper av santalar, med store lokale variasjonar. Når vi nemner dette såpass fylldig her, er det fordi Koleans overlevering til Skrefsrud ser ut til å ha vore avgjerande for misjonærens vidare tankar om omsetting av gudsnamnet. Skrefsrud sa ved eit høve til Bodding at han laga ei rein nedteikning av den gamle si historie utan å fargelegge den, men Bodding kommenterer, «I cannot, however, help thinking that Skrefsrud had something to do with the arrangement».<sup>4</sup>

I kortform fortel Kolean i opningskapittelet «The Ancestors's Story» ei historie der Skrefsrud finn svært mange tilknytingspunkt for sitt eige oppdrag med å formidle evangeliet. I sentrum for historia står *Thakur-Jiu*, skaparen av alt som lever. *Thakur* fungerer godt aleine. Ordet ber i seg direkte meining i retning far, eigaren eller den høge Gud. *Jiu* er eit tillegg som markerer at *Thakur* er «ånd», men då som ånd i absolutt forstand. Det er derfor ikkje søkt å omsette *Thakur Jiu* med «Den høgste Gud», eller i lingvisten Erik Andviks nemning, «den ekte Gud».<sup>5</sup> Koleans urforteljing spelar på vatnet som dominerte då skapinga tok til, om korleis artane blei til, og ikkje minst det første menneskeparet, *Pilcu Haram* og *Pilcu Budhi* (eller berre *Haram* og *Aya*). Dei første menneska rotar det til for seg ved å la seg freiste av bongaen (ånda) *Lita*, oppdagar på den måten at dei er nakne og kjenner skam. Fordi menneskeslekta ikkje følgjer hans ord og vilje, bestemmer *Thakur* seg for å utslette dei med ein stor flaum som berre to menneske kjem levande frå. Etter dette veks likevel avstanden mellom *Thakur* og menneska, som på si side primært relaterer seg til det åndelege gjennom bongaane, åndene som kan vere både gode og vonde.<sup>6</sup> *Thakur* blir meir utilgjengeleg, den som har skapt dei og som står langt over bongaane, men som dei ikkje kan få kontakt med. Derfor er ikkje tilbedinga og heilagstadane i tradisjonell santalreligion vigd til *Thakur*, men til bongaane. Likevel held tradisjonell santaltru fast ved at *Thakur* held skaparverket oppe og er overordna bongaane. Han ser alt og veit alt, han er rettferdig og god og skal dømme oss etter døden.<sup>7</sup>

Sjølv om det er stilt spørsmål om korleis framstillinga av Koleans historie kan vere farga av konteksten med kjennskap til misjonærene, er det ikkje vanskeleg å forstå at Skrefsrud gjennom den auka kjennskapen til tru og tradisjon hos santalane fann gode tilknytingspunkt for oppdraget med å forkynne det kristne evangeliet. Han

4 Paul Olaf Bodding, *Traditions and Institutions of the Santals* (Oslo etnografiske museum. Bulletin 6, 1942), 1.

5 Stephen Murmu, «Understanding the Concept of God in Santal traditional Myths» i: *Indian Journal of Theology* 38, nr. 1 (1996), 74; Erik Andvik, «Språkforsker og misjonær Paul Olaf Bodding: en selvmotsigelse?» i: Johanne Ostad og Elise Kleivane (red.) *Språk i arkivet: Historier om hvordan språk reflekterer samfunnet* (Oslo: Nasjonalbiblioteket, 2021), 263.

6 Timotheas Hembrom, «Maram Buru Bonga – Satan Equation a Theological Crime» i: *Indian Journal of Theology* 38, nr. 2 (1996), 43.

7 Nyhagen, *Santalmisjonens historie I*, 42-43.

gjekk langt i å parallellføre santalane si urhistorie med den bibelske Genesis.<sup>8</sup> Som ein kuriositet kan leggast til at santalane tradisjonelt er rekna som eit tolvstammefolk, der ei av stammene lenge har vore rekna som tapt. Skrefsrud vigde tid til etnologiske spørsmål om santalane sitt opphav. Han tolkar sju elvar i Koleans historie som Punjab-området og brukar dette til å knyte historia deira vestover.<sup>9</sup> Det samsvarte med tankane hans, ut frå ulike element i Koleans historie, om eit opphav enda lengre vest.<sup>10</sup> Dette har ikkje støtte i nyare forskning.

#### *Skrefsrud om nemninga for Gud*

Skrefsrud skriv om termar for Gud hos santalane ved ulike høve frå midten av 1870-talet og framover, altså om lag fem å etter at han skreiv ned Koleans historie. Vi vil i det følgande sjå på det han skreiv i kronologisk orden og presenterer dei ulike omsettingsalternativa og argumentasjonen fortløpande. Spørsmålet om omsetting av nemninga for Gud var ikkje ureflektert hos Skrefsrud før dette. Nyhagen skriv at han nemner saka for svigerfar sin i eit brev allereie i 1867, men då som ei uro for eller jamvel ein kritikk av dei britiske misjonærene hadde tatt i bruk *Cando*. Sjølve ordet betyr sola (i nokre tilfelle månen, eventuelt også ein av årets månader). Det peikar mot å identifisere Gud med sola og vil føre til avgudsdyrking. Vi vil sjå at denne kritikken er konsistent hos Skrefsrud i dei vidare diskusjonane.<sup>11</sup>

#### *Årsrapportane til IHM 1871-74*

I IHM sin årsrapport for 1871 skriv Skrefsrud ingenting om gudsnemninga eller omsettinga av dette. Derimot omtalar han, i lys av det store talet på nye kristne, «the God of the Christians being the God of their forefathers.» Sjølv om dei tidlegare heldt «the old beliefs in their lewd gods and obnoxious ghosts», har dei no funne «way to faith in the God of their ancient forefathers».<sup>12</sup> Skrefsrud bygger med den språkføringa i det minste ei kommunikativ bru mellom santalane si tradisjonelle gudsforestilling slik han er presentert for den av Kolean. Likevel er ikkje spørsmålet om gudsnamn tematisert, og det synes klart at *Thakur* ennå ikkje er blitt aktualisert i omsettingsarbeidet, sjølv om Skrefsrud allereie i 1871 hadde utfordra misjonærene til å uttale seg om det. På denne tida var primært *Isor* og *Cando* i bruk i ulike omsettingar av Bibelen, det første i baptistane sitt arbeid, det andre hos CMS. Begge orda var bygd på låneord frå hindi og bengali.

8 Marine Carrin and Harald Tambs-Lyche, *An Encounter of Peripheries. Santals, Missionaries, and their Changing Worlds, 1867-1900* (Dehli: Manohar, 2008), 235.

9 Bodding, *Traditions and Institutions*, 10, note 23.

10 Ein nyare teologisk lærar som santalen Murmu peikar mot Babylon som folkets opphav, Murmu, «Understanding the Concept of God», 72.

11 Nyhagen, *Santalmisjonens historie I*, 279.

12 Indian Home Mission, *The Fifth Annual Report* (1871), 17.

I årsrapporten for 1872 dukkar gudsnamnet opp. Det blir rapportert at fleire landsbyhøvdingar har vore samla «to deliberate on the Religion of Christ», og desse konkluderte med at «Jesus Christ is the true Thakoor i.e. God». Sjølv om misjonærkonferansen går langt i å identifisere *Thakur* med den kristne Gud og at santalane har «a general disposition to become Christians», uttrykker Skrefsrud like tydeleg at veggen til denne trua må vere at dei har «renounced idolatry».<sup>13</sup> Dette korresponderer truleg med ein handskriven kommentar i referatet frå 1874/75 om det som skjer når santalar i eit distrikt «throw away their belief in the Bonghas».<sup>14</sup> Dette samsvarar godt med korleis Skrefsrud omtalar santalane sin posisjon i ein tale i Norge i 1874, at dei har «levet med hensyn til troen på den sande Gud i det fuldstændigste mørke».<sup>15</sup>

Vi ser altså ei forventa og tydeleg avvising av det misjonærane rekna som heidenskap og som ville stå i veggen for den nye trua. Samtidig bygger dei ei bru frå kristen tru til trua på *Thakur* og jamvel ei identifisering av forfedrane sin gud med den kristne Gud. Derimot ser vi ennå ikkje at det går føre seg samtalar om omsetting av nemninga Gud.

#### «An Enquiry» i 1876

I 1875 tar Skrefsrud opp spørsmålet om dette til debatt i ein felleskonferansen for santalmisjonærer frå ulike samanhengar.<sup>16</sup> Året etter gir han ut eit hefte der han argumenterer for og mot dei ulike alternativa. Seinare India-misjonær og første biskop for den lutherske santalkyrkja (NELC), Johannes Gausdal (1888-1981), skriv at han gjorde dette på oppdrag frå konferansen.<sup>17</sup> Skrefsrud kallar spørsmålet om korrekt terminologi for Gud på santali for «matters of the highest moment», nemleg kva skal dei kalle «the Author of our being». «It is evident that affirming another than the real Creator to be so, and to worship such an one, would be nothing short of the blackest ingratitude and idolatry».<sup>18</sup> Her møter vi noko av det språket Skrefsrud førte i spørsmålet. For han står det ikkje om noko mindre enn kva som kan hindre avgudsdyrking og opne veggen til sann tilbeding. Han åtvarar sterkt mot å hamne i liknande konflikt som kyrkjer og misjonærer hadde i Kina om same typen spørsmål.<sup>19</sup> Samtidig som han fører eit krast språk om avgudsdyrkinga, fører han eit mjukare språk om santalane som «lost children of God» og kor nødvendig det er «to ascertain

13 Indian Home Mission, *The Sixth Annual Report* (1872), 20 og 22.

14 Indian Home Mission, *The Eighth Annual Report* (1874-75), 28.

15 Lars Skrefsrud, *Tale av misjonær Skrefsrud i Akershus straffeanstalt sommeren 1874. Nedskrevet efter hukommelsen av en straffange* (Oslo: Ekspressstrykkeriet, 1874), 13.

16 Nyhagen, *Santalmisjonens historie I*, 278.

17 Gausdal, «Santalbibelen», 279.

18 Lars O. Skrefsrud, *What is the correct term for God in Santhali? An Enquiry* (Benares: Medical Hall Press, 1876), 3.

19 Om problematikken i Kina, sjå t.d. William Smalley, *Translation as Mission: Bible Translation in the Modern Missionary Movement* (Macon: Mercer, 1984), 173-174.

and employ the correct term for that Being in the language of the people».<sup>20</sup> Breidda i den faglege orienteringa hans blir demonstrert ved at han også viser til tilsvarende omsettingsproblematikkar i misjon til Afrika.

Skrefsrud fører fram to nemningar som han avviser, for så å presentere den løysinga han ser som den einaste mulige. Han startar kort med det han nemner som sanskritordet *Poromeswar*, også nemnt som *Parmeshwar*, som kan omsettast i retning av «Den høgste herre» og brukt i hindutru om Shiva. Kortforma av dette, *Ishwar* eller *Ishvara*, blir av Bodding omsett Herre eller Meister.<sup>21</sup> Skrefsrud kommenterer berre at dette er ei framand nemning for santalane og neppe kan finne hjarta deira heime.<sup>22</sup> Jeremiah Phillips (1812-1979) frå dei amerikanske fribaptistane brukte den santaliserte namneforma *Isor* då han omsette Matteusevangeliet i 1870. Skrefsrud kommentere bruken av *Isor* året etter ved å seie at «I presume, it may be used with comparative safety».<sup>23</sup> Skrefsruds er relativt avdempa i omtalen av *Isor*. Nemninga blir primært halden for å vere framand for santalane.

Når han kjem til namnet *Chando* brukar han meir tid og sterkare argumentasjon. Stavemåten gjekk etter kvart over til *Cando*. Skrefsrud argumenterer med at dette er eit sanskrit ord, og i santalane sin bruk av det spelar det på sola, ev. månen. For santalane er desse å rekne som bongaar, og mange hadde tatt ved den trua at *Cando*, i eigenskap av å vere sola, var skaparen deira. Derfor konkluderer han ganske tydeleg med at, «because they believe the sun to be a god, in consequence of which they also worship him: - hence this word must be rejected as the Santhal term for God».<sup>24</sup>

Om *Thakur* konkluderer han innleiingsvis med at «[i]t may therefore safely, we think, be concluded, that the word Thakur is not Sanskrit».<sup>25</sup> Både her og i det han skriv seinare er dette eit viktig poeng for Skrefsrud. Han synes å tenke at det som kan leiast direkte tilbake til sanskrit, hinduane sitt sakrale språk, har røtene sine i avgudsdyrking. Når sanskrit brukar ordet *Thakur*, er det som låneord med primærtydinga «the Deity», i flg. Skrefsrud.<sup>26</sup> For Skrefsrud står det i dette heftet veldig tydeleg at *Thakur* representerer den Gud som har skapt himmel og jord og held menneska ansvarleg for syndene deira. Derfor meiner han å ha ført argumentasjon for at «*Thakur* is pure Santhali, and that it means God, and must therefore be adopted by all Santhal missionaries for God».<sup>27</sup> Johan Nyhagen siterer eit brev frå Skrefsrud til

20 Skrefsrud, *What is the correct term*, 4.

21 Bodding, *Santalernes religion* (Oslo: Den Nordiske Santalmission, 1920),7.

22 Skrefsrud, *What is the correct term*, 4.

23 Johan Nyhagen, «Jeremiah Phillips – pionermisjonær blant santalene» i *Norsk tidsskrift for Misjon* 24, nr. 2, (1970), 104-105.

24 Skrefsrud, *What is the correct term*, 7.

25 Skrefsrud, *What is the correct term*, 8.

26 Skrefsrud, *What is the correct term*, 9.

27 Skrefsrud, *What is the correct term*, 11.



vennen Archibald Graham 16/3-76 at «[o]ne of the most learned here, dr. Wenger, has pronounced our arguments conclusive».<sup>28</sup> Så enkelt blei det likevel ikkje.

### *Debatten med Andrew Campbell i 1880*

På grunn av dei eineståande språkkunnskapane sine var Skrefsrud ønska med i arbeidet med ei samla omsetting av Bibelen til santali. Den litt intrikate historia knytt til invitasjonen frå *The British and Foreign Bible Society* i 1879/80 blir ikkje tema her. Skrefsruds avgjorte, jamvel kantete og arrogante haldning i spørsmålet om omsetting av gudsnemninga, blir likevel veldig tydeleg i ei brevveksling med misjonærkollega William Joseph Wilkins (1843-1902) i London Missionary Society. Skrefsrud slår kategorisk fast at «we here can not use any other term for God than the only one existing in the language, viz. Thakur». Dette har han studert i over tolv år, «and we are fully satisfied, that Thakur is Colarian and is the only word for God in Santhali language».<sup>29</sup> Tidlegare i brevvekslinga har han klaga over at dei andre i omsettingsarbeidet manglar lingvistisk innsikt både i santali og i dei bibelske grunnspråka. Skepsisen hans til omsettingsarbeidet gjeld derfor ikkje berre «the word for the Divine Being», men også for «other theological terms.»<sup>30</sup>

I 1880 involverte Skrefsrud seg i ein diskusjon med den skotske misjonæren og bibelomsettaren Andrew Campbell (1845-1919). Campbell skreiv i ein artikkel i *Indian Evangelical Review* i 1880 der han rådde *Calcutta Auxiliary of the British and Foreign Bible Society* til å bruke *Isor* i staden for *Cando* om Gud. Som svar på dette skreiv Skrefsrud ein lang artikkel i avisa *The Statesman and Friend of India*. Dette er den grundigaste skriftlege framstillinga vi har av Skrefsruds argumentasjon. Den er polemisk i forma. Vi prøver å skjære gjennom dette for å hente fram dei teologiske elementa i framføringa hans.

Skrefsrud innrømmer at det er vanskeleg å finne ein term for Gud i India «which is not connected with idolatry, the adoration of the sun, or some other equally objectionable form of worship». Avgudsdyrking, slik som dyrking av sola, eller andre støytande former for tilbeding, må unngåast. Det er styringsregelen. Deretter er det påfallande å sjå kor skarpt Skrefsrud kan synes å distingvere mellom ulik form for religiøsitet. Mens «Hindus are wholly given to idolatry», finns det også «non-idolatrous races in India» med «remnants of a purer knowledge».<sup>31</sup> Denne negative vurderinga av den indiske majoritetsreligionen er gjennomgåande i innlegget. Han forstår at *Ishtar* «after all is the best that could be found among a pantheistic and idolatrous people», og peikar med det mot den hinduistiske majoritetstrua i samfunnet. Santalar og andre

28 Nyhagen, «Jeremiah Phillips», 106.

29 Lars Skrefsrud, Brev til «My dear Mr Wilkins» (Santalmisjonens arkiv, 5.juni 1880).

30 Lars Skrefsrud, Brev til «My dear Mr Wilkins» (Santalmisjonens arkiv, 1.mai 1880).

31 Lars Skrefsrud, «'God' in Santhali» in *The Statesman and Friend of India* (29. november 1880), spalte 1-3.



stammefolk kallar han for «polytheistic and pagan nations» der ein må legge vekt på å «employ native terms for God».<sup>32</sup>

Skrefsrud har likevel ikkje berre eit positivt syn på santalreligionen som kontrast til hinduisme. Tvert imot meiner han at «the Santhals have so far degenerated from their former purer knowledge of God», noko han mellom anna meiner har skjedd gjennom kontakten med den hinduistiske majoritetskulturen, men også ved at dei har vendt seg frå den gamle kunnskapen om *Thakur*, til tilbeding av bongaane.<sup>33</sup> Når han i 1880 engasjerer seg såpass sterkt mot *Isor* som omsetting av gudsnemninga, heng det saman med dette namnet si sterke tilknytning til hindi- og bengaliskulturen. Han meiner Campbell ikkje kan vere klar over *Ishwar* «as the equivalent for God among the Hindus» og at nemninga «conveys no other idea to the Hindu mind than their trinity of Brahma, Vishnoo and Mohadeb». I lågkastene er *Ishwar* brukt om sola og dyrkinga av denne.<sup>34</sup>

I stykket i *The Statesman* skriv Skrefsrud lite nytt om vurdering av nemninga *Cando*. Dette var heller ikkje eit ord Campbell ønskte å bruke. Der ser vurderinga ut til å ha vore lik, fordi ordet var aktivt i bruk hos santalane om sola og derfor var nemning for ein bonga. Dei to har heller ikkje hatt ulik vurdering av den generelle religiøse praksisen i kulturen som avgudsdyrking og eit djupt åndeleg mørke. Skrefsrud brukar termen «Egyptian darkness».<sup>35</sup> Dei skil lag i vurderinga av *Isor*, fordi Campbell meiner at det er det ordet som har minst hake ved seg kommunikativt. Han held fram at *Thakur* blei brukt i hindukulturen i samband med dyrking av sola, mens *Ishwar* i hindi og bengali «means the Supreme, the Ruler». Denne allmenne bruken er utbreidd, meiner Campbell, og det er ein bruk som ikkje knyter seg til dyrking i tempel eller med gudebilde.<sup>36</sup>

Andre halvdel av artikkelen handlar om kvifor *Thakur* bør veljast som nemning. Campbell meiner at nemninga er såpass mykje i bruk i hinduisme om dyrking av sola, at den ikkje bør brukast om Gud i santali.<sup>37</sup> Skrefsrud meiner Campbell seier imot seg sjølv i argumentasjonen for *Isor* og mot *Thakur* og held på si side fast ved at *Thakur* «would have the advantage of not being intrinsically impregnated with pantheism».<sup>38</sup> Ein del av drøftinga handlar om ordet *Thakur* sitt etymologiske opphav. Skrefsrud argumenter for at det verken er dravidisk (språk i Sør-India og Sri Lanka) eller har sanskrit (som hindi og bengali) bakgrunn. Nemninga må, slik han ser det,

32 Skrefsrud, «'God' in Santhali», spalte 3.

33 Skrefsrud, «'God' in Santhali», spalte 4-5.

34 Skrefsrud, «'God' in Santhali», spalte 3.

35 Skrefsrud, «'God' in Santhali», spalte 4.

36 Skrefsrud, «'God' in Santhali», spalte 1-2.

37 Skrefsrud, «'God' in Santhali», spalte 7-8.

38 Skrefsrud, «'God' in Santhali», spalte 9.

vere det Skrefsrud kallar *Colarian*, i dag kjent som munda-språk, dvs. i den ikkje-ariske språkgruppa av stammespråk i India som ikkje er tibeto-burmanske.<sup>39</sup> Her har Skrefsrud lite støtte i seinare forskning, noko allereie Bodding og den norske indologen Sten Konow (1867-1948) og seinare antropologane Marine Carrin og Harald Thamb-Lyche held fram.<sup>40</sup> Det er for så vidt ikkje noko poeng for den vidare drøftinga her. Det viktigaste for vår drøfting er korleis Skrefsrud tenkte. Tankesettet hans ser ut til å ha vore knytt til ei negativ vurdering av impulsar frå ein hindukontekst. Ved å argumentere for at *Thakur* ikkje er av sanskrit opphav, får han hjelp til å halde fast ved ei overordna forteljing der den gamle santalkulturen sitt berande element har eit anna og reinare opphav enn den degenererte avgudsdyrkinga som hindikulturen representerer.

### *Talar i Norge 1882-83*

Skrefsrud besøkte Europa i 1881-83, med hovudvekt på Norge. Nokre av talene som han heldt, er trykt opp, og eit par av dei gir interessante moment til vårt tema. I eit foredrag om «Santalistsans Natur og Befokning» viser han til at santalane etter tradisjonane sine kjenner «en almektig, alvis, alvidende og algod Gud, som er en Aand, der bor over Stjernerne i Himmelen. Denne Aand kalder de i sit Sprog Thakur». I dette foredraget går han langt i å plassere denne trua si kjelde i Midt-Austen, når han midt i presentasjonen av santalane si skapingsfortelling skriv litt snirklete at «[m]enneskeslegtens Vugge stod efter Traditionerne i Østen – ikke i Østen for Santalistan, men i Østen for det Sted, hvor traditionerne blev dannede».<sup>41</sup>

I boka sitt «Afskedsforedrag» er Skrefsrud særleg opptatt av at dei nye truande mellom santalane må bevarast i eit fellesskap som plantar trua vidare. Han er, fordi Santal Paraganas var overbefolka, uroleg for at dei «adspreddes til alle kanter» ved at fattigdommen gjer at dei søker «til andre egne, til hinduer og muhammedanere» fordi dei «ikke længere kunde ernære sig i Santalistan».<sup>42</sup> Skrefsrud framstiller dette som ein hovudmotivasjon for å få tak i eit heilt nytt landområde i Assam for kristne i santalfolket. Den første landsbyen som dei kristne santalane danna i Assam, fekk talande nok namnet Thakurpur, *Thakur* sin stad.

Igjen ser vi den ganske ulike inngangen til ulike typar religiøsitet og tradisjon; tilknytninga til den gamle santaltradisjonen som eit skjær av guddommeleg openberring, og samtidig ei skarp avvising av og frykt for dei dominerande religionane, hinduisme og islam.

39 Om munda-språka: Eugene A. Nida (red.), *The Book of a Thousand Tongues* (London: United Bible Societies, 1972), art. 1143

40 Bodding, *Santalernes religion*, 7; Bodding *Traditions and Institutions*, VII; Carrin og Thamb-Lyche, *An Encounter of Peripheries*, 240.

41 Lars Skrefsrud, *Udvalgte Taler av Skrefsrud under hans ophold her i Landet 1882 og 1883* (Christiansund: O.Handegaard, 1883), 84-85.

42 Skrefsrud, *Udvalgte Taler*, 116.

### *Oppsummerande om Skrefsruds syn på gudsnamnet i santali*

Vi har sett at Skrefsrud kjempa ein kamp for *Thakur* som nemning for Gud på santali, og tilsvarende tidleg avviste *Cando*, noko han etterkvart også gjorde med *Isor*. Den skarpe og konsekvente avvisinga av *Cando* er grunngeven med dyrkinga av sola som bonga mellom santalane. Dette rekna Skrefsrud som rein avgudsdyrking, og det ville vere øydeleggande for den kristne gudstrua å ta i bruk denne nemninga. Skrefsrud nektar ikkje for at *Isor* kunne fungere i store delar av den bengalske omverda som nemning for Gud, men han avviser den for santali, fordi lågkastehinduar og mange santalar brukte *Isor* i si dyrking av sola. Skrefsrud avviser heller ikkje at *Thakur* i delar av hindukulturen blei brukt for å dyrke sola, men han viser til at dette ikkje er tilfelle for santalane. For dei er *Thakur* tvert om den no ukjende guden som ein gong skapte dei.

Nettopp det blir Skrefsrud si hovudsak, og her har han ein veldig ulik inngang til den religiøsiteten som han møter. Han er svært skarp i vurderinga av santalane sin animisme knytt til bongaane og ikkje mindre kritisk til hinduistisk tru. Jamvel islam blir sett i klasse med hinduisme, men det har vi for lite til å seie meir om. Kanskje er hovudsaka der meir strategisk eller politisk, at islam er så sterkt til stades at dei santalkristne trengte å skjermast for muslimsk påverknad i storsamfunnet. Hinduisme blir, derimot, teologisk klart kategorisert som avgudsdyrking, jf. «wholly given to idolatry», og må forkastast. Språket sanskrit, som Skrefsrud elles meinte var svært vakkert, ser ut til å blir forstått som ein semantisk berar av hindutru. Derfor blir det viktig for han å vise at *Thakur* ikkje har sanskrit opphav. Skrefsrud forstår den dominerande trua som panteistisk. Heile trussystemet er inkompatibelt med kristen tru. Hindi- og bengaliord som *Chando* og *Ishwar* er ubrukelege som ord for Gud, fordi dei er gjennomsyra av dette trussystemet sin panteisme.

Opp mot dette nemner han folk som utan tru på den kristne Gud likevel blir kalla «non-idolatrøus», sjølv om dei er knytt til polyteistisk gudstru. Trua deira har degenerert, og til dels har dei åndeleg sett hamna i det djupaste mørket, men dei har likevel restar av ein reinare kunnskap hos seg. Skrefsrud brukar såpass stadfestande ord om dette, at det er vanskeleg berre å kalle det ei kommunikatív plattform for misjon. Han ser ut til å meine at santalfolket i sine eldste tradisjonar har eit minne om den sanne Gud, ei gudsopenberring som han er langt frå å innrømme både omverda si majoritetstru og santalane si åndetru, ja, ei gudopenberring som jamvel geografisk hentar stoffet sitt i dei same områda som den bibelske openberringa.

Så kan ein med Bodding undre seg over at Andrew Campbell sitt alternativ til *Isor* aldri kom ordentleg opp og fram i samtalen. Det persiske ordet *Khuda* med fjern zoroastrisk bakgrunn var allereie på den tida i utbreidd bruk som generisk nemning for Gud heilt frå India, mellom anna i bengali, og vestover, ikkje minst i muslimske område.<sup>43</sup> Det er likevel ei anna historie.

43 Bodding, *Santalernes religion*, 7-8.

## Religionsteologisk drøfting

Omsetting av dei bibelske nemningane for Gud til språk der den kristne Gud ikkje er kjent, reiser viktige spørsmål både av kommunikativ og av meir teologisk art. Desse omsyna kan heller ikkje skiljast skarpt frå kvarandre. Bibelomsettaren Norm Mundhenk skisserer tre ulike strategiar for omsetting der den første er å finne termen for Gud «from within the vocabulary of the language». *Thakur* kjem primært i den kategorien. Vidare nemner han at ein kan bruke ein importert term, til dømes frå misjonærane sitt språk. *Khuda* kunne dels ha kome i den kategorien, men den strategien var aldri aktuell for santali. Til sist nemner han termar «by some other influential language of the area».<sup>44</sup> Både *Isor* og *Cando* vil høyre til der.

Same kva val ein gjer, står ein overfor teologiske spørsmål. Kva kan ein bruke og kva må ein unngå i den kulturen ein kjem til av omsyn til evangeliet? Kva opning finns for kontinuitet med tradisjonell tru, og kva brot er nødvendig? Spørsmålet om ein god term for Gud i santali handla i stor grad om slike spørsmål. Vi vil sjå nærare på korleis Skrefsruds tenking kan plasserast og vurderast i ein vidare teologisk refleksjon. Dette vil bli gjort i fire ledd, med ein refleksjon knytt til Paulus sin teologi om gudsopenberring og erkjening, visitt til ein missiolog som har tatt Skrefsrud til inntekt for si forståing av kontekstualisering, ei større drøfting av spørsmålet om urmonoteisme – særleg i lys av samfunnsvitskapleg forskning, og til sist det grunnleggande teologiske spørsmålet om gudsopenberring og gudserkjening.

### *Acta 17 og den ukjente Gud*

Spørsmålet om kven Gud er ligg i botnen for den nytestamentlege misjonsforståinga. Trua på den eine Gud var ikkje sjølvsgagt frå fedrane si første tid, og dragkampen i folket mellom Gud og gudane er på mange måtar eit hovudtema i heile Det gamle testamentet. Profetane åtvarar med lidenskap det dei oppfattar som avskyeleg avgudsdyrking hos nabofolka og kallar til tilbeding av og tru på den eine Gud. I Jes 40ff, den såkalla Trøysteboka, møter vi ein avklara teologi om at Israels Gud er alle folks Gud, fordi han er skapinga sin Gud, ja, den einaste som er Gud. «Slik er det en tett kobling mellom skapelse og monoteisme. Her ligger fundamentet for kristen misjon,» skriv bibelforskaren Sverre Bøe.<sup>45</sup>

I Romarbreve gir særleg Paulus klar forståing av at det vi kan vite om Gud, ligge ope for menneska så vi kan kjenne han. Dette gjeld Guds «usynlege vesen, både hans evige kraft og hans guddom». Denne innsikta høyrer med til skapinga (1,19f), ja, sjølv Guds vilje er skriven inn i mennesket sitt samvit (2,15). Paulus sluttar ikkje frå dette til at det ligg frelsande rekkevidde i det vi gjerne kallar den allmenne openberringa. Tvert om blir dette nærværet av gudsopenberring til dom for «menneske som held sanninga

44 Norm Mundhenk, «Who Is God in Papua New Guinea?» i: *Current Trends in Scripture Translation*, UBS Bulletin 182/183, (1997), 68.

45 Sverre Bøe, *På vegne av Kristus. Misjon i Bibelen* (Fredericia: Kolon, 2021), 51.

nede i urett» (1,18) og endar med formørka hjarte (1,21), noko som til slutt rammer alle (3,23). Med dette som bakteppe fører apostelen fram sitt og kyrkja sitt misjonskall til jødar og heidningar.

Der er ein djup samanheng og eit stort samsvar mellom det universelle utsynet i Jes 40ff, Paulus i Romarbrevet og den Paulus som vi møter i Acta 17. Under opphaldet sitt i Aten (17,16-34) demonstrerer Paulus både tilknytning og avstand. Han reagerer som ein gammaltestamentleg profet med avsky på byens mange gudebilde (v.16). Verbet *paroxyno* (παροξύνω) blir brukt mange gongar i LXX om Guds vrede mot avgudsdyrkinga i GT (t.d.. Jes 65,3). Når han konstaterer at dei er «svært religiøse» (v.22), ber bruken av adjektivet *deisidaimon* (δεισιδαιμόνων) noko dobbelt med seg. På den eine sida vil Paulus gjere positiv bruk av ein funn han har gjort av altaret til ein ukjend Gud og slik bygge ei bru til dei som «religiøse». På den andre sida har ordet som han brukar, i stor grad ein negativ klang i koiné-gresk, der det ofte kan omsettast med «overtruisk», her i komparativ bøyingsform.

Bruken av innskripta *agnosto theo* (v.23), som Paulus fann på eit altar, står som ein kontrast til vreden over avgudsbilda.<sup>46</sup> Vi har sett at Skrefsrud brukar sterke ord om avsky for både hinduistisk avgudsdyrking og santalane si tilbeding av åndene. Samtidig nyttar han seg av ei opning i santalane si overlevering for å avdekke det høgste vesenet som over tid blei ukjend for dei. Paulus gjer eit liknande grep i Aten. Samtidig er ikkje talen hans ei stadfesting av at dei faktisk har tilgang på kunnskapen om den sanne Gud. NT-forskar og seinare biskop Bertil Gärtner (1924-2009) skriv i si avhandling at ordet *agnoia* (ἄγνοια), mangel på kunnskap, gjennomgåande er negativt forstått både i LXX og i NTs brev, «described as guilt-laden, filled with sin».<sup>47</sup> Han påviser dei sterke reservasjonane som er hefta ved orda med ordstammen *agn-* (ἄγν-) i talen. Umiddelbart i vers 23 seier han at dei er uvitande om det dei tilber, der trykket i gresken er på det uvitande, og han avsluttar talen med å fastslå at dei lever tider då folk er uvitande og må vende om (v.30).<sup>48</sup> Bibelforskaren Conrad Gempf kritiserer Martin Dibelius og andre sin tanke om at talen hevdar «a 'kinship between God and people». Gempf viser snarare at Paulus gjennom talen i realiteten «attacks various facets of the practice of idol worship» og sånn sett er godt kompatibel med t.d. det Paulus sjølv skriv i Rom 1-3. Gempf nemner særleg dei sterke reservasjonane i v.27 om kva ein kan forvente og ikkje forvente at menneska finn i si leiting etter Gud.<sup>49</sup>

46 Til spørsmålet om kva dette altaret kan ha vore, sjå Ben Witherington III (1997), *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 521-523.

47 Bertil Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala: Gleerup, 1955), 229-239, særleg 234.

48 Gärtner, *The Areopagus Speech*, 236-237

49 Conrad Gempf, «Athens, Paul at» i: *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 52.

Vi har ikkje kome over lengre tekster frå Skrefsrud som drøftar Bibelens tekstar om gudsopenberringa og gudserkjenninga. Det vi har tilgang på tyder på at han er like avvisande til den allmenne religiøsitetet som dei bibeltekstene vi har vore innom. Spørsmålet er korleis han tenker om santalane sin fjerne, ja, ukjende Gud. Han brukar tanken om *Thakur* som ei bru for forkynning av evangeliet, slik Paulus brukte ryktet om den ukjende guden på Areopagos. Skrefsrud er på si side overtydd om at den gamle tradisjonen mellom santalane er eit rykte om den sanne Gud. På sett og vis svarar det til påstanden i Rom 1,19f om at sanninga om Gud ligg tilgjengeleg, med den markante skilnaden at talen på Areopagos ikkje har ei konkret nemning på den gudsforestillinga som blir adressert. Slik dialog med eksisterande gudsforestillingar finns ikkje i NT, bortsett frå den brå avvisinga av «dei maktlause avgudane» då folket i Lystra utropte Barnabas og Paulus til å vere Zeus og Hermes (Acta 14,11-18). Midt i tilknytning til tradisjonen om *Thakur* er det Skrefsrud si overtyding at den religiøse driftsretninga i santalfolket hadde gått i feil retning, bort frå denne ur-kunnskapen. Derfor måtte evangeliet blir forkynt. Sann sett er han ganske godt i samsvar med Paulus i NT.

### *Analogi for forsoninga*

Den kanadiske misjonæren Don Richardson (1935-2018) har i nyare tid revisitert og gjort seg nytte av Skrefsruds kamp for *Thakur* som nemning på Gud hos santalane. Filosofihistorikaren Diogenes Laertius skreiv tidleg på 200-talet e.Kr. si fortelling om korleis vismannen Epimenides (om lag 600 f.Kr.) frå Kreta fekk stansa ein pest i Aten ved å bygge altar for ein ukjend gud på Areopagos. Platon skriv om den same Epimenides. Med utgangspunkt i dette som inngangsport til «ein ukjend Gud» i Acta 17, hentar Richardson fram mange historier frå fleire kontinent om gamle og vage gudsforestillingar som har danna utgangspunkt for formidling av evangeliet.<sup>50</sup> Dette, meiner Richardson, har røter langt bakover i Det gamle testamentet, der Abram i Genesis 14 i møte med presten Melkisedek identifiserer den kananeiske *El Eljon* (עֵלֵּיִן) med den *Jahve* (יהוה) som har openberra seg for han.<sup>51</sup> Santalane sin *Thakur* blir hos Richardson eit kroneksempel for vidareføring av denne måten å kontekstualisere på.<sup>52</sup>

Allereie i 1975 gav Richardson ut boka «Peace Child», der han lanserte ein kontekstualiseringsmodell som han kalla «redemptive analogies», i den norske utgåva «analogiar om forsoninga».<sup>53</sup> Det har vore drøfta i kva grad Richardson med dette strekker spørsmålet om den naturlege gudsopenberringa utover det vi tradisjonelt

50 Don Richardson, *Eternity in Their Hearts. Revised* (Ventura: Regal Books, 1984), 9-25.

51 Richardson, *Eternity in Their Hearts*, 25-33.

52 Richardson, *Eternity in Their Hearts*, 41-48.

53 Don Richardson, *Fredens barn* (Oslo: Filadelfiaforlaget, 1976), sjå særleg forfattarens etterord 199-200.

tenker som skapingsteologien.<sup>54</sup> Vi kan likevel ikkje sjå at han opnar for at det er frelsande innhald eller kraft i den religiøsitet som han viser til, men at mange kulturar har vage bilde og minne, eller aktive symbol og handlingar som kan brukast i tverrkulturell kommunikasjon av evangeliet. Det er vanskeleg å finne utsegner hos Richardson som går lengre enn dette: «In actual fact, more than 90 percent of this world's folk religions acknowledge at least the existence of God. Some even anticipate His redeeming concern for mankind.»<sup>55</sup> Analogiar for forsoninga betyr for Richardson likevel ikkje at folk på eiga hand kan erkjenne evangeliet gjennom desse. Forkynning av evangeliet er nødvendig for å gi dette «foregripande» frelsande innhald og retning. Slik sett synes han å bruke Skrefsruds oppdaging av og argument for *Thakur* med bra relevans.

### *Primitiv monoteisme, urfolksreligion og evolusjonsparadigme*

Eit område som Richardson er veldig eksplisitt på, er spørsmålet om dei mange haldepunkta som han meiner å sjå «of monotheistic presuppositions underlying most of the world's folk religions».<sup>56</sup> Her går han kraftig i rette med den kulturelle og sosiale evolusjonstankegangen som følgde i kjølvatnet av Darwins teoriar om utvikling av biologisk liv. Richardson vil med antropologen Andrew Lang (1844-1912) heller snu utviklingsretninga med å seie at monoteismen synes å ha dei eldste vitnemåla med seg. Presten, lingvisten og antropologen Wilhelm Schmidt følgde opp Langs teoriar. Han skreiv eit tolv binds verk med tittelen «Der Ursprung der Gottesidee» om det som gjerne blir kalla «primitiv monoteisme», tanken om at trua hos stammefolk er essensielt monoteistisk med tru på ein fjern høggud som har skapt alt og alle. I nyare tid har arkeologen William Foxwell Albright (1892-1979) kritisert omgrep som «primitiv» og «vill» og held fram at nettopp i det ein har kalla primitivt, lever trua på ein høggud i beste velgåande. Han konkluderer med at Schmidt si forskning «lykkes i å motbevisse de enkle utviklingskjemaene som er blitt fremsatt av positivisten Comte ... eller Tylor».<sup>57</sup>

Teorien om ein urmonoteisme kan likevel ikkje seiast å ha allmenn tilslutning i forskinga. Religionsprofessor Gregory Alles kallar den rett ut for «outdated views».<sup>58</sup> Samtidig vil forskinga vere varsam med å gå i fella frå sosialdarwinismen slik den steig fram i ulike former etter Herbert Spencers bok «Principles of Biology» frå 1864.

54 Bruce A. Demarest og Richard J. Harpel (1989), «Don Richardson's 'Redemptive Analogies' and the Biblical Idea of Revelation» i: *Bibliotheca sacra* 146, nr. 583, (1989).

55 Richardson, *Eternity in Their Hearts*, 51.

56 Richardson, *Eternity in Their Hearts*, 51.

57 William Foxwell Albright, *Fra steinalderen til kristendommen* (Oslo: Land og kirke/ Gyldendal, 1977), 98-100.

58 Gregory D. Alles, «Religious economies and rational choice: on Rodney Stark and Roger Finke, Acts of faith (2000)» i: Michael Stausberg (ed.), *Contemporary Theories of Religion: A critical companion* (New York: Routledge, 2009), 83-84.



Antropologen, ofte kalla far til sosialantropologien, Edward B. Tylor (1832-1917), følgde dei ideologiske straumdraga i si tid då han i 1871 gav ut boka «Primitive Culture». Der skreiv han ein teori om at all religion har sprunge ut av ein første form for animisme, eit ord som slik fekk sin faglege definisjon av Tylor. Tylor såg for seg at monoteismen etter kvart blei ført til det siste evolusjonære steget for gudstrua, til ei minimalistisk utgåve av monoteistisk deisme.<sup>59</sup> Sjølv om han meinte at religion hadde ei materialistisk og evolusjonær forklaring, trudde han altså ikkje at den religiøse evolusjonen logisk sett ville føre til ateisme.

Slike materialistiske teoriar om opphavet til og utvikling av det åndelege eller religiøse kan med god grunn kritisert for å ville bruke immanent empiri for å forklare tilværets transcendens. Ein av dei som kritiserte det biologiske evolusjonsparadigmet brukt på religion og kalte det «en misforståelse», var religionshistorikaren Mircea Eliade (1907-86).<sup>60</sup> Den britiske filosofen og teologen Keith Wards sluttar seg til filosofane Peter Byrne og Peter Clarke i sin kritikk: «What is really wrong with such theories is that they assume that 'religion is a form of illusion and therefore requires a sufficient explanation in external causes'». <sup>61</sup> I tillegg ber teorien umiskjennleg teikn på ein vestleg kulturarroganse som gjer andre tilbakeståande, eit argument som har stor vekt i dagens debatt. Den afrikanske teologen John Mbiti (1931-2019) går kraftig i rette med det evolusjonære paradigmet og den nedvurderinga som det ber i seg av afrikansk tru og religion. Han tar også eit oppgjer med omgrepet animisme.<sup>62</sup>

Ei av dei som sterkast har kritisert Schmidts tankar om ein «primitiv monoteisme» er den populære britiske forfattaren Karen Armstrong. Styrken i påstanden hennar om at «[d]ette er ikke noe som på noen måte lar seg bevise» svarar ikkje til den påfallande mangelen på argument hos henne.<sup>63</sup> Ho gjer ikkje ein gang forsøk på å kommentere den empirien som i første omgang gjorde teorien aktuell. Religionssosiologen Robert Bellah (1927-2013) har gått langt grundigare inn i dette. Også han ser på religion som del av ein generell kulturell evolusjon, som igjen er ein del av den biologiske evolusjonen. Han avgrensar seg mot sosialdarwinisme ved å seie at religionens evolusjon ikkje berre er eit resultat av seleksjon og siterer forskarane Kirschner og Gerhardt om at «it is also about deep structure and history of societies», med stor kapasitet for variasjon.<sup>64</sup> Han

59 Josephson-Storm, Jason, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 99.

60 Mircea Eliade, *De religiøse ideers historie, bind 1* (København: Gyldendal, 1983), 19.

61 Keith Ward, *Religion and Revelation* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 59.

62 John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 2. utgave (Oxford: Heinemann, 1989), 6-14.

63 Karen Armstrong, *Historien om Gud i jødedom, kristendom og islam* (Oslo: Gyldendal, 1995), 25-26.

64 Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University, 2011), 65.

tar avstand frå «scientisme», som han kallar «fundamentalism». «Science [derimot] is an extremely valuable avenue to truth. It is not the only one ... it is a case where the religious sphere and the scientific sphere come together, indeed overlap». <sup>65</sup> Han blir likevel verande i ein immanent tankemodell når han skal forstå framveksten av religion og held i sitt store opus frå 2011 fast ved den evolusjonsmodellen for religion som han skisserte allereie i 1964. <sup>66</sup> Han meiner at monoteistiske forestillingar kjem seint i utviklingskjeden, at personlege gudsforestillingar i det heile er framande for primitiv religion, og viser særleg til studier av tradisjonell australsk religion.

Religionssosiologen og historikaren Rodney Stark såg i 2001 også utvikling frå polyteisme til monoteisme som det mest naturlege paradigmat. <sup>67</sup> I 2007, med referanse til ei oppdatering på dei mange funna av svært gammal monoteisme, les han den tilgjengelege forskinga annleis og slår fast at «many of the earliest religions had a far more sophisticated conception of God than did far later ancient civilizations». Han meiner vi må «reconsider» Langs og Schmidts tankar i vår tid og held det for sannsynleg at den polyteistiske utviklinga primært startar med det han kallar «early civilizations». <sup>68</sup>

Tylers og Langs eller Bellahs og Starks ulike teoriar om framvekst og utvikling av det religiøse får vere delar av ein akademisk diskurs innanfor antropologi, sosiologi og historie. Vi konstaterer at empirien kan danne grunnlag for ulike teoriar. Det er også grunn til å vere merksam på empiriens avgrensa rom for å konkludere i spørsmål som etter sin natur transcenderer eit lukka, scientistisk verdsbilde. Kva folk faktisk trur, kan studerast med empirisk metode. Om eller kven Gud er, om eller korleis han openberrar seg, og kva menneska sin veg til sann gudserkjenning er, er spørsmål som etter sin art går utover empirisk vitskap sitt kompetanseområde. Teologien må i spørsmålet om gudsopenberring og gudserkjenning ta det primære utgangspunktet sitt i teologien sine kjelder og normgrunnlag.

Omgrepet urmonoteisme eller direkte ekvivalentar til det finns ikkje hos Skrefsrud. Bak santalane si dyrking av «uanstendige» og «motbydelege» gudar, finn han likevel eit minne om noko anna, noko som var, eit rykte om Gud, og dette er eldre enn det som er. Det han oppfattar som panteistisk tru, nemleg den dominerande hinduismen, stemplar han som rein avgudsdyrking med bakgrunn i eldgammal sanskrittradisjon. Lengre bak nøstar han ikkje i majoritetstrua. Om santalane, derimot, seier han at dei no har ei polyteistisk tru, men bak denne låg det ein gong ei monoteistisk tru. I kva grad Skrefsrud og kollegaene hans var informert om og engasjert i diskusjonane om evolusjon, veit vi lite. Ut frå hans generelt høge kunnskaps- og informasjonsnivå kan vi

65 Bellah, *Religion in Human Evolution*, 115.

66 Robert N. Bellah, «Religious Evolution» i: *American Sociological Review* 29, nr.3 (1964), 358-374.

67 Rodney Stark, *One true God. Historical Consequences of Monotheism* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011), 23-28.

68 Rodney Stark, *Discovering God* (New York: HarperOne, 2007), 54-63, sjå særleg 61.

tenke at han visste ein del. Dette kjem likevel ikkje fram i det han skriv, og det er lite grunn til å tenke at synet hans på utviklinga av gudsforestillinga hos santalane hadde noko med diskusjonane om dette i Europa å gjere. Tvert om ser vi at han har ein meir historisk/geografisk teori om at santalane kan ha ført med seg semittiske forstillingar vestfrå.

Vi har sett at Skrefsrud var informert om tilsvarende bibelomsettingsprosessar som den han stod i, i Afrika. Kanskje var han kjent med at misjonæren Hans P. S. Schreuder (1817-1882) innførte *uNkulunkulu* for zulufolket, sidan det var deira nemning for det høgste vesenet, skaparen.<sup>69</sup> For Afrika er det berre eitt av nesten uendeleg mange eksempel. Andre skriv om bibelomsetjing i Afrika i dette temanummeret, men la oss ta med John Mbiti sin observasjon her. I hans store studie «Concepts of God in Africa» (1970) samlar og systematiserer han informasjon frå om lag 300 folkeslag i Afrika utanom tradisjonelle samfunn for islam og kristendom. «In all these societies, without a single exception, people have a notion of God as the Supreme being. This is the minimal and fundamental idea about God, found in African societies».<sup>70</sup> Skrefsruds erfaring med santalane si vage forestilling om ein høgste Gud står altså på ingen måte aleine.

### *Gudsopenberring og gudserkjenning*

Den kjende franske misjonæren og antropologen Maurice Leenhardt (1878-1954) var overtydd om at «the pagans must have an obscure revelation of God at heart of their beliefs». Folket Leenhardt arbeidde overfor i Ny-Caledonia, hadde ikkje ein tydeleg høggodtradisjon, men meir kompliserte strukturar med mannlege gudar og kvinnelige totem.<sup>71</sup> For omsettingsarbeidet hans innebar det at «the Christian God had to appropriate the essence of Melanesian spirits by taking possession of their generic name, *Bao*». Han tenkte at oppdraget var «in fact recovering a religious reality that preexisted the magical gods and spirits».<sup>72</sup> Tanken om at heidningar «må ha» ei vag gudsopenberring i hjartet av trua si synes hos Leenhardt å ha ei allmenn adresse. Han snakkar ikkje berre konkret om folk i Ny-Caledonia. Ein slik generell tilgang til ei allmenn gudsopenberring blir ikkje omtalt hos Skrefsrud. Tvert om er han veldig avvisande til heilskapen i den omliggande majoritetsreligionen og synes å sjå berre mørke i den. For avvisinga av islam har vi sett at dette også kan ha politiske grunnar; å skjerme dei santalkristne frå trykket i majoriteten sin religiøsitet. Derimot har Leenhardt og Skrefsrud ei felles interesse i den kontekstuelle problemstillinga om

69 Olav Guttorm Myklebust, «Bibelen blant zulufolket» i: *Norske misjonærer som bibeloversettere*, redigert av Hans Christian Mamen (Oslo: Egede Instituttet 1950), 110.

70 Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 29.

71 Smalley, *Translation as Mission*, 55.

72 James Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (Durham and London: Duke University Press, 1992), 80.

tilknytning til det som «preexisted» i dei kulturane som dei arbeidde i. Med verba «appropriate» og «taking possession» ordlegg Leenhardt seg meir i retning Skrefsrud sine argument for å bruke *Thakur*. Dette var ikkje ei passiv tilpassing til lokal tru, men eit teologisk grunngeve forsøk på å gripe tak og ta eigarskap i santalane si gamle gudsfeststilling.

Avdekker dei ulike synsmåtane i omsetting av nemninga for Gud ulike religions-teologiske posisjonar? For debatten om *Cando*, *Isor* og *Thakur* er dette ikkje lett å spore. Alle aktørane synes å vere overtydd om ei eksklusiv forståing av frelsa i Jesus Kristus og at det derfor er heilt nødvendig å forkynne evangeliet. Det er mulig vi kan sjå ein meir inklusiv nyanse hos Leenhardt når han meiner at det generelt ligg ei vag openberring i heidningane si tru, men formuleringa treng ikkje å trekkast dit. For Leenhardt var forkynninga av evangeliet nødvendig til frelse i Ny-Caledonia.

Også hos Mbiti ser vi eit inklusivt element når han skriv at Bibelens Gud «is already known in the framework of our traditional African religiosity». Derfor var det ikkje misjonærane som tok med seg Gud til Afrika, det var Gud som tok med seg misjonærane. Samtidig, «[t]hey proclaimed the name of Jesus Christ, but they used the names of the God who was and is already known by African people ... These were not empty names. They were names of one and the same God, the creator of the world, the father of our Lord Jesus Christ». <sup>73</sup> Bruken av dei lokale namna for høgguden i bibelomsettinga stadfestar eit gudsnærvær og eit minne om kor menneska har opphavet sitt og høyrer til. Samtidig som det gir ei avgjerande tilknytning for forkynninga, gjer det for Mbiti ikkje forkynninga av evangeliet om frelsa i Jesus Kristus overflødig.

Desse eksempla peikar mot den større teologiske diskursen om rekkevidda av guds-openberring og av gudserkjenning. Det store tilfanget som vi kjenner av urgamle bilde av og overleveringar om Gud som det høgste vesenet kan synes å svare til det vi har sett hos Paulus i Rom 1 om det som «ligg ope for dei», og måten han knyter til den ukjende Gud i Acta 17. Samtidig har vi sett at vegen til å erkjenne Gud på ein saks-svarande måte i stor grad ligg utanfor menneska sin horisont. Derfor blir det at vi ikkje kjenner – og heller ikkje søker (Rom 3,11) – Gud, brukt for å avsløre at menneska er bortvende frå Gud. Verken ein religionsoptimistisk kulturprotestantisme eller ei barthiansk fornektning av ei openberring i det skapte, for å ta ei problemstilling frå første del av 1900-talet, ser ut til å yte rettferd mot bibelmaterialet. Kontekstuellt kan ein i misjon knyte formidlinga til det lokale, slik som til gudsnamnet, men ein kan ikkje sjå forbi at saka også har eit epistemologisk spørsmål; i kva grad kan dei vage minna om ein fjern Gud føre til sann erkjenning om denne Gud og om skapningens gudsrelasjon, og kva er denne erkjenninga si grense?

73 John Mbiti, «The Encounter of Christian Faith and African Religion» i: *The Christian Century* 97 (1980), 818.

## Konklusjon og utsyn

Lars Skrefsrud fører ikkje ein inngåande teologisk argumentasjon for å bruke *Thakur* som omsetting av «Gud» til santali. Likevel framfører han svært negativ vurdering både av dei dominerande religionane hinduisme og islam og av santalane si tradisjonelle tru på bongaane, åndene. Samtidig fann han eit innhald i den gamle og skjulte tradisjonen om santalane sin høggud. Han antydgar aldri at dette kunne vere ein veg til tru eller frelse for folket, men han ser på tradisjonen som eit historisk minne om ei sanning som gjekk tapt. Sjølv trudde han, ganske sikkert feilaktig, at dette var noko dei hadde tatt med seg vestfrå. For Skrefsrud blei derfor *Thakur* ei viktig bru i forkyninga av den fulle openberringa av Gud og frelsa ved evangeliet.

Vi har vidare sett at Skrefsruds posisjon har likskap med måten misjonæren Paulus framstår på i møte med altaret for den ukjende Gud i Aten, og at Don Richardson sin bruk av Skrefsrud i så måte er relevant. Vi har også sett at samfunnsfagleg forskning frå Skrefsrud si tid og fram til i dag har avdekt omfattande mønster av kulturar med ein form for urmonoteisme, utan at forskinga kan seiast å ha ein samla teori om dette. I vår kontekst stadfestar det primært at santalane sin *Thakur* ikkje står aleine som eit slikt minne om ei tru som var. At slike gamle minne kan følgje kulturar er teologisk sett ikkje overraskande ut frå forståing av ei allmenn gudsopenberring. Menneska si evne til å erkjenne denne openberringa er eit langt meir ope spørsmål, men det er eit spørsmål som heller ikkje er reflektert hos Skrefsrud.

Den indonesiske bibelomsettaren Hermogenes Ugang drøftar spørsmålet om nemninga for Gud på ein nøktern måte knytt til det lokale *Hatalla* i språket ngaju. Han konkluderer ikkje sterkt eine eller andre vegen om bruken av namnet, men understrekar at «[i]t does not matter what name is used for God in the Bible as long as people read thoroughly and faithfully. Problems arise with the term *Hatalla* whenever people do not read the Bible ... Without reading the Bible they will still understand *Hatalla* as they did in their traditional religion».<sup>74</sup>

Det sett oss på sporet av spørsmålet om kva namn som til sist kom til å bli brukt i santalbiblane. IHM heldt fast ved *Thakur*. Noko anna var lenge uråd under Skrefsrud sitt leiarskap, sjølv om det var Bodding som var motoren dette arbeidet frå 1890. Til tider var alle dei tre nemningane for Gud på santali i bruk i ulike utgåver av elles same bibelomsetting, alt etter preferansar i dei ulike misjonane. I det lange løpet blei

74 Hermogenes Ugang, «Translating ‘God’ into the Ngaju Language: problems and possibilities» i: *Current Trends in Bible Translation*, UBS Bulletin 148/149 (1987), 67.

Ugangs poeng ligg nær det Erik Andvik skriv om «semantisk skifte» i ein annan artikkel i dette nummeret av Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap.

dette uråd, og 1899 makta dei ulike aktørane å kome fram til ei løysing der *Isor* skulle brukast i som nemning for Gud i bibelomsettinga, slik det også er i dag.<sup>75</sup> Etter dette ser vi at *Isor* veldig raskt erstattar *Thakur* i alle skrift frå IHM, slik som kyrkja si salmebok og omsetting av katekismen. Dermed måtte Skrefsruds meir partikulære preferanse for santalane sitt eige gudsnamn vike for ei nemning som kom frå den større, allmenne kulturen. Med tanke på santalkyrkja som del av eit større økumenisk fellesskap i India kan det ha sine fordelar. Samtidig gir ein då slepp på termen som gav tilknytning til overleveringa om den Gud som var blitt ukjend. Kanskje var det likevel viktigare kontekstuelte i pionermisjonens tid enn i eit varig perspektiv. Varig erkjenning av kven Gud er, er vel, som Ugang seier, primært avhengig av at santalar og andre brukar den Bibelen dei har.

75 Gausdal, «Santalbibelen», 185.