

# «Vi vet noe om Zanahary som dere ikke vet»

## Kristningen av afrikanske gudsbetegnelser som strategisk og etisk spørsmål

Knut Holter  
Professor ved NLA Høgskolen  
knut.holter@nla.no

Sammendrag: Artikkelen drøfter en utbredte praksis innenfor afrikansk bibeloversettelse, det å bruke lokale betegnelser på skaper- eller høygud når bibelske gudsbetegnelser skal oversettes. Etter et innledende eksempel fra Madagaskar følger en kort drøfting av John S. Mbitis forståelse av afrikansk religion som å ha strukturelle paralleller til kristendom. Deretter følger en drøfting, først av strategiske perspektiver inn mot spørsmålet om kristning av afrikanske gudsbetegnelser, med eksempler fra bibeloversettelser til zulu (Sør-Afrika) og iraqw (Tanzania), og så av etiske perspektiver inn mot det samme, med eksempler fra Septuaginta og fra setswana (Botswana) og shona (Zimbabwe).

Nøkkelord: Afrika, bibeloversettelse, etikk, Gud, strategi.

Abstract: The article discusses the widespread practice within African Bible translation of using local names for creator-god or high-god in relation to translating biblical names or terms for God. An introductory case from Madagascar is followed by a brief discussion of John S. Mbiti's understanding of African religion as having structural parallels to Christianity. Then follows a discussion, first of strategic perspectives on the question of the Christianization of African names of God with examples from Bible translations into Zulu (South Africa) and Iraqw (Tanzania), and then of ethical perspectives towards the same, with examples from the Septuagint and from Setswana (Botswana) and Shona (Zimbabwe) translations.

Keywords: Africa, Bible translation, ethics, God, strategy.

Vi vet noe om *Zanahary* som dere ikke vet, sa de første franske, katolske misjonærene i møte med folk de kom i kontakt med på Madagaskar på midten av 1600-tallet. Vi vet at han ikke bare skapte himmel og jord, men at han også sendte sin sønn for å forsone verden med seg. Misjonærene hadde identifisert *Zanahary* som en sentral gudsbetegnelse med assosiasjoner i retning skapelse, «den som skapte». Derfor tok de betegnelsen *Zanahary* i bruk, for eksempel i en tospråklig (fransk/gassisk) katekisme utgitt i 1657, for øvrig den første boken trykket på gassisk.<sup>1</sup> «Hvem skapte deg og satte deg inn i verden?», spør katekismen, og svaret er «Zanahary».<sup>2</sup> Og slik fortsetter det gjennom hele katekismen, fra kapitlet om inkarnasjonen, der *Rahyssa Christou* omtales som *Zanaharys* sønn,<sup>3</sup> og til kapitlet om den endelige dommen, der *Zanahary* og *Rahyssa Christou* er de sentrale aktørene.<sup>4</sup> Katekismen er preget av innflytelse fra muslimsk/arabisk hold når det gjelder en del bibelske navn og begrep, så som *Rahyssa* (= Ra-Issa) om Jesus.<sup>5</sup> Likevel velges det eksplisitt gassiske *Zanahary* og ikke *Allah* som primær gudsbetegnelse, selv om dette var en avgjørelse som ble oppgitt allerede ved andre opplag av katekismen, da *Zanahary* ble erstattet av det translittererte *Javeh*.<sup>6</sup>

Vi vet noe om *Zanahary* som dere ikke vet, sa også de første britiske, protestantiske misjonærene på Madagaskar på begynnelsen av 1800-tallet. Det vil si, kanskje sa de ikke *Zanahary*, men brukte en annen gassisk gudsbetegnelse, *Andriamanitra*, «vel-luktende fyrste». Men refleksjonen og presentasjonen var den samme som halvannet århundre tidligere, det dreide seg om å knytte an til en tradisjonell gudsbetegnelse og så etter hvert fylle den med et bibelsk og kristent innhold. Valget av *Andriamanitra* ble for øvrig sementert gjennom den bibeloversettelsen de britiske misjonærene fikk utgitt i 1835. Her heter det fra første side og vers at det var *Andriamanitra* som skapte himmelen og jorden, og dermed er tonen satt både for resten av denne første bibeloversettelsen og for alle senere oversettelser av Bibelen til gassisk.<sup>7</sup>

1 Ludvig Munthe, Elie Rajaonarison og Desire Ranaivosoa, *Le Catechisme Malgache de 1657: Essai de présentation du premier livre en langue malgache. Approche théologique, historique et conceptuelle* (Oslo: Egede Instituttet, 1987). Katekismen omtaler konsekvent *Zanahary* som *Zahanhare*, men denne artikkelen bruker dagens rettskriving.

2 Munthe, Rajaonarison og Ranaivosoa, *Catechisme Malgache*, 72.

3 Munthe, Rajaonarison og Ranaivosoa, *Catechisme Malgache*, 85.

4 Munthe, Rajaonarison og Ranaivosoa, *Catechisme Malgache*, 266-273.

5 Munthe, Rajaonarison og Ranaivosoa, *Catechisme Malgache*, 34-35.

6 Munthe, Rajaonarison og Ranaivosoa, *Catechisme Malgache*, 36.

7 Til gudsbetegnelse, se Pietro Lupo, *Dieu dans la tradition malgache: Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme* (Fianarantsoa og Paris: Éditions Ambozontany et Karthala, 2006), 63-74.

I dag har disse to gudsbetegnelsene – *Zanahary* og *Andriamanitra*, begge med en bakgrunn fra tradisjonell religion – festet seg og lever side om side i kirkelige sammenhenger, selv om det er en nokså tydelig preferanse for *Andriamanitra*. Bibeloversettelsene bruker utelukkende *Andriamanitra*, mens salmesangen i noen grad også bruker *Zanahary*.<sup>8</sup> Interessant nok bruker også den lutherske kirkens nattverdliturgi (men ikke den tilsvarende katolske) *Zanahary* i Sanctus, der serafenes lovsang fra Jesaja 6:3 gjengis som *Zanahary Tomponay* («Gud/*Zanahary* vår Herre»), selv om ingen av bibeloversettelsene sier det slik.<sup>9</sup> Denne preferansen for *Andriamanitra* synes også å prege forkynnelsen. Hans Austnaberg sitter på et feltmateriale fra 2019 basert på taler, vitnesbyrd og bønner i omsorgssentre og kirker i innlandet av Madagaskar. I dette materialet finner han 213 referanser til *Andriamanitra* og ingen til *Zanahary*. Materialet er samlet inn fra stevner innenfor vekkellesbevegelsen med dens fokus på forbønn og eksorsisme. Dette er en bevegelse som i mye vil stå nær et tradisjonelt verdensbilde, men samtidig står den i sterk opposisjon til tradisjonell religion, noe Austnaberg mener kan forklare at det tradisjonelle gudsbegrepet *Zanahary* unngås.<sup>10</sup>

I områder der kristendommen er majoritetsreligion vil de fleste som kommer til gudstjeneste oppleve møtet med *Zanahary* og *Andriamanitra* – gjennom bønn, salmesang og bibeltekster – som uttrykk for en typisk kristen tilbedelse. Men i områder der kristne er minoritet kan begrepenes tradisjonelle bakgrunn være tydeligere. Georges Razafindrakoto har studert hvordan en del religiøse tradisjonister inkluderer kristne trosuttrykk og artefakter (bibler, Maria-bilder, vievann) i sin egen religiøse praksis. Det kristne innslaget står ikke i motsetning til det tradisjonelle, vil de da hevde, det er snarere slik at de gassiske tradisjonene bekreftes av det kristne innslaget («det er vi som ofrer, slik Moses påbyr, ikke dere kristne») mens det kristne utdypes og forankres i det gassiske («det er vi som hedrer far og mor gjennom de tradisjonelle ritene, ikke dere kristne»). Når presten og misjonæren har vært vant til å si til folk hjemmehørende i tradisjonelle sammenhenger at «vi» vet noe om *Zanahary* som «dere» ikke vet, så finner

8 Et tredje gudsbegrep, *Andriananahary* («fyrsten som skapte»), har ikke hatt same gjennomslagskraft og brukes i liten grad i kirkelig sammenheng. I den eldste bibeloversettelsen ble dette gudsbegrepet riktignok brukt for å komme til rette med opphopingen av gudsnavn i tekster som Josva 22:22 og Salme 50:1, 'el + 'elohim + JHVH, men de senere års katolske og økumeniske oversettelser har løst denne opphopingen på andre måter.

9 Knut Holter, «Some interpretive experiences with Isaiah in Africa» i: *Studies in Isaiah: History, Theology and Reception*, redigert av Tommy Wasserman, Greger Anderson og David Willgren (London: T&T Clark, 2017), 181-199, 181-185.

10 Hans Austnaberg, personlig epost-melding 2022-03-02. For kontekst, se også Hans Austnaberg, *Improving Preaching by Listening to Listeners: Sunday Service Preaching in the Malagasy Lutheran Church* (New York: Peter Lang, 2012).

vi i dag dette også i motsatt variant, tradisjonister som sier til kristne at «vi» vet noe om *Zanahary* som «dere» ikke vet, nemlig det at *Zanahary* har lagt visdom og kraft ned i tradisjonell gassisk kult og tro.<sup>11</sup>

Det er da her det samler seg og eksemplifiseres det spørsmål vi skal se nærmere på i denne artikkelen, nemlig på hvilke måter kristningen av tradisjonelle afrikanske gudsbetegnelser – så som *Zanahary* og *Andriamanitra* på Madagaskar, men også hundrevis av tilsvarende gudsbetegnelser fra store deler av Afrika – kan sies å reise strategiske og etiske spørsmål for kirken og dens teologi. Strategiske spørsmål i den forstand at bruken av en tradisjonell gudsbetegnelse drar med seg både det positive potensialet for lokal forankring og det negative potensialet for misforståelser og religionsblanding. Og etiske spørsmål i den forstand at bruken av en tradisjonell gudsbetegnelse ofte tok til i en kolonial kontekst av maktubalanse. I det følgende vil jeg derfor først si noen få ord inn mot det konsept som velger å bruke lokale gudsbetegnelser inn mot de tilsvarende bibelske og kristne gudsbetegnelsene. Deretter vil jeg drøfte noen strategiske og etiske perspektiv inn mot denne modellen.

### **Bibelske gudsbegreper i afrikanske tapninger**

Vi som lever i en språktradisjon der vi er vant til å kunne referere til en bibelsk og kristen gudsbetegnelse – eller en koransk og muslimsk gudsbetegnelse, for den saks skyld – bare ved å skrive fellesordet «gud» med stor G kan lett glemme at svært mange språk mangler denne språklige muligheten. Og hva skal vi *da* kalle Gud?

Innenfor bibeloversettelse, misjon og kirke i Afrika har løsningen i stor grad vært å identifisere en lokal høyguds- eller skaperbetegnelse med en bibelsk og kristen gudsbetegnelse. Dette har vært gjort helt siden 1600-tallet og er fremdeles vidt utbredt. De franske misjonærene på Madagaskar som ble nevnt ovenfor – og deres katekisme fra 1657 – er et tidlig eksempel på dette, mens Anne Lise Matre og Knut Holters artikkel i dette heftet av *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* om valg av gudsbegrep i bibeloversettelsen til Mali-fulani er et nåtidig eksempel.

Den mest profilerte tenkeren på det vi kan kalle kristning av afrikanske gudsbegrep og gudsførståelser er kenyaneren John S. Mbiti. Hans betydning for afrikansk teologi og religionsvitenskap kan knapt overdrives, med grunnleggende studier fra 1960-tallet

11 Georges Razafindrakoto, «The Old Testament outside the realm of the church: A case from Madagascar» i: *Old Testament Essays* 19, nr. 2 (2006), 473-485; og Georges Razafindrakoto og Knut Holter, «Challenging the Christian monopoly on the Bible: An aspect of the encounter between Christianity and Malagasy traditional religion in contemporary Madagascar» i: *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, redigert av Klaus Koschorke og Jens Holger Schjørring (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 141-148.

av og fremover.<sup>12</sup> En av Mbitis mange fortjenestefulle arbeider er en tidlig studie der han samlet og analyserte en mengde eksempler fra hele det afrikanske kontinent på høyguds- og skapergudsforståelse. Denne studien – *Concepts of God in Africa*, en 340-siders monografi publisert i 1970 – var hans første større studie etter at han kom som professor til Makerere University (Uganda), men tematikken forfulgte ham i fem tiår.<sup>13</sup>

Boken er oppbygd som en systematiserende undersøkelse i fire deler: (1) *The nature of God*, (2) *The active attributes of God*, (3) *Anthropomorphic and natural attributes of God*, og (4) *God and man*. Hver av de fire delene er så delt i nye sett av systematiserende perspektiver, og resultatet er en katalog der leseren kan gå inn på en mengde oppslagsord og få en oversikt over dette perspektivet på «Concepts of God in Africa». Det rike kildetilfanget og den systematiserende tilnærmingen er bokens styrke, men det er også bokens svakhet. Mbiti fremstår mer som systematiker enn som tradisjonshistoriker og han er blitt beskyldt – med en viss rett – for å lage en systematisk-teologisk fremstilling der en mengde små puslespillbiter fra det store og mangslungne feltet som tradisjonell religion i Afrika utgjør settes sammen til en slags lærebok i tradisjonell afrikansk dogmatikk. Dette betyr i praksis en tolkning av afrikansk tradisjonell religion på kristne premisser, noe som er et perspektiv vi ikke må glemme i bruken av Mbiti.<sup>14</sup>

Et relativt ferskt eksempel på en positiv, men samtidig kritisk analyse av Mbitis forståelse av «Concepts of God in Africa» er levert av sør-afrikanerne Jaco Beyers og Y.S. Han.<sup>15</sup> Noen av deres perspektiver passer inn mot vårt fokus på kristning av afrikanske gudsbetegnelser og la meg nevne tre av dem. For det første peker de på at Mbiti mener afrikansk tradisjonell religion – i hele sin bredde – er monoteistisk orientert. Dette gjør det mulig for ham å snakke om den som en enhet, på tross av

12 Sentrale eksempler er *Concepts of God in Africa* (London: SPCK, 1970), *New Testament Eschatology in an African background: A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1971), *Bible and Theology in African Christianity* (Nairobi: Oxford University Press, 1985). Mange har også skrevet om Mbiti, så som Robert Heaney, som gjør en felles analyse av Mbiti og Jesse N.K. Mugambi, *From Historical to Critical Post-colonial Theology: The Contributions of John S. Mbiti and Jesse N.K. Mugambi* (Eugene: Pickwick, 2015). Merk spesielt at Heaney (s. 219-226) har en komplett bibliografi for Mbiti, med både publiserte og upubliserte arbeider.

13 Mbiti, *Concepts of God*. Andre sentrale bidrag er hans *Introduction to African Religion* (London: Heinemann, 1975), og *African Religions and Philosophy*, 2. utgave (Oxford: Heinemann, 1989), samt hans store betydning for ordspråksforskning gjennom å være hovedredaktør for fembindsverket *African Proverbs Series* (Pretoria: University of South Africa, 1997).

14 Heaney, *From Historical to Critical*, 31-61.

15 Y.S. Han og J. Beyers, «A critical evaluation of the understanding of God in J.S. Mbiti's theology» i: *Acta Theologica* 37 (2017), 5-29.

ulikheter gjennom det store kontinentet. For det andre peker de på at Mbiti hevder at kristendommen og afrikansk tradisjonell religion tilber samme Gud. Her blir likhetene mellom tro og liv i det gamle Israel – slik det er reflektert i Det gamle testamente – og i det tradisjonelle Afrika viktige. Og så for det tredje peker de på at Mbiti ser afrikansk tradisjonell religion som en *praeparatio evangelica*, altså en forberedelse for evangeliet. Dette forklarer den massive åpenheten for evangeliet fra midten av det tjuende århundre og fremover og det betyr videre at kristendommen ikke ses på som noe som ødelegger afrikansk tradisjonell religion, men snarere noe som beriker og utfyller den.

Beyers og Han er som sagt positive til Mbitis store prosjekt, men de mener han underkommuniserer momenter som ikke støtter hans overordnede forståelse. Når det gjelder spørsmålet om monoteisme, så mener de Mbiti generaliserer i for stor grad. Og når det gjelder spørsmålene om det er samme Gud i kristendom og tradisjonell afrikansk religion og at vi derfor kan snakke om en *praeparatio evangelica* – så dreier dette seg om teologiske spørsmål som empiriske studier knapt kan besvare.

Noen avsnitt ovenfor introduserte jeg det jeg nå har sagt om Mbiti som «det konsept som velger å bruke lokale gudsbetegnelser inn mot de tilsvarende bibelske og kristne gudsbetegnelsene.» Dette betyr selvfølgelig ikke at alle bibeloversettere som velger å bruke lokale gudsbetegnelser nødvendigvis går god for detaljene hos Mbiti. Til det er både de afrikanske erfaringene og de teologiske perspektivene i kirker og misjonsorganisasjoner som opererer i Afrika for forskjellige. Mange vil nok likevel kjenne seg igjen i hovedlinjene hos Mbiti og når de som ham vektlegger monoteistiske linjer og teologisk kontinuitet så dreier seg om bevisst oversettelsesmessig strategi.

## Strategisk perspektiv

Bibeloversettelsenes gjenbruk av tradisjonelle gudsbetegnelser er et illustrerende eksempel på den spenning mellom kontinuitet og diskontinuitet som karakteriserer misjonssituasjon og religionsskifte i Afrika. På den ene siden ligger det et positivt potensial for lokal forankring i gjenbruk av tradisjonelle gudsbetegnelser. En slik gjenbruk står i sammenheng med det at også mange andre sentrale termer fra det religiøse vokabularet gjenbrukes, så som for eksempel termer for skapelse og forløsning, synd og soning. Men samtidig går gjenbruk av tradisjonelle gudsbetegnelser et skritt lenger enn hva tilfellet er med mange av de andre termene i den forstand at den eksplisitt – ved navns nevning – identifiserer den nye gudsbetegnelsen med den tradisjonelle. På den andre siden ligger det derfor også et negativt potensial for misforståelser og religionsblanding i gjenbruk av tradisjonelle gudsbetegnelser. Bibeloversetter, misjonær eller prest kan nok tenke at den tradisjonelle gudsbetegnelsen delvis og gjennom tid skal fylles med et nytt innhold. Men fra et bruker- eller leserperspektiv kan nok samme gudsbetegnelse fort bety samme innhold. Noen eksempler kan illustrere strategiske spørsmål i dette feltet.

Det første eksemplet dreier seg om valg av gudsbetegnelse i en sammenheng der det ikke uten videre er gitt hvilken betegnelse som skal velges. Bibeloversettelsen til zulu (Sør-Afrika) kan illustrere dette problemet, det at det lenge – og kanskje fremdeles – har heftet usikkerhet ved de valg som er gjort.<sup>16</sup> På 1830-tallet initierte noen engelskmenn og amerikanere et misjonsarbeid blant zuluene. Bibeloversettelse sto høyt på deres agenda og oversatte bibeldeler forelå nokså raskt. Misjonærene slet imidlertid med det å finne en god gudsbetegnelse; termen *uNkulunkulu* ble drøftet, men ble avvist på grunn av termens noe uklare assosiasjoner. Løsningen ble et låneord. Noen av misjonærene hadde tilbrakt tid på en misjonsstasjon nær Port Elizabeth der engelske misjonærer drev arbeid blant khoi- og xhosa-språklige grupper. Disse hadde identifisert khoi-terminen *uThixo* som en ekvivalent til en bibelsk eller kristen gudsbetegnelse. Denne termen tok så de amerikanske misjonærene med seg inn i sitt arbeid blant zuluene.

Et par tiår senere starter den anglikanske biskop John W. Colenso opp arbeid blant zuluene i den nylig etablerte britiske kolonien Natal og etter hvert i det selvstendige zulukongedømmet. I norsk sammenheng husker vi Colenso som «den andre» av to misjonærer som på 1860- og 70-tallet begge så seg selv som zuluenes biskop; motstykket var da den norske Hans P.S. Schreuder.<sup>17</sup> Men av de to er det – i hvert fall i Sør-Afrika – Colenso som huskes, både som kirkeplanter, teolog, bibeloversetter og som en som bidro til at gudsbetegnelsen *uNkulunkulu* festet seg i bibeloversettelse og kirkeliv.<sup>18</sup> Colenso hadde riktignok prøvd å finne alternativer; han forkastet låneordet fra khoi, *uThixo*, men prøvde likevel en stund ut et annet låneord, *uDio*, av det latinske *Deus*, før han forkastet dette også.<sup>19</sup>

16 Oversiktsstudier til dette spørsmålet er gitt av Eric A. Hermanson, «Missionary translations of the Bible into the Zulu language» i: *Bible Translation & African Languages*, redigert av Gosnell L.O.R. Yorke og Peter M. Renju (Nairobi: Acton Publishers, 2004), 41-58; og Benedict Carton, «Awaken *Nkulunkulu*: Zulu God of the Old Testament: Pioneering missionaries during the early age of racial spectacle» i: *Zulu Identities: Being Zulu, Past and Present*, redigert av Benedict Carton, John Laband og Jabulani Sithole (New York: Columbia University Press, 2009), 133-152.

17 Til forståelsen av Schreuder, se Olav G. Myklebust, *H.P.S. Schreuder: Kirke og misjon* (Oslo: Gyldendal, 1980) og Olav G. Myklebust, *En var den første: Studier og tekster til forståelse av H.P.S. Schreuder* (Oslo: Gyldendal, 1986). Til Schreuder som bibeloversetter, se Ernst Dammann, «H.P.S. Schreuders sprachliche Arbeit als Voraussetzung für die *Zulubibel*» i: Myklebust, *En var den første*, 104-116.

18 En god oversikt foreligger i artikkelsamlingen Jonathan A. Draper (red.), *The Eye of the Storm: Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Inspiration* (London: T & T Clark, 2003).

19 Eric A. Hermanson, «Colenso's first attempt at Bible translation in Zulu» i: *The Eye of the Storm: Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Inspiration*, redigert av Jonathan A. Draper (London: T & T Clark, 2003), 5-28.



I en rapport Colenso skrev etter en reise gjennom Natal i 1854 var han i stand til å identifisere to gudsbegrep på zulu, *uNkulunkulu* («den store store») og *uMvelinqangi* («den første til å synes»), og han diskuterer dem med folk han møter på reisen. Han drøfter også begge med Ommund Oftebro, en av Det norske misjonsselskaps første misjonærer i Zululand, og siterer Oftebro på at når zuluene ber, så er det til *uNkulunkulu*: «Oh *umKulunkulu* [sic] – give us bread – give us cows – give us corn.»<sup>20</sup> Også en av zulu-tjenerne til den engelske misjonæren Gardiner (en av de som hadde lært å bruke betegnelsen *uThixo* i Port Elizabeth) brukes som sannhetsvitne for *uNkulunkulu* og imot *uThixo*: «The Zulus first heard about *uTixo* [sic] from Capt. Gardiner; but, before he came, they thought the origin of all things was *umKulunkulu* [sic].»<sup>21</sup> Etter hvert går også Colenso for å velge *uNkulunkulu* som gudsbetegnelse, konsekvent gjennomført i hans oversettelse av Det nye testamente fra 1876. Colenso gir dermed et viktig bidrag til at *uNkulunkulu* i noen grad utkonkurrerer ut andre gudsbetegnelser.

Så skulle man kanskje tro at med Colenso var spørsmålet avgjort og gudsbetegnelsen *uNkulunkulu* står trygt. Og for så vidt gjør den også det; vi ser det senest i den ferske bibeloversettelsen til zulu fra 2020, der en fotnote til 1. Mos. 1,1 ganske enkelt slår fast at: «På hebraisk står det 'Elohim'. Ordet er i flertall, *onkulunkulu*, men her er det oversatt i entall, *uNkulunkulu*.» Likevel kan tanken om alternativer dukke opp, så som når lingvisten Mthikazi R. Masubelele hevder at konsentrasjonen om *uNkulunkulu* har ført til en gudsbetegnelse som er noe fjernet fra sin opprinnelige mening og bruk – der den fungerte som parallell til *uMvelinqangi* – samtidig som låneordet *uThixo* faktisk har festet seg i enkelte grupper.<sup>22</sup>

Det andre eksemplet dreier seg om valg av gudsbetegnelse i en sammenheng der den tradisjonelle gudsbetegnelsen drar med seg kjønnete assosiasjoner som noen innenfor målgruppen kan oppleve problematisk i forhold til bibelsk og kristen tradisjon. Bibeloversettelsen til iraqw (Tanzania) kan illustrere dette problemet. På 1970-tallet ble det tatt et initiativ til å oversette Det nye testamente til iraqw, med den norske misjonæren Frøydis Nordbustad (Norsk Luthersk Misjonssamband) som koordinator. Et problem som raskt oppsto i oversettelsesprosjektet var spørsmålet om Guds grammatikalske og konseptuelle kjønn. Innenfor iraqw-tradisjonen er nemlig skaperguden hunkjønn, mor *Looa*. Oversetterne opplevde dette som et dogmatisk problem og de erstattet den stedegne gudsbetegnelsen *Looa* med låneordet *Mungu*, som

20 John W. Colenso, *Ten Weeks in Natal: A Journal of a First Tour of Visitation Among the Colonists and the Zulu Kafirs of Natal* (Cambridge: Macmillan, 1855), 214-215.

21 John W. Colenso, *Ten Weeks in Natal*, 137.

22 Mthikazi R. Masubelele, «Missionary interventions in Zulu religious practices: The term for the Supreme being» i: *The Bible and its Translations: Colonial and Postcolonial Encounters with the Indigenous* (*Acta Theologica*, Supplementum 12, 2009), 63-78.



er gudsbetegnelsen på kiSwahili, fellesspråket i Tanzania. Da så Det nye testamente ble utgitt på iraqw i 1977 var det følgelig et kiSwahili-ord som ble brukt om Gud.<sup>23</sup>

Utover 1980-tallet viste det seg imidlertid at prester og predikanter likevel fortsatte å omtale Gud som *Looa*. Når de leste teksten, så fulgte de dennes gudsbetegnelse, låneordet *Mungu* fra kiSwahili, men straks de talte fritt valgte mange av dem iraqw-betegnelsen *Looa*. På et folkelig plan spilte spørsmålet om Guds (grammatikalske og konseptuelle) kjønn altså liten rolle. Selv besøkte jeg iraqw-prosjektet i 1995. Da hadde Frøydis Nordbustad blitt kalt ut igjen til Tanzania for å lede oversettelsesarbeidet av Det gamle testamente og hun gav meg en rykende fersk prøveoversettelse av Første mosebok. Fra første kapittel og første vers kunne vi der lese at det var *Looa* som i begynnelsen skapte himmelen og jorden. Slik sto det i prøveoversettelsene fra midten av 1990-tallet og et tiår framover. Men i 2005 var oversettelsen av Det gamle testamente ferdig og de to testamentene skulle settes sammen til én bok. Da grep høyere, kirkelige makter inn. Jesu Kristi far er hankjønn, sa de, og følgelig må *Looa* erstattes av låneordet *Mungu*. Og slik ble det.<sup>24</sup>

Det tredje eksemplet på det å finne en tradisjonell gudsbetegnelse hos målgruppen er egentlig et ikke-eksempel. Det dreier seg om det stikk motsatte, det å forsøksvis bruke en gudsbetegnelse fra bibeltekstene på deres originalspråk. Den hyppigst forekommende gudsbetegnelsen i denne kategorien er en variant av tetragrammet, *JHVH*, som i norske bibler er gjengitt som Herren eller HERREN. En del europeiske bibeloversettelser fra tiden etter renessansen – med dens vektlegging av kilder, så som den hebraiske bibelen – gjengav tetragrammet med den språklige misforståelsen *Jehovah*, og utover det nittende og tjuende århundre forplantet denne løsningen seg til en rekke afrikanske bibeloversettelser. Vi startet jo gjennomgangen på Madagaskar og kan derfor bruke den bibeloversettelse de britiske misjonærene jobbet fram der for to hundre år siden (fra 1820, publisert 1835) som eksempel. Her gjengis tetragrammet konsekvent som *Jehovah*, en betegnelse som har lite potensial for lokal forankring. Det er først i de senere tiårene at gassiske bibeloversettelser har valgt å gjengi tetragrammet med *Tompo*, «Herre». Også den første oversettelsen til zulu valgte å gjengi tetragrammet som *uJehova*. Den før omtalte gassiske katekismen fra 1657 hadde gudsbetegnelsen *Zanahary*, men i andre opplag ble *Zanahary* erstattet av *Javeh*.<sup>25</sup> Og blant flere prosjekter som ville oversette Bibelen til Shona (Zimbabwe) – og dette kommer vi snart tilbake til – var det en katolsk oversettelse fra 1898 som gjengav tetragrammet med

23 Jf. Aloo Mojola, «A 'female' god in East Africa: The problem of translating God's name among the Iraqw of Mbulu, Tanzania» i: *The Bible Translator* 40 (1995), 229-236.

24 Jf. Aloo Mojola, «Bible translation and gender, challenges and opportunities – with specific reference to sub-Saharan Africa» *Verbum et Ecclesia* 39/1, a1820. <https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1820>.

25 Munthe, Rajaonarison og Ranaivosoa, *Catechisme Malgache*, 36.

*Yave*.<sup>26</sup> Gudsbetegnelsen *JHVH* har altså bydd på utfordringer og et ikke ubetydelig antall oversettelser har løst problemet med en translitterasjon av den hebraiske termen.

Men også andre gudsbetegnelser fra bibelteksternes originalspråk kunne brukes. Vi har ovenfor sett at (den unge) Colenso en kort tid brukte betegnelsen *uDio* (av latin *Deus*) i bibeldeler til zulu og tilsvarende forsøk er også gjort andre steder. Kanskje kan vi da også ta med det engelske *God*, selv om engelsk slett ikke er et bibelsk originalspråk, men snarere fordi engelsk er en viktig ingrediens i flere av de blandingsspråk som etter hvert trenger egne bibeloversettelser. Som for eksempel pidginengelsk i Kamerun, der Ruts vakre ord til svigermoren Naomi (Rut 1,16) nevner *God*, men på en annen måte enn i *Queen's English*: «Pleis, wei yu sliip fo nait, A go slip. Yua pipul na ma pipul an yua God na ma God.»<sup>27</sup> Om vi skal gå enda ett skritt – til ekte *King's English*, i form av King James-oversettelsen, så må det være for å inkludere den såkalte Slavebibelen fra 1807.<sup>28</sup> Den er ikke på noen måte en afrikansk oversettelse, snarere et utdrag av tekster fra King James-oversettelsen, «for the use of Negro slaves of the British West-India Islands.» Tekstutvalget har fjernet alt som kunne lede slavene til å tenke at de hadde rettigheter og håp. Fra Andre Mosebok er derfor bare kapittel 19-20 tatt med, altså lite om Dekalogens frigjøringskontekst. Og Filemons brev er for sikkerhets skyld utelatt i sin helhet. Det betyr at den *God* vi møter i Slavebibelen er på slaveeierens side og de afrikanske leserne – eller hørerne – formanet til underkastelse. Også denne bibelutgaven reflekterer et strategisk perspektiv på bibeltekst og bibelbruk, men samtidig tydeliggjør den at strategi ikke er nok, også et etisk perspektiv hører med i denne sammenhengen.

## Etisk perspektiv

Bruken av tradisjonelle gudsbetegnelser inn i bibeloversettelser reiser flere sett av etiske spørsmål. Ett slikt sett går på det generelle kravet til lojalitet til så vel tekst som gammel og aktuell tolkningskontekst, et annet går på erkjennelse av og hensyntagende til at det å ta i bruk tradisjonelle gudsbetegnelser ofte har skjedd i koloniale kontekster med manglende balanse når det gjelder makt.

I bibeloversettelsesfaglig sammenheng er det et økende fokus på etiske spørsmål. På samme måte som bibelvitenskapen har erkjent at all offentlig bibeltolkning er

26 Dora R. Mbuwayesango, «How local divine powers were suppressed: The case of Mwari of the Shona» i: *Postcoloniality, Translation, and the Bible in Africa*, redigert av Musa W. Dube og R.S. Wafula (Eugene: Pickwick, 2017), 115-128, 118.

27 Werner Pieterse og Marceline Yele (red.), *The Book of Ruth: A Translation in English and Pidgin with Clarifying Notes and Articles* (Kumba: Editors, 2005), 35.

28 Joseph Lumkin (red.), *Select Parts of the Holy Bible for the Use of the Negro Slaves of the British West-India Islands* (Blountsville: Fifth Estate Publishers, 2019). Innledning og faksimile av originalutgaven (London: Law & Gilbert, 1807).

en politisk handling som står til ansvar for de konsekvenser tolkningen har,<sup>29</sup> slik erkjenner også en faglig fundert bibeloversettelse at den står til ansvar for de valg som tas. Det kan gå på oversettelsesprosessens styrende ideologi og dag-til-dag-gjennomføring,<sup>30</sup> men det kan også gå på noe så praktisk som markedsføringen av resultatet.<sup>31</sup> Innenfor funksjonalistisk oversettelsesteori snakkes det ofte om lojalitet,<sup>32</sup> gjerne i breddeformat, som Krijn van der Jagt sier det: lojalitet *vis-à-vis* «[...] the original writer, the commissioner of the translation, the translator himself or herself, the prospective readership, and other relevant parties.»<sup>33</sup>

Det første settet av etiske spørsmål går da – som nevnt ovenfor – på lojalitet til akse tekst/kontekst. Her kan vi finne interessante eksempler allerede i den første bibeloversettelsen på afrikansk jord, det vil si den jødiske og førkristne oversettelsen av Det gamle testamente, Septuaginta. Teksten som oversetterne hadde som utgangspunkt var versjoner av de tekster vi kjenner fra Den hebraiske bibelen samt noen tekster som ikke kom med i den hebraiske kanon. Konteksten var den jødiske diasporaen i Egypt på hundre- til tohundredtallet før Kristus. Septuaginta er da ikke minst viktig fordi den viser *at* de hebraiske tekstene faktisk kunne oversettes meningsfullt inn i en hellenistisk språk- og kulturkontekst. Det Lamin Sanneh har understreket så sterkt som et viktig kjennetegn ved Bibelen og kristen tro, deres *translatability* eller oversettbarhet,<sup>34</sup> går tilbake til erfaringene med den nordafrikanske bibeloversettelsen Septuaginta.<sup>35</sup>

- 29 Et vanlig startpunkt å sette for denne erkjennelsen er Elizabeth Schüssler Fiorenzas «Presidential Address» på Annual Meeting of the Society of Biblical Literature i 1987, publisert som «The ethics of biblical interpretation: Decentering biblical scholarship» i: *Journal of Biblical Literature* 107, nr. 1 (1988), 3-17.
- 30 Jf. Steven M. Voth, «Towards an ethic of liberation for Bible translation. Part 1: Ideology» i: *SBL Forum* 6, nr. 2, 2008. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=774>; og Eberhard Werner, «Toward a code of ethics in Bible translation» *Journal of Translation* 10/1 (2014), 15-23.
- 31 Jf. Steven M. Voth, «Towards an ethic of liberation for Bible translation. Part 2: Marketing» i: *SBL Forum*, 6.5, 2008. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=774>.
- 32 Jf. Cristiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (London: Routledge, 1997), 123-128.
- 33 Krijn Van der Jagt, «Ethical concerns and worldview perspectives in Bible translation: An inquiry into the ethics of Bible translation» i: *The Bible Translator* 61, nr. 3 (2010), 101-122, 104.
- 34 Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll: Orbis, 2009).
- 35 Det «afrikanske» ved Septuaginta kan både under- og overdrives. Afrikanske bibelvitere kan ofte – om enn på et retorisk plan – gjøre referanser til Septuaginta og den tidlige kirkes nordafrikanske teologer som forløpere for dagens afrikanske bibelvitenskap, jf. Samuel Abogunrin, «Biblical research in Africa: The task ahead» i: *African Journal of Biblical Studies* 1 (1986), 7-24, 7-8.

Når det gjelder gudsbetegnelsene betyr dette at det hebraiske *'elohim* kunne omtales og tilbes som den greske *theos*, og at tetragrammet *JHVH* – lest som *'adonaj* – på samme måte kunne omtales og tilbes som *kyrios*. Samtidig er det slik at enhver oversettelse betyr både en innskrenkning av tolkningsmulighetene og et potensial for videre tolkning. Når Septuaginta oversetter tetragrammet med *kyrios*, så mister en tekst som 2. Mos. 3,13-15 ordspillet som ligger i den hebraiske tekstens kobling mellom gudsbetegnelsen *Jahve* og verbet *hajah*, «å være»: «jeg er den jeg er» / «jeg er har sendt meg» / «Jahve har sendt meg». Men det Septuaginta mister i oversettelsen tar den igjen i en nytolkning inn mot målgruppens hellenistiske kontekst: «jeg er den som er» / «den som er har sendt meg» / «*kyrios* har sendt meg».<sup>36</sup>

En interessant illustrasjon på spørsmålet om lojalitet til aksentekst/kontekst er Anne Lise Matres analyse av en artikkel av John S. Mbiti om bibeloversettelse. Det var underveis i arbeidet med å oversette Det nye testamente til morsmålet kikamba at Mbiti stoppet opp og reflekterte over noen spørsmål som går på språk, kultur og bibeltolkning.<sup>37</sup> Et sentralt poeng i hans refleksjon er at tekster som historisk sett er blitt tolket på undertrykkende måter må vies spesiell og kritisk oppmerksomhet. Han bruker blant annet Johannes Åpenbaring 2-3, der Kristus beskrives som subjekt for verbet *poimaino*, «styre» eller «gjete» som eksempel. Med de assosiasjoner «styre» gir i en kenyansk kontekst der kolonitiden og de engelske konsentrasjonsleirene på 1950-tallet fremdeles er i levende minne, vil han unngå en oversettelse som «styre» og heller velge «gjete». Mot dette hevder imidlertid Matre at Mbiti vektlegger målgruppens erfaringer for sterkt, på bekostning både av selve teksten og av dens litterære kontekst.<sup>38</sup>

Det andre settet av etiske spørsmål går på erkjennelse av og hensyntagende til at det å ta i bruk tradisjonelle gudsbetegnelser ofte har skjedd i koloniale kontekster med manglende balanse når det gjelder makt.<sup>39</sup> En stereotyp beskrivelse av misjonæren som bibeloversetter – en karikatur som like fullt har noe sant i seg – er misjonæren som forkaster målgruppens religiøse uttrykk, men som så likevel trenger hjelp nettopp derfra til å identifisere et religiøst språk som kan uttrykke kristen tro. Oversettelsens

36 Jf. Jaco Gericke, «Philosophical interpretations of Exodus 3:14: A brief historical overview» *Journal for Semitics* 21 (2012), digital: <https://journals.co.za/doi/pdf/10.10520/EJC123868>.

37 John S. Mbiti, «Challenges of language, culture, and interpretation in translating the Greek New Testament» *Swedish Missiological Themes / Svensk Missionstidskrift* 97, nr. 2 (2009), 141-164.

38 Anne Lise Matre, «To which context is a translator responsible? A response to John S. Mbiti» i: *The Bible Translator* 63 (2012), 197-206.

39 Musa W. Dube, «Christianity and translation in the colonial context» i: *The Routledge Companion to Christianity in Africa*, redigert av Elias K. Bongmba (New York: Routledge, 2015), <https://doi.org/10.4324/9781315890012>

ambivalente forhold til målgruppens kultur kan lett bli systemisk utfordrende når gudsbetegnelsen brukes positivt, mens den kontekst gudsbetegnelsen er del av forkastes.

Her er eksemplene mange. Musa W. Dube har undersøkt noen religiøse termer fra bibeloversettelser og ordbøker til setswana, Botswana.<sup>40</sup> Særlig vektlegger hun bruken av termen *badimo*, et ord som gjerne oversettes med forfedre, også bakenfor tiden, det som John S. Mbiti gjerne refererer til som «de levende døde».<sup>41</sup> Hun drøfter ikke selve gudsbegrepet, men *badimo* er likevel interessant i vår sammenheng som noe av nærkonteksten for gudsbegrepet. *Badimo* er et positivt ladet begrep, og Dube ble derfor svært så overrasket da hun i eldre bibeloversettelser fant at termen er brukt om onde ånder, så som i Matt 15,22 («Datteren min blir hardt plaget av en ond ånd»), eller Matt 8:31 («Og de onde åndene ba ham: 'Om du driver oss ut, så send oss inn i griseflokken'»). Denne oversettelsestradisjonen er også reflektert i flere ordbøker; Dube nevner blant annet et eksempel der setswana=>engelsk oversetter *badimo* med «ond ånd», mens engelsk=>setswana ikke har oppslagsord for «djevel», «satan» eller «demon». Resultatet er at alt som går på negativ åndelighet konsentreres om det som skulle vært en positiv referanse til forfedrene, noe Dube ser som et typisk eksempel på kolonisering av språket.

Et annet eksempel kommer fra Dora Mbuwayesango, som har undersøkt valg av gudsbetegnelse i bibeloversettelser inn mot Shona-folket i Zimbabwe.<sup>42</sup> Her er det nå nokså stor enighet om å bruke den lokale gudsbetegnelsen *Mwari*. Men veien fram til denne enigheten har vært lang og har reflektert Zimbabwes spesielle koloniseringshistorie. Ulike kirker og misjonsorganisasjoner hadde sine egne preferanser både når det gjaldt hvilke kriterier som skulle være avgjørende for valg av gudsbetegnelse og hvilke konklusjoner som da ville gi seg. Argumenter mot *Mwari* har vært at betegnelsen ikke har tydelige assosiasjoner i retning skapelse og dom, eller mangler moralsk orientering.

Som sagt er det i dag nokså stor enighet om *Mwari*. Siden det er mange sosiokulturelle paralleller mellom Shona-folkets tradisjoner og erfaringer og de tilsvarende i det gamle Israel (slik det tegnes i Det gamle testamente) oppleves tekstene som å stå nær livet til leserne. Men her har vi da et problem, sier Mbuwayesango, og i vår sammenheng kan vi se det som et oversettelsesetisk problem. Med kristning og bibeloversettelse har det skjedd en kolonisering av *Mwari*. Shona-folket adopterer de bibelske tradisjonene, og *Mwari* blir Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, han blir den som husker pakten han gjorde med Israels fedre mer enn han husker Shona-folkets fedre. I følge Mbuwayesango er

40 Musa W. Dube, «Consuming a colonial cultural bomb: Translating 'badimo' into 'demons' in Setswana Bible» i: *Postcoloniality, Translation, and the Bible in Africa*, redigert av Musa W. Dube og R.S. Wafula (Eugene: Pickwick, 2017), 3-25.

41 Mbiti, *New Testament Eschatology*, 10.

42 Mbuwayesango, «Local divine powers» 115-128.

Bibelen ikke i stand til å møte Shona-folkets erfaring av kolonisering og det som må til er en frigjøring av *Mwara* fra Bibelens Gud slik at Shona-folkets tradisjoner igjen kan stå på egne bein.

### **Avsluttende refleksjon**

Innledningsvis reiste jeg spørsmålet om på hvilke måter kristningen av afrikanske gudsbetegnelser kan sies å reise strategiske og etiske spørsmål. Gjennom en reise rundt om på det afrikanske kontinent – og Madagaskar – har jeg så forsøkt å gi eksempler til kirkens og teologiens nødvendige drøfting av dette spørsmålet. John S. Mbitis analyser av afrikanske gudsforestillinger kan ikke sies å legitimere – snarere å illustrere – den utbredte afrikanske praksis å bruke lokale gudsbetegnelser inn mot de tilsvarende bibelske og kristne gudsbetegnelsene. Under denne kristningen av lokale gudsbetegnelser ligger et bevisst teologisk perspektiv, erkjennelsen av en konstant spenning mellom kontinuitet og diskontinuitet. Her ligger det da både strategiske og etiske utfordringer. Når det gjelder det strategiske, så går det på refleksjon omkring hva som kan fungere mest mulig tilfredsstillende. Man vil neppe oppleve at en tradisjonell gudsbetegnelse dekker alt, det vil alltid være utfordringer. Men med en tradisjonell gudsbetegnelse på plass så har bibeloversetteren og bibeloversettelsen et sted å begynne. Og når det gjelder det etiske, så går det på selvkritisk refleksjon omkring den maktutøvelse bibeloversetteren og bibeloversettelsen utøver.