

# NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONS- VITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL  
OF MISSIOLOGY

2/2022



VITENSKAPELIG  
HØYSKOLE  
Norwegian School of  
Theology, Religion and Society

<b>Redaktører</b>	Jeppe Bach Nikolajsen, MF vitenskapelig høyskole Kari Storstein Haug, VID vitenskapelige høyskole Hans-Aage Gravaas, sokneprest i Voksen sogn i Oslo
<b>Anmeldelsesredaktør</b>	Jason van Haselen, Fjellhaug Internasjonale Høgskole
<b>Redaksjonsråd</b>	Professor Sverre Bøe, Fjellhaug Internasjonale Høgskole Professor Marion Grau, MF vitenskapelig høyskole Dosent Lars Råmunddal, Ansgar Høgskole Førsteamanuensis Asle Jøssang, NLA Mediehøgskolen Gimlekollen Førsteamanuensis Ellen Vea Rosnes, VID vitenskapelige høyskole Førsteamanuensis Rolf Inge Larsen, Norges Arktiske Universitet Førsteamanuensis Karina Hestad Skeie, Høgskolen på Vestlandet Førsteamanuensis Vebjørn Horsfjord, Høgskolen i Innlandet Seniorrådgiver Beate Fagerli, Den norske kirke Professor Mika Vähäkangas, Åbo Akademi Lektor Jakob Egeris Thorsen, Aarhus Universitet
<b>Layout og sats</b>	Mona Viksaas Larsen, Østfold Trykkeri AS
<b>ISSN</b>	2464-1936
<b>Hjemmeside</b>	<a href="http://www.mf.no/ntm">www.mf.no/ntm</a> <a href="https://journals.mf.no/ntm">https://journals.mf.no/ntm</a>
<b>Adresse</b>	MF vitenskapelig høyskole Postboks 5144 Majorstua NO-0302 Oslo
<b>E-mail</b>	<a href="mailto:ntm@mf.no">ntm@mf.no</a>
<b>Lisens</b>	Open Access under Creative Commons lisens CC BY-ND
<b>Copyright</b>	Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap

### **Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap**

er et vitenskapelig tidsskrift, som publiserer forskningsartikler innenfor det missiologiske fagområdet. Tidsskriftet inneholder også mange bokanmeldelser. Da Egede Instituttet ble grunnlagt i 1946, var en av de første oppgavene for Instituttet å gi ut et norsk misjonsvitenskaplig tidsskrift. I 1947 kom det første nummeret av Norsk Tidsskrift for Misjon. Navnet ble senere endret til Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap. Siden det første nummeret kom ut, har det kommet med fire numre hvert år. Opprinnelig ble tidsskriftet gitt ut av Egede Instituttet, siden av Universitetsforlaget og senere Tapir Akademisk Forlag. Nå er det MF vitenskapelig høyskole som står for produksjonen.

# NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONSVITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL OF MISSIOLOGY

ÅRGANG 76 • NUMMER 2 • 2022

## Leder

«Gud, der ditt namn er kjent, får du  
lovsong, heilt til endane av jorda»  
(Salme 48,11)  
Rolf Kjøde..... 145

## Artikler

Gud på tibetansk  
Om å bruke et upersonlig begrep som  
gudsbetegnelse i bibeloversettelse  
Førsteamanuensis Erik Andvik..... 147

«For ein ukjend Gud»  
Religionsteologiske implikasjonar i arbeidet  
med omsettinga av gudsnamnet til Santali  
Førstelektor Rolf Kjøde ..... 167

“Vi vet noe om *Zanahary*  
som dere ikke vet”  
Kristningen av afrikanske gudsbegrep som  
strategisk og etisk spørsmål.  
Professor Knut Holter..... 189

*Laamdo* som alternativt gudsnavn til  
*Allah* i bibeloversettelsen til Mali-fulani  
Sokneprest Anne Lise Matre og  
Knut Holter ..... 203

Forbudet mot bruk av ordet  
Allah for kristne i Malaysia  
Bakgrunn og fremvekst  
Professor Erik Waaler ..... 217

## Anmeldelser

På vegne af Kristus  
Gordan Valen ..... 234

Christ Among the Nations  
Rolf Kjøde..... 237



# «Gud, der ditt namn er kjent, får du lovsong, heilt til endane av jorda» (Salme 48,11)

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

I mars 2021 blei det kjent at israelske forskarar hadde funne fragment av ein tolvprofetull i det som blir kalla Redselens hole i wadi Nahal Hever i Judea. Funnet har vakt stor merksemd sidan det er det første sikre funnet av så gamle bibelmanuskript på nesten 60 år. Ifølgje GT-forskar Carsten Vang ved Menighetsfakultetet i Danmark er dette ein variant av den såkalla *kaige*-revisjonen av *Septuaginta* (LXX), ei meir tekstnær gresk omsetting av GT frå rundt år 50 f.Kr. (Magasinet TEL 2021/2). *Kaige*-revisjonen omset ikkje GTs eigennamn *JHVH*, men skriv berre namnet inn i den greske omsettinga med paleohebraiske bokstavar. Det som er spesielt med dette siste funnet, er at desse gammal-hebraiske bokstavane blir skrivne i teksta si greske skriveretning, noko som indikerer at dei som har skrivne, ikkje var fortrulege med hebraisk språk. Likevel tar dei ikkje i bruk nokon gresk term for det heilage namnet.

Dette eksempelet illustrerer dilemma ved all omsetting, særleg ved omsetting av berande ord og terminologi. Greske lesarar ville ikkje fange opp innhaldet i ein ladd hebraisk term midt i teksta, men ville kanskje ane at dei stod overfor det heilage. Den same lesaren ville teknisk sett forstå meir om ein omsette med det greske *kyrios*, slik LXX gjer, men ville miste ei tekstleg påminning om ein større og heilag fylde.

Dette nummeret av Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap drøftar ulike sider ved omsetting av dei meir generiske nemningane *elohim* og *theos*, som på norsk er blitt til «Gud». Spørsmålet blir sett frå ulike vinklar historisk og aktuelt, geografisk og politisk, språkvitskapleg og religionsteologisk. Forfattarane og ei tilsvarende gruppe med fagfellar frå ulike forskingsinstitusjonar var samla våren 2022 til eit symposium med ein første presentasjon av manus og responsar til desse.

Lingvist, bibelomsettar og førsteamanuensis ved NLA Høgskolen, Erik Andvik, skriv om bruken av eit upersonleg omgrep for Gud i ein buddhistisk kontekst og om korleis slike omgrep over tid går gjennom eit semantisk skifte ved nye bruksområde. Missiolog og førstelektor ved NLA Høgskolen, Rolf Kjøde, ser på omsetting av «Gud» til santali på slutten av 1800-talet, og drøftar nokre religionsteologiske implikasjonar i

forlenginga av dette. GT-forskar og professor i lærarutdanninga ved NLA Høgskolen, Knut Holter, skriv om bruken av namn på høgguden i afrikanske kulturar med vekt på strategiske og etiske spørsmål knytt «kristning» av desse omgrepa i bibelomsetting. Bibelomsettar og sokneprest Anne Lise Matre adresserer spørsmålet om bruken av *Allah* i muslimsk kontekst ved å drøfte kvifor NT på Mali-fulani valde dette vekk og gjekk for ei før-islamsk løysing. NT-professor Erik Waaler ved NLA Høgskolen tar for seg ein svært aktuell konflikt der politisk bruk av islam i Malaysia har ført til forbod mot at andre enn muslimar får nytte *Allah* i sine heilage skrifter.

To interessante bøker ligg til melding i dette nummeret. Gordon Valen ved Ansgar høyskole melder Sverre Bøe si nye bok om misjonsteologien i Bibelen, *På vegne av Kristus*, og Rolf Kjøde har sett nærare på ei bok om transformerande misjon frå fire pinsekarismatiske missiologar i USA, *Christ among the Nations*.

Ha ei riktig god leseoppleving!

# Gud på tibetansk

## Om å bruke et upersonlig begrep som gudsbetegnelse i bibeloversettelse

Erik Andvik

Førsteamanuensis ved NLA Høgskolen

erik.andvik@nla.no

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

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

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

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

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

## Introduksjon

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

akseptert uten spørsmål av alle troende.<sup>7</sup> Denne artikkelen vil undersøke følgende spørsmål:

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

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

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

## Begrepet *dkon mchog*

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

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

8 Matthew Howard, «Dkon Mchog in the biblical Context: A Historic Sketch of the Term Dkon Mchog (དཀོན་མཆོག) in the context of the Tibetan Bible». [https://www.academia.edu/40464903/dkon\\_mchog\\_in\\_the\\_biblical\\_context\\_A\\_historic\\_sketch\\_of\\_the\\_term\\_dkon\\_mchog\\_in\\_the\\_context\\_of\\_the\\_Tibetan\\_Bible](https://www.academia.edu/40464903/dkon_mchog_in_the_biblical_context_A_historic_sketch_of_the_term_dkon_mchog_in_the_context_of_the_Tibetan_Bible).

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

Jesuitter og kapusinere som kom til Tibet som misjonærer på slutten av 1600-tallet, opplevde at tibetansk buddhisme hadde mange overfladiske likheter med kristendommen. Misjonærene kan ha vært påvirket av en generell positiv holdning til ikke-kristne religioner som preget Europa på den tiden.<sup>11</sup> Under renessansen hadde fornyelsen av lærdom fra antikken ført til at man i større grad verdsatte ikke-kristne religioner, og i noen tilfeller tenke man at disse kunne bidra med innsikter i de kristne mysteriene.<sup>12</sup> Kristendommen hadde først kommet til Kina med tilhørere av den nestorianske kirke, som oppsto i det 2. århundre og ble erklært for heretikere av konsilet i Ephesus i 431. Disse kom til Kina som handelsmenn i 578, etterfulgt av misjonærer i 635.<sup>13</sup> Nestorianerne la ned et betydelig arbeid med å tilpasse det kristne budskapet til den buddhistiske konteksten. Alle spor av kristendom var forsvunnet fra mesteparten av Kina da jesuittene kom til det vestlige Tibet i 1624,<sup>14</sup> men det var kjent for jesuittene at det i antikken hadde vært kristne misjonærer ikke langt fra grensen til Tibet.<sup>15</sup> Grunnleggeren av Jesuitt-misjonen pater Antonio de Andrade, kunne derfor skrive at selv om tibetanerne ikke var kristne, så kunne det se ut som de hadde vært det på et tidspunkt. Andrade så på tibetansk buddhisme som en hedensk-kristen blanding og skrev utførlig om parallellene han så mellom tibetansk buddhisme og kristen tro og praksis.<sup>16</sup> Tibetanerne trodde endatil på treenigheten, som de kalte for *dkon mchog gsum*. Etter Andrades oppfatning forsto tibetanerne at de tre juvelene i den buddhistiske treenigheten sammen pekte på Gud, men de hadde en feil forståelse av de ulike elementene i denne treenigheten. I flere brev sendt hjem til lederen for ordenen, beskrev pater Andrade debatter han var engasjert i mellom buddhistene og

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

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

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

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

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

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

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

16 Desideri, *Mission to Tibet*, 198.

katolikkene om forståelsen av treenigheten der han hadde prøvd å overbevise dem om dette.<sup>17</sup>

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

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

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

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

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

20 Desideri, *Mission to Tibet*, 1118.

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

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

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

21 Michael J. Sweet, *Mission Impossible: Eighteenth-Century Capuchin and Jesuit Plans to Christianize Tibet*. Foredrag for «12th Seminar of the International Association for Tibetan Studies», Vancouver BC, Aug. 16, 2010: 8-9. Hentet fra: [https://www.academia.edu/2325606/Mission\\_Impossible\\_Eighteenth\\_Century\\_Capuchin\\_and\\_Jesuit\\_Plans\\_to\\_Christianize\\_Tibet](https://www.academia.edu/2325606/Mission_Impossible_Eighteenth_Century_Capuchin_and_Jesuit_Plans_to_Christianize_Tibet)

22 Sweet, *Mission Impossible*, 2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Semantisk skifte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



### Metonymi

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

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

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

42 Löbner, *Understanding Semantics*, 52.

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

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

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

46 Lyons, *Semantics*, 584.

### *Metafor*

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

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

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

### **Det monoteistiske gudsbegrepet**

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

47 Löbner, *Understanding Semantics*, 52.

48 Bybee, *Language Change*, 203.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

58 Mascall, *He Who Is*, 6.

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

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

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

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

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

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

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

62 Mascall, *He Who Is*, 9.

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

64 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 4, 2. [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas\\_Aquinas/Summa\\_Theologiae/Part\\_I/Q4#q4a2arg1](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_I/Q4#q4a2arg1)

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

66 Mascall, *He Who Is*, 13.

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

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

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

### Semantisk skifte og det monoteistiske gudsbegrepet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

78 Campbell, *Historical Linguistics*, 233.

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

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



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

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

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

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

81 Stephen F. Roberts, *Atheist Ramblings*, [https://freelink.wildlink.com/thoughts/issue11.htm#my\\_quote](https://freelink.wildlink.com/thoughts/issue11.htm#my_quote).

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

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

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

85 McCabe, *God Still Matters*, 37.

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

## Konklusjon

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

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

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

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

# «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 (אֱלֹהִים/ 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 misjonærane, 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 leggst 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 misjonærane 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 misjonærane 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; tilknyttinga til den gamle santaltradisjonen som eit skjær av guddommeleg openbering, 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 religiøsitet 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 kommunikativ 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 erkjenning, 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 gudserkjenning.

### *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 vreide mot avgudsdyrkinga i GT (t.d.. Jes 65,3). Når han konstaterer at dei er «svært religiøse» (v.22), ber bruken av adjektivet *deisidaimon* (*δεισιδαίμων*) 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 vreiden 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. Sånn 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 gudsopenbering 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 synsmåtene 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.





# «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 bekrefte 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 akseu 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 gudsbetegnelse. 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.

# *Laamdo* som alternativ gudsbetegnelse til Allah i bibeloversettelsen til Mali-fulani

Anne Lise Matre, bibeloversetter og sokneprest  
annelisem@nms.no

Knut Holter, professor ved NLA Høgskolen  
knut.holter@nla.no

Sammendrag: Med et eksempel hentet fra oversettelsen av Det nye testamente til Mali-fulani (publisert i 2005), drøfter artikkelen spørsmålet om valg av gudsbetegnelse. Fulaniene er i all hovedsak muslimer og i de fleste tilfeller der Bibelen oversettes inn mot muslimskdominerte sammenhenger, velger oversetterne den arabiske gudsbetegnelsen *Allah*. Oversetterteamet som fra 1980-tallet og fremover oversatte Det nye testamentet til Mali-fulani og som nå arbeider videre med oversettelse av Det gamle testamentet, har imidlertid valgt en annen løsning, den før-islamske gudsbetegnelsen *Laamdo* som betyr «han som regjerer». Dette er en betegnelse som også brukes innenfor islam, da som et av *Allahs* mange navn. Erfaringene når det gjelder Det nye testamentet er at brukerne identifiserer *Allah* og *Laamdo*. Etter hvert som en ferdigstilling av Det gamle testamentet nærmer seg og en hel Bibel skal settes sammen, kommer spørsmålet om valg av gudsbetegnelse opp igjen, og oversetterteamet setter det derfor nå på dagsorden. I favør av å velge *Allah* som gudsbetegnelse drøftes det at det dreier seg om en kristen, før-islamsk gudsbetegnelse og at det vil lette samarbeidet mellom Mali-fulani kristne og kristne fra andre sammenhenger som også benytter gudsbetegnelsen *Allah*. I favør av å velge *Laamdo* drøftes verdien av en gudsbetegnelse på morsmålet og muligheten for tydeligere avstand til islamsk teologi.

Nøkkelord: Allah, bibeloversettelse, Fulani, *Laamdo*, Mali.

Abstract: With an example taken from the translation of the New Testament into Mali-Fulani (published in 2005), the article discusses the question of choosing an appropriate designation of God. The Fulani people is predominantly Muslim and in most of the cases where the Bible is translated into predominantly Muslim contexts, the translators choose the Arabic designation *Allah*. However, the translation team that translated the New Testament into Mali-Fulani from the 1980s and onwards

– and is now translating the Old Testament – has chosen another solution, the pre-Islamic divine name *Laamdo* which means “the one who rules”. This is a name that is also used in Islam as one of Allah’s many names. The Mali-Fulani experience with the New Testament is that users identify *Laamdo* with *Allah*. As the completion of the Old Testament is coming near and an entire Bible is to be put together, the question of choosing a designation for God comes up again. The translation team, therefore, puts it on the agenda. In favor of choosing *Allah* as the designation of God, it is noticed that *Allah* is a Christian, pre-Islamic designation of God and that it will facilitate cooperation between Mali-Fulani Christians and Christians from other contexts who also use *Allah* as their designation for God. In favor of choosing *Laamdo*, the value of a designation for God attested in the mother tongue is noticed, and the possibility of a clearer distance to Islamic theology is also discussed.

Keywords: Allah, Bible translation, Fulani, *Laamdo*, Mali.

Et av de første spørsmålene et bibeloversetterteam må ta stilling til, er hvilken gudsbetegnelse den planlagte oversettelsen skal bruke. I områder der islam er dominerende, har det vært vanlig å bruke det arabiske *Allah*. Blant fulani-folket i Mali er islam definitivt den dominerende religionen, men oversettelsen av Det nye testamentet til Mali-fulani (utgitt i 2005) har likevel valgt fulani-ordet *Laamdo* – som betyr «han som regjerer» – som gudsbetegnelse. Hvorfor det? Var det rimelig å gjøre dette valget da oversettelsesprosjektet startet for 35 år siden, og er det rimelig å fastholde det i dag?<sup>1</sup>

## Innledning

Pennda er en kristen fulani som kan mye av Det nye testamentet utenat. Anne Lise intervjuet henne i 2021 og noe av intervjuet gikk slik:

- Anne Lise: Snakker Det nye testamentet om *Allah*?
- Pennda: Ja, Det nye testamentet er jo *Allahs* bok!

1 Artikkelen bygger på førsteforfatter Anne Lise Maters egen erfaring som bibeloversetter. Oslo: Lunde forlag, 2013. Som del av arbeidet med denne artikkelen gjorde Matre i 2021 og 2022 intervjuer med noen av morsmåloversetterne samt noen av brukerne av oversettelsen av Det nye testamentet som ble utgitt i 2005. Dette intervjuarbeidet blir det referert til gjennom artikkelen og mens morsmåloversetterne er nevnt ved fullt navn er to brukere anonymisert (Pennda og Samba). Det arbeides fremdeles med oversettelse av Det gamle testamentet. Prosjektet med å oversette Bibelen til Mali-fulani har siden oppstarten i 1987 vært en viktig del av Det norske misjonsselskaps arbeid blant fulanierne i Mali. Fra NMS’ side har misjonærene Torunn Lunde, Anne Lise Matre og Ketil Vestbøstad arbeidet med denne bibeloversettelsen. Morsmåloversettere har vært Amadou Cissé, Abdoulaye Bah, Issa Diallo og Moussa Sankaré.



- Anne Lise: Men er navnet *Allah* nevnt i Det nye testamentet?
- Pennda: Selvfølgelig er det det! Det nye testamentet er jo *Allahs* bok.
- Anne Lise: Men er det ikke slik at Det nye testamentet bruker *Laamdo* som navn på Gud?
- Pennda: Jo, det stemmer, Det nye testamentet bruker mest *Laamdo*. Men *Laamdo* og *Allah* er jo den samme.
- Anne Lise: Men navnet *Allah* er faktisk ikke nevnt i Det nye testamentet i det hele tatt.
- Pennda: Det har jeg aldri tenkt på.

Da bibeloversetterteamet som jobbet med oversettelse av Det nye testamente til Mali-fulani på slutten av 1980-tallet valgte å bruke *Laamdo* som gudsbetegnelse, var dette en annen løsning enn den andre bibeloversettelser i Mali og Nord- og Vest-Afrika hadde valgt, da disse i all hovedsak brukte gudsbetegnelsen *Allah*. Valget reiser en rekke spørsmål. Dels inn mot andre bibeloversettelser: Burde oversetterne til Mali-fulani valgt *Allah* av økumeniske grunner? Dels inn mot islam: Burde de ha valgt *Allah* for å lette dialogen mellom kristne og muslimer? Og dels inn mot målgruppen: Når til og med kristne fulanier som har lest Det nye testamentet i 15 år, tenker at det egentlig er gudsbetegnelsen *Allah* som blir brukt, da kunne vel bibeloversetterteamet – i hvert fall sånn i etterpåklokskapens lys – likevel ha valgt å bruke *Allah*?

Det er slike spørsmål som ligger bak denne artikkelen. Den vil ha følgende inngang til temaet: Først en kort presentasjon av målgruppen, Mali-fulaniene. Derneft en drøfting av gudsbetegnelsen *Allah*, både historisk og blant fulaniene. Så en drøfting av det valg av gudsbetegnelse oversetterteamet i Mali gjorde på slutten av 1980-tallet og av den tenkning som preget arbeidet fram til publisering av Det nye testamentet i 2005. Så en drøfting av situasjonen etter 2005, med vekt på radikaliseringsen av islam i Mali og med det teologiske kjernepunktet «Guds sønn» som eksempel. Til slutt en refleksjon om hvorvidt valget av *Laamdo* som gudsbetegnelse bør opprettholdes inn mot ferdigstillingen av oversettelsen av Det gamle testamente med publisering av hele Bibelen.

### Målgruppen: Mali-fulaniene

Fulaniene er et halvnomadefolk spredt utover hele Vest-Afrika. Antallet fulanier anslås til drøyt 40 millioner, hvorav 1,8 millioner bor i Mali.<sup>2</sup> Tradisjonelt følger fulanien kyrne sine. Der det er gress og vann for kyrne, slår også fulaniene seg ned, mens de tidligere fulanislavene er bofaste og driver med jordbruk hjemme i landsbyen.<sup>3</sup> I regn-

2 Jf. nettstedet *People Groups Resources, People cluster: Fulani/Fulbe*, <https://joshuaproject.net/clusters/173>.

3 Jf. Mirjam de Bruijn og Han van Dijk, «Changing Fulani-society and social security» i: *Law as a Resource in Agrarian Struggles*, redigert av Franz von Benda-Beckmann og Menno van der Melde (Wageningen: Agricultural University, 1992), 45-60.

tida oppholder også gjeter-fulaniene seg i nærheten av landsbyen, derfor skjer de fleste sosiale hendelser på denne tida, så som bryllup og avgjørelser som angår landsbyen.<sup>4</sup> Forskjellige folkeslag bor side om side i Mali: Bozofolket driver med fiske, bambara- og dogonfolket driver med jordbruk, fulanier og tuareger har dyr. Fordeling av ressurser er et stadig tilbakevendende problem for samhandlingen mellom folkegruppene og fører jevnlig til konflikter, ofte av voldelig art. Særlig skjer dette i jordbruk og dyrehold der det kjempes om den samme jorda og det samme vannet.

De aller fleste fulanier er muslimer, og dette i en slik utstrekning at mange fulanier tenker at det ikke går an å være fulani uten å være muslim. Fra et historisk perspektiv regnes fulanien Sekou Amadou som den som har bidratt mest til den sterke koplingen mellom etnisitet og religion. Sekou Amadou grunnla en islamsk teokratisk fulanistat i 1818 i byen Hamdallaye i Moptiregionen i Mali.<sup>5</sup> Her var det forbudt med alkohol, tobakk og musikk, og velferden for de svake i samfunnet, som enker og farløse, var god. Teokratiet varte fram til 1853. I dag regner fulaniene Sekou Amadous rike som folkets storhetstid. Hamdallaye ligger i ruiner, men er et pilegrimsmål for fulanier.

Til tross for at fulaniene i Mali har en teokratisk storhetstid å se tilbake på, var det ikke en ortodoks, men mer en folkelig form for islam som rådet grunnen i kolonitida og årene etterpå. Koranlærere underviste riktignok i normativ islam, men samtidig produserte de amuletter til hjelp mot sykdommer og onde ånder.<sup>6</sup> Etter frigjøringen fra Frankrike i 1960 forsto Mali seg selv som en ikke-religiøs stat (*état laïque*),<sup>7</sup> og på 1990-tallet ble Mali av den vestlige verden sett på som den staten i Afrika hvor demokratiet var kommet lengst.

### **Allah som gudsbetegnelse i bibeloversettelse**

Både det greske navnet på Gud i Det nye testamentet, *theos*, og det hebraiske *elohim* i Det gamle testamentet er fellesnavn, ikke egennavn. Ordene brukes dels generelt om guder og dels som betegnelse på den høyeste guddom, den som blir tilbedt. Gudsbetegnelse i Bibelen er dermed ikke bare oversettbare, det er helt nødvendig å oversette dem. Kenneth J. Thomas, konsulent for De forente bibelselskaper (UBS), sier at heller ikke det arabiske *allâh* er et egennavn. Han mener derfor at i muslimske

4 Klassiske verk som beskriver fulanienes liv og sosiale struktur er Marguerite Dupire: *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée* (Paris: Plon, 1970) og Henri Bocquene: *Moi, un Mbororo: Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Camérout* (Paris: Karthala, 1987).

5 Amadou Hampâté Bâ og Jacques Daget: *L'empire peul du Macina, 1818-1853* (Paris: Institut Français d'Afrique Noire, Centre du Soudan, 1955).

6 Jan Opsal, *Islam: Lydighetens vei* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 205.

7 Alex Thurston, «Towards an 'Islamic Republic of Mali?» i: *The Fletcher Forum of World Affairs* 37, nr. 2 (2013), 45-66, 47-48.

miljøer bør de bibelske *theos/elohim* oversettes med *Allah*.<sup>8</sup> Han viser til at araberne brukte *Allah* i preislamsk tid om sin høyeste guddom og at arabisktalende kristne på samme tid brukte *Allah* som sin gudsbetegnelse. Også i de første århundrene av islams historie brukte arabisktalende jøder, kristne og muslimer *Allah* om så vel den jødiske og kristne Gud som om Koranens Gud, og i dag bruker arabisktalende kristne *Allah* som sin gudsbetegnelse. En positiv konsekvens av dette, mener Thomas, er at felles gudsbetegnelse vil ha et potensial for å bygge bro mellom kristne og muslimer.<sup>9</sup>

Ikke alle er enige med Thomas. I noen ortodokse, muslimske miljøer blir *Allahs* navn sett på som eggenavn: Det er evig, ikke skapt. Evig og uskapt er karakteristikk som i islam ellers knyttes til Koranens *Allah* og ham alene. De ortodokse argumenterer blant annet med at Koranen aldri bruker navnet *allåh* til å beskrive andre guder. Andre mener at når *Allah* står alene, er det eggenavn, men når navnet modifiseres ved hjelp av et etterhengt eiendomspronomen (så som «vår *Allah*») er det ikke lenger et eggenavn.<sup>10</sup>

Dersom *Allah* er eggenavn, kan navnet ikke betegne andre enn Allah slik han framstår i Koranen. I Malaysia har det vært mye diskusjon omkring *Allah* i bibeloversettelse. I flere hundre år har den katolske kirke brukt *Allah* som gudsbetegnelse. Men på begynnelsen av 2000-tallet hevdet muslimer at *Allah* kun er muslimenes navn på Gud, altså eggenavn. Saken gikk til domstolene og i 2014, etter at hundrevis av bibler var ødelagt av muslimske autoriteter, mistet kristne retten til å bruke *Allah* som navn på den kristne Gud.<sup>11</sup>

I Vest-Afrika har man ikke hatt denne typen problemer. Selv om noen av bibeloversettelsesprosjektene finner sted i områder med svært høyt konfliktnivå mellom kristne og muslimer, har ikke oversetterteam i Vest-Afrika opplevd at muslimer stiller seg kritiske til at kristne bruker *Allah* som gudsbetegnelse. Tvert om har muslimene tradisjonelt tatt det for gitt at kristne tilber den ene sanne Gud. Det de ikke kan godta, er at kristne også tilber Jesus. Derimot fins det i disse områdene store grupperinger blant kristne som ønsker å kutte all forbindelse til islam, også den felles gudsbetegnelsen. Et eksempel er et pågående revisjonsprosjekt av bibeloversettelsen til hausa i Nigeria. Hovedhensikten med prosjektet er å erstatte *Allah* med et begrep på hausa.

8 Kenneth J. Thomas: «Allah in translations of the Bible» i: *International Journal of Frontier Missions* 23 nr. 4 (2006), 171-174.

9 Thomas, «Allah in translations of the Bible», 172-174.

10 Mike Tisdell: «Heartbroken over what is happening in Bible Translation. Part 1: Al Kalima and the WEA» i: *Journal of Biblical Missiology*, publisert 8. mai 2017, <https://biblicalmissiology.org/2017/05/08/heartbroken-over-what-is-happening-in-bible-translation-part-1-al-kalima-and-the-wea/>

11 Jf. Anonym forfatter: «Malaysia's highest court backs a ban on Allah in Christian bibles» i: *The Guardian*, publisert 23. juni 2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/jun/23/malaysia-highest-court-allah-bible-ban>. Se også Erik Waalers artikkel i dette nummeret av Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap.

Spørsmålet om *Allah* er fellesnavn eller egennavn er knyttet til det store spørsmålet om Koranens Allah er den samme som Bibelens Gud. Dersom målgruppa for en bibeloversettelse tenker at *Allah* er et egennavn og at Allah ikke er den samme som Bibelens Gud, blir det problematisk å bruke *Allah* i bibeloversettelse. For Bibelen taler ikke om Koranens Allah, Bibelen taler om den kristne Gud, og han må da nødvendigvis få et annet navn enn *Allah*.

Dersom *Allah* derimot ikke oppfattes som et egennavn, kan *Allah* brukes som gudsbetegnelse i Bibelen, enten man ser på Koranens Allah og Bibelens Gud som samme Gud eller som to atskilte guder. De aller fleste bibeloversettelsesprosjekter til fulani i Vest-Afrika har *Allah* som gudsbetegnelse, uten at teamene nødvendigvis er enige om hvorvidt Koranens Allah og Bibelens Gud er den samme.

Bibeloversettelsesprosjektet i Mali er bare ett av totalt åtte oversettelsesprosjekter til forskjellige fulanidialekter. De åtte teamene har samarbeidet tett gjennom mange år. På slutten av 1980-tallet, da arbeidet startet med en bibeloversettelse til Mali-fulani, var flere kirker og misjonsorganisasjoner involvert i oversettelsesarbeid til fulani i Benin, Nigeria, Niger, Mali, Burkina Faso, Guinea og Senegal. I tillegg fantes det allerede en bibeloversettelse til fulani i Kamerun.

Siden fulani-dialektene er såpass distinkte, var det ingen som problematiserte antallet bibeloversettelsesprosjekter. Men man fryktet at bibeloversettelsene ville bli svært forskjellige og at dette ville gi muslimer grunnlag for å kritisere bibeloversettelse generelt og bibeloversettelse til fulani spesielt. I 1991 ble derfor *Fulfulde Harmonisation Project* (FHP) etablert som et samarbeid mellom de ulike bibeloversetterteamene. Tanken var at bibeloversettelsene til fulani skulle være mest mulig enhetlige når det gjelder sentrale uttrykk og eksegetiske valg. Fra 1991 til 2022 har derfor bibeloversetterteam som jobber inn mot fulani kommet sammen til en årlig konferanse. Den første tida var bestrebelsen på å harmonisere oversettelsene sterk. Men det viste seg svært krevende å etablere fullt ut harmoniserte oversettelser inn mot grupper som har utviklet forskjellige kulturer og fått påvirkning fra helt forskjellige språk. Etter hvert ble derfor denne tanken svakere, og samlingene i FHP ble brukt til kurs, utveksling og gjensidig støtte. De fleste oversettelsesprosjektene er nå i avslutningsfasen, derfor ble FHP vedtatt oppløst i juni 2022.

Alle fulani-oversettelsene i Vest-Afrika utenom Mali har valgt å bruke *Allah* som gudsbetegnelse. Spørsmålet om valg av gudsbetegnelse har derfor ikke overraskende kommet opp nokså jevnlig på FHP-konferansene, og følgende argumenter har gjerne vært brukt for valget av *Allah*:

- *Allah* er språklig beslektet med det hebraiske *elohim*.
- *Allah* har vært brukt av arabiske kristne til alle tider og er opprinnelig en kristen gudsbetegnelse.
- Det er muslimene som har lånt gudsbetegnelsen *Allah* av de kristne, ikke omvendt.
- De fleste andre bibeloversettelser i området har valgt *Allah* som gudsbetegnelse.

- I fulanienes bevissthet er *Allah* én, han er skaper av himmel og jord. Å bruke et annet navn på den kristne Gud enn *Allah* vil være å legge til rette for polyteisme.
- *Allah* en akseptabel gudsbetegnelse også om man ikke tenker at Bibelens Gud og Koranens Allah som den samme, så lenge *Allah* oppfattes som fellesnavn, ikke egnenavn.

Siden bestrebelsene på en harmonisert oversettelse i lang tid var svært sterke innen FHP-samarbeidet, skulle man tro at en felles gudsbetegnelse var det minste man kunne forvente. Likevel har altså Mali-oversettelsen valgt en annen gudsbetegnelse enn de andre teamene i sin oversettelse av Det nye testamentet.

### **Valget av gudsbetegnelse – fram til publisering av Det nye testamente på Mali-fulani i 2005**

Norsk misjon kom til Mali på begynnelsen av 1980-tallet.<sup>12</sup> Dette var en forholdsvis fredelig periode der interessen for å lære om andre land og religioner var stor blant malierne. Utenlandske organisasjoner var velsette etter at maliere hadde fått mat fra dem under de store tørkekatastrofene på 1970-tallet og 80-tallet. Det var derfor til et vennlig religiøst klima de norske misjonærene kom og begynte å oversette Bibelen til fulani.

Oversettelsen av Bibelen til Mali-fulani har vært og er fremdeles et samarbeidsprosjekt mellom Det norske misjonsselskap og Société internationale de linguistique (SIL) som er søsterorganisasjonen til Wycliffe Bible Translators. NMS-misjonæren som satte i gang prosjektet i 1987, var Torunn Lunde. Hun hadde vært misjonær i Kamerun før hun kom til Mali og var godt kjent med fulani-oversettelsen der og dennes bruk av *Allah* som gudsbetegnelse. Slik sett ville det være naturlig om også oversettelsen til Mali-fulani brukte *Allah*.

Imidlertid var et av Lundes aller viktigste prinsipp at det ikke var hun som skulle gjøre de store valgene for oversettelsen, det skulle fulaniene i Mali gjøre selv. Fulanien Amadou Cissé var Lundes primære fulani-medarbeider. Han var pensjonert lærer, en from muslim med en sterk etnisk identitet og pietet overfor fulani språk og kultur. Argumentasjonen hans omkring gudsbetegnelse var omtrent slik: Før islam kom til

12 De første misjonærene fra Santalmisjonen kom til landet i 1981 og etablerte seg i Bamako og i Kayes-regionen vest i landet. Bibeloversettelse har vært en strategisk del av deres arbeid og nå i 2022 er oversettelsen av Bibelen til kasonké ferdig og oversettelsen av Det nye testamente til malinké nærmer seg slutten. Det norske misjonsselskap har hele tiden hatt fulaniene som målgruppe for sitt arbeid, som en videreføring av arbeid blant fulaniene i Kamerun. Misjonsselskapets første misjonærene kom til Mali i 1986 og etablerte seg i Mopti-regionen i nord-øst, jf. Ingvald A. Frøyen, «Mali» i: *I tro og tjeneste: Det norske misjonsselskap 1842-1992*, redigert av Torstein Jørgensen (Stavanger: Misjonshøgskolen, 1992), 159-175.

Mali, fantes det allerede guder blant fulaniene. Navnet på den største og viktigste var *Laamdo*, et navn som betyr «han som regjerer». Da fulaniene ble muslimer, begynte de å bruke *Laamdo* til å betegne *Allah*. I islam har *Allah* allerede mange navn, så det var naturlig for fulaniene å bruke et navn på deres eget språk i tillegg til disse andre navnene. Siden *Laamdo* er fulani, og siden *Laamdo* har røtter enda lenger tilbake i tid enn islam i Mali, mente Cissé at i en hellig bok eldre enn Koranen er *Laamdo* det beste navnet.

En kan spørre seg om Cissé også hadde et annet anliggende. Ønsket han å holde kristendommen atskilt fra islam? Dette kan i så fall neppe ha vært et sentralt anliggende. Det religiøse klimaet i Mali på denne tida var veldig vennlig innstilt overfor kristendommen. Koranlærere ba kristne misjonærer om undervisning i *linjiila*, evangeliet, og inviterte dem til å komme og be i moskeen. De forsto Bibelens Gud som den samme som Koranens Allah og så en verdi i at kristne og muslimer var ett bokens folk, annerledes enn animistene. Riktignok kunne kristne bli direkte oppfordret til å la være å snakke om Jesus som Guds sønn, noe vi kommer tilbake til. Men Cissé sitt sentrale anliggende ser ikke ut til å ha vært å holde kristendommen atskilt fra islam, snarere har det vært å holde kristendommen tett til fulanikulturen ved å bruke et fulani-navn på Gud.

Senere har andre eksegeter og oversettere kommet med i teamet, og valget av gudsbetegnelse har vært oppe til diskusjon flere ganger. Det har aldri vært sterke motforestillinger mot å bruke *Allah* i bibeloversettelsen, tvert om har enkelte teammedlemmer ønsket å bruke *Allah* i stedet for *Laamdo*. Det samme har noen av oversettelseskonsulentene foreslått.

Vi har ovenfor nevnt at valg av gudsbetegnelse har vært en gjenganger på FHP-konferansene. På disse konferansene har også spørsmålet om hvorvidt *Laamdo* ville vært en mulig gudsbetegnelse i de andre fulani-oversettelsene i Vest-Afrika vært drøftet. Men svaret har vært negativt. I Senegal vest for Mali betyr *Laamdo* kort og godt «konge», noe som ikke passer som navn på Gud. Også øst for Mali har man det avledede *laamiido* som betyr «konge», mens navnet *Laamdo* ikke fins i det hele tatt. Eneste mulighet for en felles gudsbetegnelse vil altså være at Mali-teamet går over til å bruke *Allah* som gudsbetegnelse.

Det har imidlertid aldri vært lagt noe press på oversetterteamet i Mali fra de andre teamene. Tvert om er det blitt sagt at så lenge *Laamdo* blir oppfattet som den ene sanne Gud, skaper av himmel og jord, er det en god gudsbetegnelse i bibeloversettelse. *Laamdo* har den fordelen at det er et fulani-ord, noe fulanier setter stor pris på. At det i tillegg stadig blir brukt av fulani-muslimer som ett av Allahs mange navn, er også blitt nevnt som en styrke. Dermed er *Laamdo* blitt stående som gudsbetegnelse i oversettelsen til Mali-fulani. Det nye testamentet har nå vært i omløp i mer enn 15 år og bare én eneste gang er *Allah* gjenkjennbart, nemlig i Romerbrevet 1,20 der det står *allankaaku*, «guddommelighet».

Selv om Det nye testamentet på Mali-fulani altså ikke bruker navnet *Allah*, bruker kristne fulanier i dag både *Laamdô* og *Allah* når de snakker om Gud. Navnet *Allah* forekommer også i mange kristne sanger, kanskje fordi disse sangene ofte er brakt til Mali av misjonærer fra land i Vest-Afrika hvor gudsbetegnelsen er *Allah*.

Den kristne fulanikvinnen Pennda ble nevnt i innledningen, hun som identifiserer *Laamdô* så sterkt med *Allah* at hun egentlig ikke hører forskjell. Men når hun tenker seg om, sier hun at *Allah* brukes mest av både kristne og muslimer i faste uttrykk som «Jeg sverger ved Gud» eller «Gud vet at ...», men at det er *Laamdô* som brukes mest i trosspråket og i forkynnelsen – både hos kristne og muslimer. Samba, en annen kristen fulani, sier i et intervju i 2021 at de kristne fulaniene i Mali bruker mest *Laamdô* som gudsbetegnelse. *Laamdô* er fulani, sier han, og fulaniene liker at Gud har et navn på deres eget språk, de liker at bibeloversettelsen til fulani bruker *Laamdô*. Men ofte hører man også *Allah* brukt, ikke bare i faste uttrykk som «hvis Gud vil» eller «må Gud velsigne deg», men i den kristne forkynnelsen av Bibelens Gud. Samba konkluderer med at det virker som om fulaniene ikke tenker over hvilket navn de bruker, *Allah* eller *Laamdô*, de er bare to navn på samme Gud. Men, sier han, muslimene sier nok oftest *Allah*, påvirket av at Koranen og bønnene er på arabisk, og de kristne sier oftest *Laamdô*, påvirket av at Det nye testamentets valg av denne gudsbetegnelsen.

Hva sier Pennda og Samba om forholdet mellom Bibelens Gud og Koranens Allah? Begge sier at Gud er én og at det fins bare én Gud, skaperen av himmel og jord. Tanken om at Allah i Koranen skulle være en annen enn *Laamdô* i Det nye testamentet på fulani, ser ikke ut til å ha streift dem. Men for både Pennda og Samba er språket viktig: De er glade i sitt eget språk, og de liker at Gud har et navn på deres eget språk. De liker at Det nye testamentet har *Laamdô* som gudsbetegnelse, og når de selv snakker med muslimer, har de ingen problemer med at gudsbetegnelsen i Det nye testamentet er en annen enn i Koranen.

## Fulani-muslimer i Mali – og den kristne gudsbetegnelsen

Hva tenker så fulani-muslimer om den kristne gudsbetegnelsen? Spørsmålet forutsetter at «fulani-muslimer» er en forholdsvis enhetlig gruppe. Kanskje var de en enhetlig gruppe en gang som under styret til Sekou Amadou i Hamdallaye på 1800-tallet. Men nå er det ikke slik lenger. Forandringene har særlig skjedd i forbindelse med den politiske og religiøse konflikten som har pågått siden 2012 og vi må gi en kort oversikt over denne.<sup>13</sup> I januar 2012 tok krigere fra Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA) kontroll over flere garnisoner i Nord-Mali. Islamistiske bevegelser kom til og gikk i kompaniskap med MNLA, bl.a. Al-Qa'ida in the Islamic Maghreb (AQIM) og Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). I april ble så Azawad kunngjort som selvstendig stat bygd på islamsk lov. I januar 2013

13 For en oversikt, se Jaïr van der Lijn (red.), *Assessing the Effectiveness of the United Nations Mission in Mali* (Oslo: Norwegian Institute of International Affairs, 2019).

angrep krigerne også byen Konna sentralt i Mali, en by som ikke hører til Azawad. Dagen etter angrepet interвенerte franske styrker på forespørsel fra den maliske regjeringen, og i slutten av måneden kontrollerte de franske styrkene alle de store bosettingene nord i Mali. I april 2013 opprettet FN en fredsbevarende styrke – som også Norge er del av – Mission multidimensionnelle intégrée des Nations Unies pour la stabilisation au Mali. MINUSMA har fremdeles baser i Mali, men konflikten er ikke blitt mindre. Stadig nye militsgrupper organiserer seg, og selv om den maliske regjeringen har kontroll over de største byene, har den ikke kontroll over rurale områder, spesielt ikke i nord.

MNLA som startet det hele, besto først og fremst av tuareger. I den første fasen av konflikten var det denne etniske gruppen som var aktiv og dominerende. Tuaregene fikk snart hjelp fra islamistiske grupper, men ikke fra fulaniene. Historisk har det stadig vært spenninger mellom fulanier og tuareger. I tillegg var fulaniene som nevnt preget av «folkelig islam» mer enn av ortodoks islam. For fulaniene var det overraskende og fullstendig uforståelig at muslimer kunne angripe muslimer – som de nå gjorde – og til og med ødelegge moskeer. De franske styrkenes intervensjon i januar 2013 opplevdes derfor som en frigjøring, og Frankrikes popularitet nådde nye og uante høyder.<sup>14</sup>

Men i årene etterpå har det skjedd noe. Fulaniene er blitt aktive i konflikten på djihadistenes side.<sup>15</sup> De som før tilhørte «folkelig islam» er blitt radikaliseret, og politisk står de plutselig sammen med sine gamle fiender, tuaregene. Den vanligste tolkningen av denne utviklingen er at radikaliseringen er et skalkeskjul for gamle konflikter som dreier seg om rettigheter til beite og vann. Eksempelvis skriver nordmannen Tor Benjaminsen og fulanien Boubacar Bah at «... alliances and conflicts are structured by material interests with deep historical roots in controlling land and resources, rather than by a radical Islamist agenda».<sup>16</sup> En alternativ tolkning er at det faktisk er en islamistisk bevegelse på gang i regionen, på tvers av etnisitet, en bevegelse som kommer utenfra og som er global, samtidig som den er lokal eller kanskje snarere regional.<sup>17</sup> Modibo Ghaly Cissé kombinerer de to tolkningene og mener at predikanten Hammadoun Koufas suksess med å radikaliserer fulaniene kommer av at fulanimiljøet er fruktbar jord for idealene om rettferdighet som ble fremmet. Fulanijetere hadde

14 Hammadi Daneejo Sammburu Kurbali, en lokal fulani dikter, skrev en nydelig ode til den daværende franske presidenten, «Frankrikes far». «President Hollande» ble et honnørord på denne tida.

15 Lawrence E. Cline: «Jihadist movements in the Sahel: Rise of the Fulani?» i: *Terrorism and Political Violence* (2021), <https://doi.org/10.1080/09546553.2021.1888082>.

16 Tor Benjaminsen og Boubacar Bah: «Why do pastoralists in Mali join jihadist groups? A political ecological explanation» i: *Journal of Peasant Studies* 46, nr. 1 (2019), 1–20.

17 Judith Scheele: «Islam as World Religion in Northern Mali» i: *Claiming and Making Muslim Worlds*, redigert av Jeanine Elif Dağyeli, Claudia Ghrawi, og Ulrike Freitag (Berlin: De Gruyter, 2021), 159-177.



lidd så mye under statens tjenestemenn at de lett ble engasjert av denne sosiale revolusjonen inspirert av religionen, mener Cissé.<sup>18</sup>

Abdoulaye Bah var del av oversetterteamet i Mali i mange år, fram til han gikk av med pensjon. Han er utdannet koranlærer og tilhører det muslimske miljøet Qadiriyya som blant fulaniene var regnet som konservativt i den tida da folkelig islam preget landet. Etter at mange andre fulanier nå er radikalisert, befinner Abdoulaye Bah seg i den liberale delen av islam i Mali. Bah var ikke med på diskusjonen omkring gudsbetegnelse i oversettelsen, den fant sted før han begynte i oversetterteamet. Men han har tydelige synspunkter på dette, og i et intervju i 2021 sier han at gudsbetegnelsen i Bibelen burde ha vært *Allah*. Riktignok er *Laamdo* og *Allah* den samme, sier han, og bruker selv begge navnene både når han snakker om Koranens Gud og når han snakker om Bibelens Gud. Men han mener «i likhet med andre fulani-muslimer at *Allah* er å foretrekke framfor *Laamdo*, for *Allah* er arabisk og arabisk er det beste språket.» På arabisk uttales gudsbetegnelsen *Allaahu*, sier Bah, fulaniene sier *Allah* bare fordi de ikke kan uttale arabisk bedre. *Allah* kan brukes om enhver gud og kan også settes i flertall: *allaaji*. Men *Allaahu* er den eneste Gud, den som muslimer og kristne tror på. Derfor ønsker Bah egentlig at Bibelen på fulani skulle ha det arabiske *Allaahu* som gudsbetegnelse.

Et spørsmål som da trenger seg på er hvorvidt det eksklusive, arabiske navnet *Allaahu* virkelig kan betegne Bibelens Gud. Som mangeårig bibeloversetter kjenner Bah gudsbildene i Bibelen og Koranen bedre enn de fleste, og han har flere ganger uttrykt at de er mer forskjellige enn han liker. Når han blir spurt om kristne kan si at Jesus er *Allaahus* sønn, så svarer Bah: «Det må kristne la være å snakke om, for det liker ikke muslimene». Han sier videre at han snakker på vegne av de koranlærerne han har studert sammen med og har kontakt med i dag. «De ønsker alle en felles gudsbetegnelse med de kristne, og de ønsker at kristne skal be i moskeene.»

Abdoulaye Bah regner altså *Allah* som fellesnavn og *Allaahu* som egennavn. Når han så tydelig sier at han ønsker *Allaahu* som felles gudsbetegnelse, er det vanskelig å forstå ham annerledes enn at han tenker på kristendom og islam som én religion. Det dreier seg egentlig kun om at kristne må komme bort fra noen misforståelser og feilslutninger. Vi kan også merke oss at Bah fremhever arabisk som det beste språket. Blant fulani-muslimer i Mali har det mye større verdi å be på arabisk enn på fulani. Visse trossetninger sies også ofte på arabisk, som at Gud er stor eller at Gud er én. Disse trossetningene får en større tyngde på arabisk, mener fulaniene.

Bahs reaksjon på den kristne forståelsen av Jesus som Guds Sønn er altså at «det liker ikke muslimene», og så fortsetter han med å si at han snakker «på vegne av de koranlærerne han har studert sammen med og har kontakt med i dag». Ut fra

18 Modibo Ghaly Cissé: «Comprendre les perspectives peules sur la crise au Sahel», publisert av Centre d'études, 4. april, jf. <https://africacenter.org/fr/spotlight/comprendre-perspectives-peules-crise-sahel/>

mangeårig kjennskap til Bah ville vi forventet at han heller ville sagt «det liker ikke vi». Men etter 2012 har det skjedd noe med referanserammen. Bah er sterkt preget av det store skismaet innen islam i Mali. Han som tidligere ble regnet som en nokså konservativ muslim, kan nå forvente å bli hetset og plaget av islamister fordi han er for liberal! Så når han sier «det liker ikke muslimene», da dreier det seg sannsynligvis om en referanse til islamistene. Og fordi han i samtalens løp innser at islam blant fulaniene er så forandret at *Allaahu* som gudsbetegnelse i Bibelen kanskje ikke lenger er en god idé, må han legge til at han snakker på vegne av seg selv og sitt eget muslimske miljø.

Debatten om hvordan den kristologiske tittelen *Guds Sønn* skal oversettes i en muslimsk kontekst, er for øvrig en debatt som har pågått i mange år.<sup>19</sup> Her skal vi helt kort si noe om hvordan tittelen oppfattes i islam og hvordan den oversettes til fulani. Det dreier seg om en tittel som hører med i betraktningen når man vurderer gudsbetegnelsen i en bibeloversettelse. Ifølge islamsk teologi har ikke Allah noen sønn, tvert om sier Koranen at troen på Allahs sønn er kristen vranglære. Mange muslimer i Mali har svært liten kunnskap om Koranen. Men det kjente verset i Sure 2:117, det kan de: «Og de (kristne) sier: Allah har tatt Seg en sønn. Hellig er Han, (fri for enhver mangel). Nei, visselig Ham tilhører det som er i himlene og på jorden, alle ting adlyder Ham.»

Når Abdoulaye Bah på den ene siden mener at kristne ikke bare kan, men bør bruke *Allaahu* som gudsbetegnelse, og på den andre siden mener at kristne ikke kan kalle Jesus for *Allaahus sønn*, står vi ved et paradoks: Bibelens Gud kan kalles *Allaahu*, men navnet kan ikke brukes fritt, det er definert av Koranen. Konsekvensen av å ha *Allaahu* som navn på Bibelens Gud er altså at enkelte deler av den kristne teologien må utelates fordi den ifølge de muslimske fulaniene er vranglære. Bah tenker i prinsippet at uansett hvilken gudsbetegnelse man velger, er uttrykket *Guds sønn* vranglære: *bii Allah* og *bii Laamdô* er blasfemiske uttrykk, men *bii Allaahu* er enda mer blasfemisk, sier han.

På fulani kan man knytte ordet «sønn» (*bii*, som for øvrig er kjønnsnøytralt) også til andre forhold enn familierelasjon. *Bii lekki* («treets sønn») betyr «frukt». *Bii leydi* («landets/jordens sønn») betyr «innbygger» eller «grønnsak», alt etter kontekst. Da skulle man tro at *bii Allah* eller *bii Laamdô* lett kunne forstås for eksempel som en referanse til «en troende». Så enkelt er det imidlertid ikke, for med en gang *bii* knyttes til gudsbetegnelsen, vet fulani muslimer at dette er vranglære.

19 Jf. J. Scott Horrell, «Cautions regarding 'Son of God' in Muslim-idiom translations of the Bible: Seeking Sensible Balance» i: *St. Francis Magazine* (2010), [https://www.stfrancismagazine.info/ja/images/stories/4\\_%20SFM%20August%202010.pdf](https://www.stfrancismagazine.info/ja/images/stories/4_%20SFM%20August%202010.pdf)

Toneangivende konsulenter innen Wycliffe og SIL har foreslått å omskrive tittelen Guds Sønn med begrep som er mindre blasfemiske overfor muslimer.<sup>20</sup> Ingen av oversettelsene til fulani har imidlertid gått inn for å omskrive begrepet, alle bruker *bii Allah/ bii Laamdo*. De to begrepene er i utgangspunktet like blasfemiske siden *Allah* og *Laamdo* er den samme. Men i et muslimsk miljø kommer vi likevel ikke bort fra at *Allah* har en større religiøs tyngde enn *Laamdo*, enten man sier *Allah* eller *Allaahu*.

### **Bibeloversettelse i Mali framover: *Allah* eller *Laamdo*?**

Etter at bibeloversetterteamet i Mali var ferdig med oversettelsen av Det nye testamentet til fulani i 2005, gikk det i gang med Det gamle testamentet. Dette har imidlertid tatt lang tid, og det vil fremdeles ta flere år før hele Bibelen er ferdig. I forbindelse med ferdigstillingen av hele Bibelen må det avgjøres om *Laamdo* står seg som gudsbetegnelse i oversettelsen, eller om det er bedre å gå for *Allah* eller *Allaahu*. Siden de kristne fulaniene i dag bruker *Allah* og *Laamdo* om hverandre, vil det ikke være en veldig stor overgang dersom Bibelen begynner å skrive *Allah* i stedet for *Laamdo*. Et sterkt argument for å gå over til å bruke *Allah* som gudsbetegnelse er at de fleste andre bibeloversettelsene i Vest-Afrika bruker denne gudsbetegnelsen, inkludert samtlige andre oversettelser til fulani. Møter mellom kristne i Vest-Afrika vil forenkles dersom man har ett og samme navn på Gud. Dessuten vil én felles gudsbetegnelse i bibeloversettelser, uansett språk, kommunisere til muslimer at kristne er ett folk og har én religion, én Gud.

Ovenfor har vi referert til Kenneth J. Thomas som sammen med mange andre innen bibeloversettermiljøet både i UBS og i SIL/Wycliffe mener at i muslimske miljøer bør *Allah* brukes som gudsbetegnelse i bibeloversettelse. De kristne fulaniene i Mali tenker prinsipielt ikke ulikt Thomas: *Allah* er kort og godt et navn som betegner den høyeste Gud. Navnet er ikke definert av Koranen og kan derfor brukes i Bibelen også. Så selv om de er glade i navnet *Laamdo*, vil det ikke være noen stor overgang for dem om Bibelen på fulani i Mali går over til å bruke *Allah* i stedet, siden *Allah* og *Laamdo* er den samme.

Likevel er det noen utfordringer i det å leve med *Allah* som gudsbetegnelse blant muslimer. I intervjuet med Abdoulaye Bah uttrykkes et anliggende som misjonærer og lokale kristne ofte får høre, nemlig at kristne og muslimer med små justeringer – vel å merke fra de kristnes side – kan tilhøre én og samme religion. Hvis kristne bare slutter å snakke om Jesus som Guds sønn samt noen få andre problematiske ting, da blir vi det vi egentlig er, blir det gjerne sagt: Ett bokens folk.

20 Jf. Rick Brown: «The 'Son of God': Understanding the messianic titles of Jesus» i: *International Journal of Frontier Mission* 17, nr. 1 (2000), 41-52. Se også Mike Tisdell: «Heartbroken over what is happening in Bible Translation. Part 2: Wycliffe and the WEA» i: *Journal of Biblical Missiology*, publisert 15. mai 2017.

Nå har det aldri vært på tale å bruke *Allaahu* som gudsbetegnelse i bibeloversettelsen til fulani. Men vi ser i Abdoulaye Bah sine tanker en flytende overgang mellom å forstå Koranens gudsbetegnelse som fellesnavn og som egennavn. Dersom muslimer i Mali kollektivt begynner å hevde at *Allah* er et egennavn for Koranens Gud – og på bakgrunn av den radikaliseringsprosessen som har foregått i landet de siste 10-15 årene, vil det ikke overraske – da blir det problematisk om bibeloversettelsen bruker *Allah*.

Så hva skal bibeloversetterteamet som nå jobber med Det gamle testamentet – og som ser fram til den dagen da hele Bibelen foreligger på Mali-fulani – gjøre med valg av gudsbetegnelse? Torunn Lundes prinsipp fra slutten av 1980-tallet var at det er målgruppen som skal avgjøre valg av gudsbetegnelse. Dette er et klokt prinsipp, og i løpet av de tiårene som er gått siden arbeidet med oversettelsen startet, har det blitt gjort viktige erfaringer med bibeltekst og gudsbetegnelse i bibeloversetterteamet, men også ute i menighetene hvor det har vokst fram en mer bevisst brukergruppe av kristne fulanier. De er alle opptatt av at Gud er én og at det bare fins én Gud. Likevel har det aldri blitt uttrykt skepsis overfor gudsbetegnelsen *Laamdo*. Bruken av denne gudsbetegnelsen gir både nærhet og avstand til Koranens Allah: *Laamdo* identifiseres med *Allah*, men er ikke bundet av islamsk teologi på samme måte som det arabiske gudsnavnet. Derfor vil vår konklusjon være at Bibelen på fulani bør beholde *Laamdo* som sin gudsbetegnelse.

# Forbudet mot bruk av ordet Allah for kristne i Malaysia Bakgrunn og fremvekst

Erik Waaler  
Professor ved NLA Høgskolen  
erik.waaler@nla.no

Sammendrag: I 1981 forbød malaysiske myndigheter bruken av ordet Allah for ikke muslimer. Dette førte til heftige protester fra de kristne og resulterte i en lengre rettsprosess som ikke er avsluttet i skrivende stund. Artikkelen drøfter bakgrunnen for forbudet, de begivenheter som fulgte, hvorfor de kristne protesterte på forbudet.

Nøkkelord: muslimer, islam, Allah, Malaysia.

Summary: The Malaysian government prohibited the use of the word Allah for non-Muslims in 1981. This led to fierce protests from the Christians and resulted in several juridical proceedings that are yet to be finished. The article discusses the background for the prohibition, the following events and why the Christians protested the prohibition.

Keywords: Muslims, Islam, Allah, Malaysia.

Den malaysiske konflikten rundt bruken av ordet Allah om den kristne Gud er et nytt fenomen. Konflikten ble tilsynelatende initiert av malaysiske muslimer. Den kom først til uttrykk ved et forbud mot Bibler på malaysisk språk som trådet i kraft i 1981. Forbudet var begrunnet med at ordet Allah bare skulle brukes om den Muslimske Gud. Året etter ble forbudet modifisert slik at kristne kunne bruke biblene i hjemmet og i gudstjenester.<sup>1</sup> Siden har det vært strid om denne saken. Det store spørsmålet

1 Ng Moon Hing, «Allah-Word & the Alkitab: Fact Sheet (Revised),» Christian Federation of Malaysia, file:///C:/Users/ew/AppData/Local/Temp/Chronology%20on%20Allah%20word%20-%20revised%20March%202010.pdf.

er hvorfor dette oversettelsesproblemet ble så omstridt. Dette reiser flere spørsmål: (1) Hva er det egentlig som skjer? (2) Hvorfor er denne oversettelsen uakseptabel for Malaysiske muslimer? (3) Kunne andre oversettelser vært akseptable for de kristne? (4) Hva er konteksten for denne konflikten mellom kristne og muslimer? I drøftingen vil vi også berøre det overordnede problem hvorvidt en bør oversette ord for gud med begrepet Allah, men dette er et for stort tema for en inngående drøfting i denne sammenheng.

### **Malaysiske myndigheter forbyr de kristne å bruke ordet *Allah***

I 1981 forbød malaysiske myndigheter malaysiske Bibler. Dette forbudet ble imidlertid oppmyket året etter slik at Bibler kunne brukes i hjemmene og på gudstjenester.<sup>2</sup> 5. desember 1986 vedtok så den malaysiske regjering at muslimene skulle ha enerett på bruken av ordene «Allah», «Solat», «Baitullah» og «Kaabah» og de forbød de kristne å bruke dem i trykksaker. Dette inntraff etter at man litt tidligere samme år hadde påbudt de kristne å merke sine trykksaker med 'bare for kristne' hvis disse fire ordene var brukt i publikasjoner.<sup>3</sup> På samme tidspunkt ble den indonesiske Bibelen forbudt.<sup>4</sup> Malaysia er en føderasjon, og de enkelte delstater har innført lignende og mer omfattende forbud. Statene Kedah, Pahang, Penang, Selagor og Malaya forbød ikke-muslimer å bruke henholdsvis 54, 35, 40, 26 (eller 34) og 36 forskjellige ord. Blant disse var evangelium (*Injil*), apostel (*rasul*), profet (nabi), Guds Ord (*Firman Allah*),

2 Hing, «Allah-Word & the Alkitab: Fact Sheet (Revised).»

3 FMT «1986 Cabinet Decision Allowed Christians Use of 'Allah' on Condition, Says Judge» i: *Free Malaysia Today* 2021. «Kabinettvedtak av 16. mai 1986 har alt bestemt at ordet Allah er blant de ordene som det er forbudt for dem som ikke er muslimer. Ut over det er ordene Allah, Baitullah, Solat og Kaabah allerede kunngjort til bruk bare for den muslimske befolkning ifølge forskrift 15/85 og rundskriv KKDN S.59/3/6/A av 5. desember 1986. Derfor er det i ministerens forordning av 3. januar 2008 besluttet å fastholde dette forbudet slik det ble bestemt 18. oktober og 1. november 2001. Majlis Agama Islam Selangor, *Wajib Pelihara Kesucian Nama Allah* (2013), 32 (min oversettelse).

4 «Bibelen på Indonesisk med tittelen 'Alkitab' først forbudt i 1986 av innenriksdepartementet under loven for intern sikkerhet (ISA)» «Mohd Parizul bin Abu Khari, «Pandangan Jakim Terhadap Penggunaan Nama Allah Oleh Gereja Katolik Di Malaysia» (Universitas Islam negeri Sultan Syarif kasim Riau Pekanbaru, 2010).

tro (*iman*), åpenbaring (*wahyu*) og preken (*kutbah*).<sup>5</sup> Om de kristne hadde funnet seg i dette ville det ha gjort Bibelen både utligjengelig og vanskeligere å forstå.

### Malaysiske kristne nektet å føye seg

Disse beslutningene førte til sterke protester fra de kristne kirkene i Malaysia. Det var først og fremst det malaysiske bibelselskap som var i skuddlinjen, og de samlet derfor i 1985 kirkeledere fra alle kanter av Malaysia for å diskutere problemet. Det var også et oppfølgingsmøte i 1989 holdt i regi av «the Christian Federation of Malaysia». Begge møtene landet på konklusjonen om at bruken av ordet «Allah» burde og skulle videreføres, både i gudstjeneste og i bibeloversettelse.<sup>6</sup> Det finnes også en rekke protester mot forbudet fra enkeltkristne, den mest kjente er kanskje argumentasjonen til Olaf Schumann fra 1992.<sup>7</sup>

- 5 Negeri Selangor har forbudt følgende ord for ikke-muslimer (1988): «Allah, Ilahi, Rasul, Fatwa, Firman Allah, Wahyu, Iman, Imam, Ulama, Mubaligh, Dakwah, Nabi, Hadith, Syariah, Injil, Sheikh, Ibadah, Qiblat, Salat, Kaabah, Haji, Khalifah, Kadi, Mufti, Wali». Selangor, *Wajib Pelihara Kesucian Nama Allah*, 39. «på 1980 takket har JAKIM som representerer myndighetene og den muslimske menighet i Malaya forbudt 36 ord som er forbudt å bruke for dem som ikke tilhører islam. Dette gjelder følgende ord: Akhirat, Dakwah, Ibadah, Kadi, Mufti, Syeikh, al Qur'an, Fatwa, Ilahi, Karamah, Nabi, Syariah, Al Sunnah, Firman Allah, Imam, Khalifah, Kiblat, Tabligh, Allah, Hadis, Iman, Khutbah, Rasul, Ulama', Adzan, Haj (Haji), Injil, Masjid, Shalat, Wahyu, Baitullah, Hauliak, Ka'bah, Mubaligh, Syahdah, Wali.» Mohd Farizul Bin Abu Khari, «Pandangan Jakim Terhadap Penggunaan Nama Allah Oleh Gereja Katolik Di Malaysia» (Universtias Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau Pekanbaru, 2010), 24, with referece to Jurnal JAKIM Bagian Penyelidikan, Edisi khas JAKIM, Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 2009. Hlm 2. min oversettelse. Se videre Munif Zairuddin Fikir Nordin, «The Identity of Religious Language in Malaysia» i: *American Journal of Humanitiies and Social Science* 2, nr. 8 (2018), 76.
- 6 Yonky Karman, «Problem Terjemahan Nama Tuhan Dalam Alkitab» i: *Veritas* 7, nr. 1 (2006), 1.
- 7 «I 1992 skrev Islam-forskeren Olaf Schumann et verk om uttrykket Allah på bakgrunn av denne kontroversen. Det er noen av hans konklusjoner som er viktige. For det første er ikke ordet Allah et egennavn, men et uttrykk for riktig tilbedelse. For det andre er ordet Allah ikke noe som muslimene har skapt, men et vanlig ord i arabisk som ikke er knyttet særskilt til en religion. Både jøder og kristne som snakket arabisk før islam oppstod brukte allerede ordet Allah., likenes var det for dem som ble innlemmet i arabiske riker. Det betyr at ordet *allah* – fra sin opprinnelse – ikke har vært benyttet eksklusivt av muslimer alene, men tvert imot tilhører alle som snakker arabisk. Ibid., 5 (min oversettelse).

## Den juridiske prosessen som fulgte

I begynnelsen var forbudet et sovende vedtak som ikke ble iverksatt. Dette endret seg i 2008 da myndighetene innskjerpet det.<sup>8</sup> Dette år ser vi flere saker som aktualiserer forbudet. Både enkeltindivider og organisasjoner var gjenstand for sanksjoner. Om våren inntraff en hendelse i Sepang: «Sarawakian Jill Ireland ... (had) arrived at the Sepang Low-Cost Carrier terminal on May 11, 2008, on a flight from Jakarta, Indonesia ... Ireland filed a judicial review application on Aug 20, 2008 after ministry enforcement officials confiscated her eight Christian educational audio compact discs which had carried the word 'Allah'.»<sup>9</sup> Samme år ble det katolske ukebladet «the Herald» gjenstand for myndighetenes regulering da deres trykke-lisens var til fornyelse. Året etter inndro malaysiske myndigheter 15 000 bibler importert fra Indonesia. Indonesisk er i praksis det samme språket som malaysisk og alle indonesiske bibler bruker Allah som oversettelse av ord som betyr Gud. 10 000 av disse skulle til en malaysisk provins på Borneo, og 5000 til hovedstaden Kuala Lumpur. Det var innenriksdepartementet som den 2. feb. 2011 konfiskerte disse Biblene som blant annet organisasjonen Gideon hadde importert til Øst-Malaysia der det er mange kristne. Dette vakte betydelig oppmerksomhet. Lederen for *The Christian federation of Malaysia*, den anglikanske biskopen Ng Moon Hing, reagerte sterkt: «authorities are waging a continuous, surreptitious and systematic program against Christians in Malaysia to deny them access to the Malay Bible in Malaysia.»<sup>10</sup> Den politiske mobiliseringen som fulgte i Øst-Malaysia var betydelig. Saken endte med en resolusjon fra Malaysias statsminister i 10 punkt som slo fast at Bibler på malaysisk og indonesisk kan bli trykket i Malaysia og importert til Malaysia. I Vest-Malaysia, der det er flest muslimer, måtte Biblens forside inneholde et kors og teksten «Christian Publication». Dette skulle likevel ikke være til hinder for reiser med en bibel i bagasjen fra Øst-Malaysia til Vest-Malaysia. Offentlig ansatte som ikke retter seg etter dette vil være gjenstand for korrigerende oppfølging. Dessuten skulle de 15 000 Biblene tilbakeleveres, dog etter

8 «Resultate av statsråd 16 mai 186 var beslutning om at ordet Allah var blant de ord som var forbudt å bruke blant dem som ikke tilhører religionen Islam. I tillegg er det besluttet at ordene Allah, Baitullah, Solat and Kaabah også er offentlig besluttet forbeholdt til bruk for muslimske menigheter» ifølge Warta PU (A) 15/82 og runbdskriv KKDN. S.59/3/6/A datert 5 Desember 1986 (min oversettelse). «Kabinettmøtet som ble avholdt 3 januar 2008 vedtok å opprettholde dette forbudet slik det ble vedtatt 18 oktober og 1 november 2006» Bin Abu Khari, «Pandangan Jakim Terhadap Penggunaan Nama Allah Oleh Gereja Katolik Di Malaysia», 31 (min oversettelse).

9 FMT «1986 Cabinet Decision Allowed Christians Use of 'Allah' on Condition, Says Judge.»

10 Yoong 2011, as quoted by choong Pui Yee and Joseph Chinyong Liow, «Negotiating Religious Freedom: Christianity in Muslim-Majority Malaysia» in *Protecting the Sacred, Creating Peace in Asia-Pacific*, redigert av Chaiwat Satha-Anad and Olivier Urbain (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2013), 118.



at de var påstemplet 'kristen publikasjon'.<sup>11</sup> Dette innebærer en betydelig snuoperasjon fra myndighetene. Dette fikk likevel en blandet mottakelse:

However, the response from the Christian community was not generally positive ... many Christian leaders remained sceptical as to whether the decision would be truly honored. The CFM's response on Aril 14 noted that the 'Ten Points' solution had only dealt with the impounding of the Malay Bibles but not with the government prohibition of the use of Allah by Christians. It also considered the different treatment of east and peninsula Malaysia, which the CFRM described as 'one country two policies,' to be confusing. The CFM believed that the proposals were a short-term prescription that did not address the root cause of the impoundment of the Malay Bibles.<sup>12</sup>

Fokuset i debatten om bruk av 'Allah' blant kristne kom til å bli på ukebladet Herald. Myndighetene fornyet lisensen deres på vilkår av at de avsto fra å bruke ordet 'Allah' i tekster trykket på malaysisk språk og at de sirkulerte ukebladet bare til kristne.<sup>13</sup> The Herald gikk da til sak mot myndighetene (3. Feb. 2009). De hevdet det de anså som sin rett til å bruke ordet Allah i sine publikasjoner.<sup>14</sup> Saken ble kjent som «the Kalimah Allah case». Retten dømte i favør av The Herald, men dette ble anket av myndighetene.<sup>15</sup> I 2010 dømte høyesterett i favør av katolikkene, og tillot bruk av Allah i publikasjoner stilet til de kristne, men den tillot dette ikke når formålet var å

11 Lest 25.08.22 <http://domba2domba.blogspot.com/2014/01/penyelesaian-10-perkarakenyataan.html>

12 Yee and Liow, «Negotiating Religious Freedom: Christianity in Muslim-Majority Malaysia,» 120.

13 Jaclyn L. Neo, «What's in a Name? Malaysia's «Allah» Controversy and the Judicial Intertwining of Islam with Ethnic Identity» i: *International Journal of Constitutional Law* 12, nr. 3 (2014): 755.

14 «Kasuset som ble behandlet gjaldt anmodningen fra den katolske kirke av 3. februar 2009 om å videreføre vedtak i høyesterett i Malaysia vedrørende bruk av ordet Allah i stedet for ordet God som før» Bin Abu Khari, «Pandangan Jakim Terhadap Penggunaan Nama Allah Oleh Gereja Katolik Di Malaysia,» 1 (min oversettelse).

15 «I desember 2009 vedtok dommer Lau Bee Lan at Den katolske Kirke kan bruke navnet Allah i sine trykksaker og dette søksmålet har blitt behandlet inntil i dag. Parten JAKIM (Departementet Islam fremme i Malaysia) fastholdt at Den katolske kirke fremdeles ikke hadde rett til å bruke ordet Allah i kirkene eller i oversettelse av ordet Gud til Allah i sine trykte magasin, nemlig The Catholic Weekly» *ibid.*, 28 (min oversettelse).

evangelisere muslimer.<sup>16</sup> Over høyesterett er det en appelldomstol. Når saken igjen ble anket, skrev «the Christian Federation of Malaysia» et notat til myndighetene der de ber om beskyttelse og tilslutning til sitt syn.<sup>17</sup> Dette førte imidlertid ikke frem. I 2013 endret appellretten sakens retning og dømte i favør av myndighetene.<sup>18</sup> 23. juni 2014 kom saken opp til doms ved en føderale domstol, men saken ble avvist og appellrettens dom ble stående. Det betyr at forbudet mot bruk av ordet Allah for ikke muslimer ble opprettholdt.

Avgjørelsen ble ikke vel mottatt blant de kristne. «The Christian Federation of Malaysia» og Den katolske kirke gav separate uttalelser der de fastslo at de ikke hadde til hensikt å føye seg etter domstolens beslutning (14. og 21. nov. 2013). De fastholdt argumentasjonen sin om at de hadde konstitusjonell religionsfrihet og at dette innebar at hvert religiøst samfunn hadde rett til å råde over sine indre anliggende

16 «Høyesterettsdommer (forsvarer teamet og den særskilte myndighet), eldste Lau Bee Lan, sa da han godtok Den katolske Kirkes anmodning 12. august 2009 at Den katolske kirke som anmodende part hadde rett til å gjøre dette under den føderale konstitusjon. Ifølge Eldsten Lau Bee Lan gir § 11(4) i den føderale konstitusjonen at det er en overtredelse dersom en person som ikke tilhører Islam bruker ordet Allah ovenfor den muslimske menighet for utbre sin religion. Men, sa han videre, det er ikke en overtredelse dersom en ikke muslim bruker dette ordet sammen med sine trosfeller for sitt eget religiøse formål.» *ibid.*, 2., med ref. til Jurnal JAKIM, Edisi khas JAKIM, Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 2003. Hlm 5 (min oversettelse).

17 «Den kristne føderasjon i Malaysia som representerer mesteparten av kirkene i delstaten Jiran fremførte en anklage om at det var en systematisk forsøk på å udertrykke rettighetene til de Kristne i Malaysia. 'Vi ber myndighetene om å avslutte alle forordninger som forbyr publisering, distribusjon og bruk av Evangeliet. Vi ber også myndighetene om å forsvare og frede rettighetene vår til å bruke Bibelen' sier Den kristne føderasjon i Malaysia som sitert fra Associated press, Torsdag (31/3/2011)» (min oversettelse). <https://news.okezone.com/read/2011/03/31/411/440864/umat-kristen-malaysia-tuntut-persamaan>

18 “The High Court decided in favor of the applicants, whereas the Court of Appeal decided in favor of the government. The two courts diverged starkly in their treatment of three legal issues. The first is whether the use of the word «Allah» fell within the protected scope of religious freedom under the constitution. The second is whether the restriction could be justified under public order grounds. The third issue concerns the meaning and implication of article 3 (1), which declares Islam to be the religion of the Federation, but also guarantees that other religions can be practiced in peace and harmony.» Neo, «What’s in a Name? Malaysia’s “Allah” Controversy and the Judicial Intertwining of Islam with Ethnic Identity», 755.

(Constitution of Malaysia §11:3).<sup>19</sup> Saken drøftes siden regelmessig i rundskriv fra *The Christian Federation of Malaysia*.

Også jurister har kritisert dommen for å fokusere ensidig på om loven om trykking og publisering var blitt overholdt av ministeren i forbindelse med vedtaket om forbud for bruken av ordet 'Allah', snarere enn å se på om minoritetenes religiøse menneskeretter var blitt undertrykt (jfr. § 11:4 i grunnloven).<sup>20</sup>

In essence, the Court simply supported the Ministerial decision by applying the reasoning of the Ministry itself laid out in the Ministry's letter to the Respondent without regard for analysing the submissions of the Respondent, and thus came out perceptibly biased in favour of measures which, in its view, would help preserve one religion.<sup>21</sup>

19 «Begge, dvs erkebiskopen av Kuala Lumpur Katolske Kirke (21. oktober 2013) of den kristne føderasjon av malaysia (14. oktober 2013), har laget utredninger om at bruken av Bibelen som innebærer bruk av ordet Allah vil bli videreført i gudstjenester og bli praktisert mellom kirkemedlemmer som snakker Malay slik det har vært gjort i fredelige former uten hindring og problemer i lang tid. Tvang til å stoppe bruken av Bibelen for de som er kristne i Malaysia og de som har gudstjeneste er i strid med den malaysiske konstitusjon § 11 om religionsfrihet der avsnitt 3a sier at 'hver religiøs retning har rett til å styre sin egen religion» (Statement by the Christian federation of Malaysia by Rev. Dr. Eu Hong, Seng Pengerusi dan Jawatankuasa Eksekutif, Persekutuan Kristian Malaysia) (min oversettelse).

<http://cfmsia.org/wp-content/uploads/2018/03/2014-12-CFM-Kenyataan-Media-Respon-CFM-terhadap-kenyataan-MAIS-BM-8-Dec-2014.pdf>

20 «In its judgment, the Court showed a lack of appreciation that the issue at hand is not simply one relating to the exercise of a discretionary power by the Minister under the Printing Presses and Publication Act 1984 (PPPA), but one which strikes at the heart of religious freedom guaranteed by the Malaysian Constitution, and which also calls into question the constitutional validity of state laws prohibiting use of certain Islamic words among non-Muslims ostensibly authorised under Art. 11 (4) of the Constitution. A judicial review on an exercise of Ministerial discretion in such a context must therefore go beyond the mere question of whether the power was exercised arbitrarily and unreasonably, and consider whether the specific restriction itself was *necessary* for the purpose it was intended to serve, and whether the measure taken was *proportionate* to the purpose so intended. Without such an analysis, the Court of Appeal failed to offer any helpful guidance on how the executive should consider the «public order / national security» ground in the context of such a draconian measure imposed which has the effect of violating a fundamental liberty. Access date 19/9-2022. <https://www.loyarburok.com/2014/01/15/courtofappeal-kalimahallah/>

21 Access date 19/9-2022. <https://www.loyarburok.com/2014/01/15/courtofappeal-kalimahallah/>

En skulle kanskje tro endelig dom i saken skapte ro rundt rettsbildet, men det er ikke tilfelle. Den tidligere nevnte saken til Jill Irland har de siste to årene gitt saken en ny vending. Hun fikk i lavere rett bare medhold på et par punkt. Dette var imidlertid ikke nok for henne og hun anket saken:

The court, however, made no ruling on her constitutional rights, prompting Jill to file a judicial review with the Court of Appeal. Consequently, the case was remitted to the High Court where it was resolved in favour of Jill on 10 March 2021. In her final judgement, Justice Nor Bee Ariffin affirmed Jill's constitutional right to freedom of religion and education, as well as the right against religious discrimination, and declared the Home Ministry's 1986 directive banning the word Allah in Christian publications to be unlawful and unconstitutional.<sup>22</sup>

Høyesterett hadde da i denne saken som var av privat karakter der oppbevaring til eget bruk var i fokus endret rettstilstanden for de Kristne. Myndighetene responderte raskt på dommen:

The government has filed an appeal over the High Court's ruling that allowed non-Muslims to use the word «Allah» and three other words for teaching purposes. Solicitor-General Datuk Abdul Razak Musa confirmed that the appeal was filed on March 12 by senior federal counsel Shamsul Bolhassan at the Court of Appeal's registrar's office.<sup>23</sup>

Det er den føderale appell-retten som igjen skal avgjøre saken. Det er tydelig at det er to fløyer i rettsystemet i Malaysia, og det er uklart hvilke utfall saken til sist vil få og om det vil skape ro. Etter mitt skjønn er det liten grunn til å tro at vi har hørt siste ord.

## **Hvorfor er spørsmålet komplisert fro domstolene? Den Malaysiske konstitusjon som bakteppe**

Bakteppet for konflikten om bruken av ordet Allah er en divergens i Malaysias konstitusjon. På den ene siden er Islam Malaysias statsreligion. Islam er så sammenvevet med kulturen til Malayene at konstitusjonen sier at du bare kan være Malay hvis du er muslim. Denne identifikasjonen mellom religion og etnisitet finner

22 Mansor, «The 'Kalimah Allah' Debate: Competing Narratives in Politics, Law and Religion» i: *ICR Journal* 13, nr. 1 (2022), 113.

23 New Straits Times, March 15, 2021.

vi en del av konstitusjonen som definerer begreper (§160.2).<sup>24</sup> På den andre siden har vi bestemmelser om harmoni mellom ulike etniske grupper og ulike religioner. Konstitusjonen sier uttrykkelig religionsfrihet som en fundamental rettighet (§3.1 og §11.1).<sup>25</sup> Det er videre et forbud mot misjon som er innrettet mot muslimer (dvs. mot alle Malayer, §11,4).<sup>26</sup> Den siste paragrafen rammer selv muslimske minoriteter som ønsker å propagandere for sitt syn. Derfor har Neo rett:

There are two competing ideologies embedded in Malaysia's constitutional system: one proclaims the ethnic nation based on the ideology of «one race, «one language, and one religion,» and the other aspires to a pluralistic and multiethnic nation capable of accommodating «many races, many languages, and many religions.»<sup>27</sup>

Denne dikotomien deler landet i *to* deler. Den ene består av 'bumiputra' (landets barn) dvs. malayene som etter loven pålegges å snakke Malay og å være muslimer. Den andre delen er ikke-malayer, som bør tilbe på andre språk, slik at de ikke 'forleder' muslimer vekk fra Islam til frafall.

Denne dikotomien er også reflektert i det juridiske system i Malaysia. Alle Islamske tema er skal behandles av sharia-domstoler.<sup>28</sup> Dette inkluderer familierett, arv, religiøse institusjoner, religiøse reguleringer og religiøse lover. Sharia-domstolen har til og med «... the control of propagating doctrines and beliefs among persons professing the religion of Islam».<sup>29</sup> Det vil i praksis si at ikke-muslimers misjonsvirksomhet som retter seg mot muslimer kan falle inn under domstolens kompetanseområde. Det er statsoverhodene (the sultans) i delstatene, og over dem kongen (Yang di-Pertuan Agong), som er høyeste muslimske myndighet henholdsvis i sine respektive delstater

24 § 160:2, point 26 «'Malay' means a person who professes the religion of Islam, habitually speaks the Malay language, conforms to Malay custom and ...» Malaysia's Constitution, «Malaysia's Constitution of 1957 with Amendments through 2007,» ed. Malaysia (2007).

25 § 3:1 «Islam is the religion of the Federation; but other religions may be practised in peace and harmony in any part of the Federation.» § 11:1 «Every person has the right to profess and practise his religion and, subject to Clause (4), to propagate it.» Malaysia's Constitution *ibid.*

26 § 11:4 «State law and in respect of the Federal Territories of Kuala Lumpur, Labuan and Putrajaya, federal law may control or restrict the propagation of any religious doctrine or belief among persons professing the religion of Islam.» Malaysia's Constitution *ibid.*

27 Neo, «What's in a Name? Malaysia's «Allah» Controversy and the Judicial Intertwining of Islam with Ethnic Identity,» 753.

28 § 121:1A «The courts referred to in Clause (1) shall have no jurisdiction in respect of any matter within the jurisdiction of the Syariah courts.»

29 <http://www.commonlii.org/my/legis/const/1957/24.html>

og i Malaysia.<sup>30</sup> De muslimske sharia-domstolene holder seg ikke til indremuslimske anliggende. Dette er fra deres perspektiv naturlig ettersom ekteskap mellom mennesker fra ulike religioner er et anliggende som angår sharia lovgivningen. I puristisk Islam er de kristne kalt dhimmi, og underlagt sharia. Skille mellom det religiøse og det sekulære anerkjennes ikke. Derfor har malaysiske Bibler kommet i søkelyset også i sharia-domstoler, noe som har resultert i konfiskering av malaysiske og kanskje særlig indonesisk språklige Bibler.

### Finnes det bare en mulig oversettelse?

Hva er det så som gjør at de kristne kjemper så hardt for retten til å bruke det arabiske ordet 'Allah' i sine malaysiske Bibler? Finnes det ikke andre mulige alternativer? Oversettelse av ordet Gud til ulike språk er komplisert. Man kunne selvfølgelig ha brukt det hebraiske, arameiske eller greske ordet for Gud (θεός, אֱלֹהִים, אֱלֵּים and אֱלֹהִים). Men de fleste språk har ingen relasjon til Hebraisk og Gresk, slik at disse ordene ville ha blitt oppfattet som fremmed. Derfor har en i de fleste tilfeller brukt ord fra det språket en oversetter til. Men ord benyttet om lokale guder kan ofte ha konnotasjoner som er fremmed for det bibelske gudsbildet. Dette er ikke en ny problemstilling. Begrepene som er brukt om Gud i Det gamle og nye testamentet brukes om mange ulike guder knyttet til ulike religiøse kulturer (Astarte, Baal, Zeus, etc.). Disse ordene har derfor også i Bibelen en videre referanseramme enn den bibelske Gud alene.

Fordi dette er en sammensatt problemstilling, finnes det mange ulike måter å oversette Guds navn på. «Sometimes God's name has been borrowed from a neighbouring or a related tribal language. Sometimes it has been borrowed from a trade or a colonial language».<sup>31</sup> Det finnes mange oversettelsesmuligheter: (1) Generiske ord for 'gud', (2) navn på en lokal gud fra et lokalt språk, et nabospråk, et handelsspråk eller språket til koloniherrne, eller (3) en kan bruke språkets byggesteiner for å skape nye ord for gud. Det ordet man velger kan være fra dagligspråk, godt kjent, kjent, forståelig eller ukjent. Det kan representere en ide, en setning, eller et endret navn for en Gud. Uansett hva man velger er det ulemper forbundet med valget.

30 §3:2 «In every State other than States not having a Ruler the position of the Ruler as the Head of the religion of Islam in his State in the manner and to the extent acknowledged and declared by the Constitution of that State, and, subject to that Constitution, all rights, privileges, prerogatives and powers enjoyed by him as Head of that religion, are unaffected and unimpaired; but in any acts, observances of ceremonies with respect to which the Conference of Rulers has agreed that they should extend to the Federation as a whole each of the other Rulers shall in his capacity of Head of the religion of Islam authorise the Yang di-Pertuan Agong to represent him.» Malaysia's Constitution «Malaysia's Constitution of 1957 with Amendments through 2007.»

31 Jacob A. Loewen, «Translating the Names of God: How to Choose the Right Names in the Target Language» i: *Practical Papers for the Bible Translator* 36, nr. 2 (1985), 202; ibid.

I det språkområdet som Malaysia inngår i (Indonesia, Singapore, Brunei og Malaysia) er malay det viktigste handelsspråket. Selv om teknisk språk i malaysisk ofte er hentet fra europeiske språk, er det ingen tradisjon for å hente religiøst språk fra de tidligere koloniherrene.

Malaysisk språk har polynesiske røtter, men det henter mye av sitt religiøse vokabular fra Sanskrit, Tamilsk eller Arabisk. Dette kunne åpnet for mange mulige oversettelser av ordet Gud i den malaysiske Bibel. Man kunne brukt det polynesiske *antua*. Et tilsvarende begrep (*hantu*) brukes om gjenferd i dagligtalen. Man kunne valgt *dewa* som er fra sanskrit. Det har imidlertid en hinduistisk overtone og har konnotasjonen 'avgud' blant malaysiske kristne i dag. En annen mulighet er det arabiske *ilah* (إله), et ord som er i bruk i malaysisk og kan oversettes «guddom, gud eller avgud». Det brukes om gud i den muslimske bekjennelse: «Det er ingen gud (*ilah*) uten Allah». Det er alminnelig å se på betegnelsen «Allah» som den bestemte formen av orde «ilah».

Da kristendommens først kom til Malaysia, var malayene i stor grad muslimske. Dette gjordet antagelig valget av de arabiske ordet 'Allah' til den naturlige oversettelsen av ord som betyr Gud. Denne oversettelsen har vært tilnærmet enerådende i malaysiske Bibler fra første stund. At man valgte denne oversettelsen av ordet Gud har en lang historie som begynner på den arabiske halvøy. På arabisk ble ordet Allah (الله) brukt om den høyeste Gud i førmuslimsk tid. Muhammed var antagelig ingen innovatør når han begynte å bruke Allah om Gud i Koranen.<sup>32</sup> I århundrene etter Muhammed ble Allah brukt om Gud i arabiske bibler.<sup>33</sup> Denne oversettelsen ansees ofte å skape harmoni mellom kristne og muslimer. Det har inntil nylig vært uproblematisk fordi Koranen presenterer Abraham (Sure 2:136), Moses, Jesus (Sure 2:87), og noen andre jødiske profeter (Sure 2:136) som muslimske profeter som alle trodde på muslimenes Allah. Kristne og jøder ble regnet som *dhimmi* fordi de tilba den eneste sanne Gud, selv om de Kristne har et gudsbilde som i noe grad avviker fra muslimenes. Ordet 'Allah' som oversettelse av det generiske ordet 'gud' er ikke direkte lånt fra arabisk av de kristne i Malaysia. Det er den muslimske malay-kulturen som tok det arabiske ordet for Gud og gjorde det til sitt. Deretter lånte kristne det til bibeloversettelsene

- 32 Hartmut Bobzin, « «Allah» Oder «Gott»? Über Einige Terminologische Probleme Im Spiegel Rezentler Islamischer Koranübersetzungen Ins Deutsche » i: *Münchener Theologische Zeitschrift* (2001): 22. sier at sure 29:61-65 omtaler ikke-muslimer som ber til Allah på Muhammeds tid men da i en mer polyteistisk setting. «we know from ancient inscriptions that Arabic-speaking Christians were using the form Allah before the rise of Islam. This is evident from inscriptions on tombs and from pre-Islamic inscriptions in the ruins of the church at Umm al-Jimal, Jordan.» Rick Brown, «Sharing the Message «with Courtesy and Respect» (I Peter 3:15) Who Is «Allah»? » i: *International Journal of Frontiers Mission* 23, nr. 2 (2006), 80.
- 33 Kenneth J. Thomas, «Allah in Translation of the Bible» i: *Technical Papers for the Bible Translator* 52, nr. 3 (2001), 301-306.

sine. Ordet Allah er imidlertid ikke enerådende som oversettelse for ordet gud i dette område. Noen lokale språk har hentet lokale eller indiske ord for gud til sine Bibeloversettelser (f.eks. Javanesiske). Det var derfor ikke noen selvfølge at man skulle velge Allah som oversettelse for ulike begrep brukt om Gud i den kristne Bibel. Det finnes eksempler på kristne som finne det problematisk å bruke ordet Allah om Gud, fordi det identifiserer den kristne Gud med Allah, muslimenes Gud. Dette er mer fremtredende i Indonesia enn i Malaysia. Det må innrømmes at det ligger en fare for religionsblanding ved bruk av ord hentet fra en annen religiøs kontekst. Men overføring av gudsforståelse fra en religion til en annen skjer like mye fordi de som blir omvendt bringer med seg tankestoff fra sin fortid. Det er åpenbart at dette har skjedd mange steder i Sør-Amerika, selv om man der har valgt det spanske ordet *Dios* som betegnelse på Gud. Når man viderefører et lokalt navn blir det kanskje i større grad fokus på at man må gi nytt innhold til dette ordet, og det kan derfor få motsatt effekt. Det er åpenbart større problemer knyttet til gudsbegrep fra sanskrit fordi indisk religion har monistiske virkelighetsforståelse og derved gudsbegrep som ligger lenger fra den kristne forståelse av Gud enn den muslimske forståelsen av Allah gjør. At muslimene gjør krav på ordet Allah betyr ikke at de har enerett på det, like lite som norske kristne har enerett på ordet gud. Min personlige erfaring er at kristne indonesere som vokste opp som kristne legger noe litt annet i ordet Allah, enn de med muslimsk bakgrunn. Det er vel kanskje fordi de kristne har suksess med sin forkynnelse av en kristen Allah at problemet har oppstått i Malaysia.

#### *Malaysisk bibeloversettelsestradisjon*

Samtidig som det finnes alternativ er det nødvendig å sette saken inn i et større perspektiv. Bruken av ordet Allah om Bibelens Gud har lang tradisjon blant de kristne i Malaysia. Albert Cornelius Ruyl var den første som oversatte deler av bibelen til malaysisk og han oversatte nettopp ved bruk av ordet «Allah»:<sup>34</sup>

34 Cornelius Ruyls oversettelse av Matteusevangeliet var ferdig i 1612, og vi vet at en versjon av dette ble trykket i 1629. Det ble senere revidert og trykket sammen med en oversettelse av Markusevangeliet i 1638. Daud Sosilo, «Celebrating 400 Years of Ruyl's Malay Translation of Matthew's Gospel» i: *The Bible Translator* (2013).



- Itula jang mulahan Euangelium Jesu Christi, jang anak Allah (Mark 1:1)
- Dette (er) begynnelsen av evangeliet (om) Jesus Kristus, som (er) Guds sønn (min oversettelse)



Ruyl's overettelse publisert i 1651, antagelig etter en revisjon gjort av Justus Heurn.<sup>35</sup>

Da oversettelsen av Bibelen var fullført i 1691 ble ordet Allah videreført som oversettelse for Gud [*Elohim*, *El* (Hebraisk), *Elah* (Arameisk) and *Theos* (Gresk)]. Denne oversettelsen er senere brukt i alle større bibeloversettelser i Malaysia og Indonesia. De kristne i Malaysia og Indonesia bruker ordet allah annerledes enn muslimene. Det er gjennomgående at uttrykket «Guds Sønn» oversettes *Anak Allah* (Alkitab today's Malaysian version, alkitab PB Melayu Baba) eller *Putra Allah* (Kitab suci Zabur dan Injil Bahasa Malaysia, 1Joh 4:15; *anak*=barn, *putra*=sønn). Når det kommer til generisk bruk av ordet om fremmede guder skiller indonesiske og malaysiske oversettelser lag. Indonesiske bibler buker ordet *allah* om 'andre guder' (*allah lain* Deut 5:7, den nye Indonesiske oversettelsen [NIT]) og flertall (*allah-allah*, Gal 4:8 NIT). De kan også gjøre ordet om til et adjektiv som betyr 'guddommelighet' (*ke-Allah-an*, Kol 2:9, NIT). Her er de malaysiske oversetterne mer forsiktig og finner andre alternativ, ofte ved bruk av ordet *Tuhan* (=Herre), det vi si at en oversetter: «Du skal ikke ha andre *Herrer* enn meg». Den gamle Indonesiske oversettelsen er også mer forsiktig og bruker begrepet *ilah lain* om andre guder (Deut 5:7) og *ilahi* om guddommelighet. Det siste finner vi også eksempler på i den nye Indonesiske oversettelsen (2 Kor 11:2). Det er derfor rett å si at selv om det generiske ordet for 'gud' kan oversettes ulikt på malaysisk, så er det en entydig tradisjon at ord som henviser til den kristne Gud entydig har blitt oversatt med 'Allah'. Det er derfor stor tradisjonstynge bak denne oversettelsen og en medfølgende religiøs følelse knyttet til nettopp dette ordet for kristne i hverdagen når de ber 'vår far' ('Fader vår'): «Allah bapa, du som er i himmelen».

35 Robert Hunt, «The History of the Translation of the Bible into Bahasa Malaysia» i: *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 62, nr. 1 (1989): 35; faximile from Norlia bt Salleh, «The History of the Translation of the Bible into Bahasa Malaysia», <https://institutkajianborneo.wordpress.com/2015/01/09/the-history-of-the-translation-of-the-bible-into-bahasa-malaysia/>.

## Gjensidig frykt som driver bak konflikten

For de kristne er oversettelsen av ordet Gud en del av et større bilde. Fra rundt år 1900 vokste det frem en islamistisk bevegelse fra Egypt og Pakistan. Denne bevegelsen fikk sakte vind i seglene og førte til samfunnsomveltninger blant annet i Det sjiamuslimske Iran. Bevegelsen kom også til det hovedsakelig sunnimuslimske Malaysia. Samtidig er det ingen tvil om at de kristne kirkene har styrket seg i sør-øst Asia.

## Muslimene frykter at kristendommen skal vokse uhemmet

Det er en tydelig antimisjonsbevegelse i Malaysia. Denne retter seg mot omvendelse av muslimer og da primært mot kristen misjon. Under dette ligger det en frykt for at de kristne kirkene skal vokse hurtigere enn muslimene. Dette kommer fra tid til annen til uttrykk i media. Presidenten i Pertubuhan Muafakat Sejahtera Masyarakat Malaysia (Muafakat) ... Abdul Karim Omar gav i 2014 uttrykk for følgende:

«According to our research, the percentage of Christians increases by a huge amount every decade,» he said at a seminar on the use of the word Allah and Christology at Universiti Teknologi Mara (UiTM) today. He said the latest statistics showed that the number of Christians in Malaysia stands at less than 10% of the population, while Muslims are more than 60%. «But if Christianisation continues, by 2100, there will be an equal number of Christians and Muslims – 40%. And it will continue to increase», he said.<sup>36</sup>

Nå er antallet Kristne i Malaysia i dag litt i overkant av 9%.<sup>37</sup> At dette oppleves som en trussel for muslimene er likevel i noen grad forståelig dersom vi ser på statistikken i det 20. århundre. Kirkeveksten i Malaysia har vært betydelig frem til ca. år 2000.<sup>38</sup>

	1921	1931	1970	1980	2000
Kristne	1,7%	1,9%	2,5%	4,8%	9,1%
Muslimer	57,1%	52,5%	53,3%	54,8%	60,4%

36 Malaysian Insider, «If Christians Continue to Grow, They Will Outnumber Us by 2100, Says Muslim Group» i: *The Malaysian Insider* 2014.

37 Britannica.

38 Heidi Dahles, «In Pursuit of Capital: The Charismatic Turn among Professional Class in Malaysia» i: *Asian Ethnicity* 8, nr. 2 (2007).

Etter 2000 viser statistikken imidlertid en utflating av den kristne veksten. Den offisielle folketellingen fra 2020 viser om lag 9% kristne, altså om lag det samme som ved folketellingen i 2000.<sup>39</sup> Om tallene fra 2020 representerer en reell utflating, eller om det representerer friserte tall er vanskelig å vite. I utgangspunktet er tallene fra 2000 og 2020 hentet fra folketellinger, men det er kjent at politisk betente tall ikke alltid når igjennom på nasjonalt nivå i denne regionen. Det er også uklart om kristne malayer teller med, og om deres omvendelse registreres. Loven forbyr jo en malay å endre religion fra Islam til noe annet.

Moderniseringen av samfunnet er et annet element i denne utviklingen:

Successful and sustained inter-cultural interactions have led to some linguistic and cultural syncretism, as well as cross-cultural assimilation such that the idea of a «Malay custom» is now increasingly nebulous. This is exacerbated by the onslaught of Western modern trappings. Persons of Malay origins, especially the younger generation, are as likely to don jeans and eat at McDonald's, as their non-Malay Malaysian counterparts. With the dissolution of previously established differences, religion becomes the main and possibly only consistently strong identifier that ethnic-nationalists can rely upon to maintain the distinction between Us and Them.<sup>40</sup>

Når klesdrakt slutter å skille folkegrupper og du får større grad av tverrkulturelle ekte-skap, da er steget fra den ene til den andre religionen mindre. Forbudene mot å bruke såkalte islamske ord i kristen sammenheng må sees i denne kontekst, som et forsøk på vern mot kristen misjon. Dette uttales ganske tydelig fra islamsk hold: «... bruk av ordet «Allah» i ikke-muslimske bøker kan forvirre muslimer og kan tilskynde dem til frafall (murtad).»<sup>41</sup> For muslimer er 'fracfall' utilgivelig, og mange muslimske statsansatte vil derfor ikke bidra til at søknader om skifte av religion blir godkjent.

39 [https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemByCat&cat=117&bul\\_id=akliVWdIa2g3Y2VubTVSMkxmYXp1UT09&menu\\_id=L0pheU43NWJwRWVVSZkl-WdzQ4TlhUUT09](https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemByCat&cat=117&bul_id=akliVWdIa2g3Y2VubTVSMkxmYXp1UT09&menu_id=L0pheU43NWJwRWVVSZkl-WdzQ4TlhUUT09)

40 Neo, «What's in a Name? Malaysia's «Allah» Controversy and the Judicial Intertwining of Islam with Ethnic Identity,» 766.

41 Heru Adriyanto, «Pelai Kata Allah, Ratusan Alkitab Ri Disita Malaysia» i: *Berita satu* 2014 (min oversettelse).

## De kristne frykter for undertrykkelse og å bli underlagt Sharia-lovgivning

I år 2000 uttalte Ponniah som er biskop I vest-Malaysia:

Generally Christians feel fear because of the challenge of Islam. With the Islamic resurgence and Islamization goes a greater awareness of Islam among Christians. But this awareness is coupled with anxiety that the country is moving towards becoming an 'Islamic state'. Already Islamic ideology dominates almost every aspect of daily life.<sup>42</sup>

Det er ikke bare de kristne som har styrket sin stilling i Malaysia, det har også konservativ og ortodoks Islam. Denne bevegelsen har både en religiøs og en politisk fløy. I mye større grad enn de kristne gjør konservative muslimer seg gjeldende i politikken nasjonalt. De kristne frykter særlig at muslimske sharia domstoler intervensjoner ovenfor kristne. Dette har skjedd i forbindelse med bibelimport, omvendelse og i forbindelse med tverrkulturelle ekteskap. I Malaysia er religiøs tilhørighet en del av personalia i den offentlige administrasjonen. For å skifte religion må en derfor søke om dette for å få det offentlig registrert.

A recent Malaysia Federal Court ruling that apostasy cases should be heard in Sharia courts has led to disappointment for the country's Christians, but determination from Islamic groups to prevent Muslims from converting out of their faith. Members of the Sarawak Evangelical Christian Association (SECA) said they're troubled over the court decision because it violates freedom of religion guarantees in the country's constitution.<sup>43</sup>

Det er denne utviklingen som bekymrer de kristne mest, men samtidig må det ikke underslås at de kristne i generasjoner har bedt til den allmektige, til Allah vår far i himmelen. Å endre dette til et annet ord for gud er en stor endring som er følelsesmessig vanskelig.

42 Moses Ponniah, «The Situation in Malaysia» i: *Transformation* 17, nr. 1 (2000): 32.

43 Garry Lane, «Malaysia: Sharia Courts to Judge Christian Conversion» i: *CBN NEWS* 2018.

## Konklusjon

Kampen om oversettelsen av ordet Allah er ikke over i Malaysia. Den kan godt spre seg også til andre land. Det er åpenbart en muslimsk majoritet som står mot en minoritet. Mens kristen misjon blir uglesett, forbudt og sanksjonert, blir omvendelse i motsatt retning applaudert. Dette utgjør en stor trussel mot religionsfriheten i Malaysia. Det er å håpe at Malaysia vender tilbake til religionsfrihet som prinsipp og at det ikke blir flere saker av denne typen. Slik utviklingen er, tror jeg dessverre ikke at det er dette som kommer til å skje. Konflikten mellom kristne og muslimer minsker ikke akkurat i styrke hverken i Malaysia eller i resten av verden. Det er dette litt dystre bilde som er bakgrunnen for det som skjer i denne debatten.

Vi har i drøftingen berørt spørsmålet om bruken av Allah i oversettelser av Bibelen er fornuftig i en muslimsk kultursfære. Her kan man ikke se bort fra flere hundre års lokale tradisjon. Endring av benevnelsen for Gud til noe annet enn Allah i Malaysia er et svært inngripende tiltak for den troende, da det berører det intime forhold til Gud i bønn. Men selv om en skulle se bort fra lokale tradisjoner i Malaysia og diskutere hva som er den beste oversettelsen, er jeg usikker på om en kunne finne en bedre oversettelse i et miljø preget av Islam. Etter mitt skjønn er importerte eller konstruerte ord for Gud mindre tjenlige enn lokale ord som alt finnes i språkmiljøet. Det var det de første misjonærene i Malaysia falt ned på, og det ser for meg ut som bruken av ordet Allah har tjent kirkene i Malaysia vel i årene som har gått siden.

**Christ among the Nations: Narratives of Transformation in Global Mission**  
**Sarita Gallagher Edwards, Robert L. Gallagher, Paul Lewis, DeLonn L. Rance**  
**Orbis Books, 2021**

Anmeldt av Rolf Kjøde

Fire amerikanske missiologer med pentekostal tilknytning og fra tre ulike teologiske utdanningsinstitusjoner har skrevet ei bok med utgangspunkt i tanken om Kristi firfoldige embete. Hensikten med boka er å vise evangeliets transformerende kraft, og å vise dette gjennom historier. Preget er altså ganske sterkt narrativt. Hvem som har skrevet de ulike delene av boka, går tydelig fram i overskriftene. Samtidig legger de vekt på å ha jobbet tett sammen. Boka kan derfor leses som en naturlig helhet. Den inngår som del av en serie bøker fra American Society of Missiology.

Introduksjonskapittelet ved DeLonn Rance tar ikke veldig stor plass, men for meg opplevdes det ganske viktig. Her blir vi introdusert for de nevnte hovedstikkordene, som Jesu firdelte tjeneste, det transformative siktet og hensikten med fortellingsstoffet. Det firfoldige evangeliet blir kalt både «fourfold» og «foursquare» og knyttes av forfatterne til det vi i dag kjenner med begrepet «Full Gospel», primært i pentekostal sammenheng. Termene «fourfold/full gospel» blir ført tilbake til hellighetsforkynneren Albert Benjamin Simpson i 1887 og «foursquare» til pinseforkynneren Aimee McPherson i 1922. McPhersons bruk av tankene dannet grunnlaget for bevegelsen med samme navn. Foursquare Churches er en stor pentekostal bevegelse internasjonalt, men svært små i Norge.

Tanken med det firdelte er at Jesus forstås som frelser (korset i sentrum), utrustet (med åndsdaopen som sentral premiss), helbreder (hvor underet vektlegges langt mer enn omsorgstjenesten) og håp (med vekt på Jesus som konge ved gjenkomsten). Pentekostal kristendoms teologiske særpreg uttrykkes ofte med vekt på Åndens person og gjerning. Boka motsier på ingen måte dette, men de understreker at den firfoldige innrammingen gir budskapet er sterkt kristosentrisk preg.

Etter introduksjonen følger bokas fire hoveddeler, organisert etter den firfoldige modellen. Roger Gallagher, som har sitt navn knyttet til flest kapitler, skriver alt i første del, om Kristus som vår frelser. Paul Lewis har et hovedansvar for det som omhandler Jesus som utrustet, Sarita Edwards om helbrederen og DeLonn Rance om håpet. Hver hoveddel avsuttes med fem spørsmål som kan brukes i samtalegrupper eller til egen refleksjon.

Hver hoveddel består av fire kapitler. Først får hvert av de fire aspektene ved Jesu tjeneste en teologisk innføring eller forklaring. Denne forklaringen blir så fulgt opp av tre typer fortellinger, fra Bibelen, fra misjonshistorien og fra nåtiden. Med tanke på

bokas rammer, blir de teologiske refleksjonene i hver hoveddel ganske korte. Korsets rolle i forståelsen av Jesu frelse forblir litt i det relativt dunkle. Om Jesus som utrunder vektlegges den overnaturlige utrustingen til tjeneste, ikke det helliggjørende i den troendes liv. I Jesus som helbreder og som håp balanseres ulike aspekter bedre.

Kapittel to i hver hoveddel består av ulike utvidede bibelfortellinger. Slik utfoldes bokas narrative hensikt. Fortellingenes kreative utvidelser kan ha noe ulik troverdighet, men i de tre første delene fungerer de ganske bra som illustrasjoner til de fire hovedtemaene. Jeg er atskillig mer spørrende til om de tre korte bibelfortellingene i del fire treffer i spørsmålet om håp.

Kapittel tre i hver hoveddel serverer ganske mange korte fortellinger om kirkehistoriske personer som kan stå som eksempel på den firdelte misjon som springer ut av Jesu tjeneste. Dette er vel den delen jeg synes fungerer dårligst. Ansatser til fortellinger blir for mange. Ziegenbalg i del 1 fungerer klart best, fordi han står alene som eksempel og dermed blir brettet mer ut rent narrativt. Den narrative hensikten forsvinner litt i de andre delene, selv om fortellingen om far og sønn Blumhardt har gode ansatser.

Kapittel fire i de fire delene gir vitnesbyrd fra vår egen tid om frelse, utrustning, helbredelse og håp. De må tas nettopp som det, vitnesbyrd. Leseren har bare lesingen som inngang til empirien i fortellingene. Dersom Gud er den som vi lever og rører oss og er til i, er ikke underet i seg selv et problem, men en selvsagt mulighet. Jeg lurer likevel på om alle historiene fungerer godt nok til den hovedsaken de skal belyse, særlig historiene til stikkordet «håp». Historiene som fortelles er svært ekstraordinære og rettes mot håpet på et under her og nå, men hvor er fortellingene om håpet som bærer i og gjennom døden? Blir vektleggingen av transformasjon her og nå så styrende at det demper av for det enda større budskapet om gudsríkets kommende transformasjon?

Robert Gallagher reflekterer i det avsluttende kapitlet rundt Bibelens avgjørende rolle og gode hermeneutiske prinsipper. Han bruker blant annet Christopher Wright som guide. DeLonn Rance bruker i kapitlet om håpsteologi aktivt både Lausannepakten, Manila-manifestet og Cape Town-forpliktelsen. Sammen med den tidlige understrekningen av hvor viktig det er å være kristosentrisk, viser forfatterne slik at de ikke bare står i en pentekostal tradisjon. Deres pentekostale teologi hører til i en større sammenheng av klassisk evangelisk teologi.

Dette er ikke ei bok som går djupt i teologiske eller strategiske drøftinger. Hensikten er å komme fram med missiologiske stemmer fra én bestemt kirkelig tradisjon. Det narrative formatet og hensikten med å vise evangeliets transformerende kraft gir langt mindre rom for kritiske perspektiver. Sånn sett bidrar den ikke veldig sterkt til faglig drøfting. «Transformation» er blitt et slag «buzzord» i nyere missiologi og er et hovedstikkord ved inngangen til boka. Det gis ingen klar eller inngående definisjon og forblir derfor noe uklart. Trolig er tanken at historiene underveis skal definere begrepet. I så fall er hovedinntrykket at forvandlingen primært kommer til uttrykk i enkeltmenneskers møte med Ånden gjennom det som forstås som «det fulle evangeliet».

Jeg har framført noen kritiske merknader underveis. Andre kunne legges til, men for sterkt kritisk faglig vinkling kan i dette tilfellet stå i fare for ikke å ta bokas uttrykte hensikt på alvor. Den avlegger vitnesbyrd om hvordan en type helhetlig forståelse av Jesu gjerning kan få nedslag i misjon og i menneskers liv. Som et slikt vitnesbyrd har den god verdi.



**Sverre Bøe**  
**På vegne av Kristus: Misjon i Bibelen**  
**Kolon, 2021**  
**358 sider**

Anmeldt av Gordon Valen

Sverre Bøe er professor i Det nye testamentet ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole i Oslo, der han har undervist siden 1986. Han ble født inn i en misjonærfamilie i Japan i 1958, og har hele livet vært opptatt av misjon.

Bøe har her skrevet en god og grundig bibelfaglig bok som gir leserne en omfattende gjennomgang av hva Bibelen sier om sentrale misjonsvitenskapelige temaer. Målgruppen er både bibelforskere og misjonsvitere, teologer og misjonærer, og ikke minst dem som forbereder seg til tjeneste i kirke og misjon.

Hovedspørsmålet i boken er altså hva Bibelen sier om misjon. De første hundre sidene behandler tekster i Det gamle testamentet, mens resten av boken tar for seg tekster om misjon i Det nye testamentet. Kapitlene i boken ordnes ut fra skriftgrupper som Mosebøker, historiske bøker, profetbøker, evangeliene og Paulus-brevene og så videre. Forskjellige tendenser og temaer behandles i hver skriftgruppe, samtidig som det i noen tilfeller trekkes linjer gjennom Bibelen.

Utvalget av tekstene begrunnes slik: «Vi finner misjon i bibeltekster der Guds folk i ord og gjerning vitner om sin tro, særlig overfor mennesker av annen tro.» I tillegg legger Bøe til grunn Guds gjerning i historien, og definerer misjon slik: «Misjon er Guds sendelse av kirken til verden med oppdrag om å formidle Guds rike gjennom ord og handling overalt så de kan bli frelst.» Med dette utgangspunktet behandles tradisjonelle temaer fra Bibelens egen «frelsehistorie». I tillegg trekker Bøe inn deler av Bibelen som han mener er oversett i misjonsteologisk litteratur, samt drøfter overraskende «hull», som for eksempel at vi knapt finner oppmuntring til misjon eller evangelisering i Paulus-brevene. Dette gjør boken enda mer interessant og tankevekkende.

Gjennom hele boken siterer naturlig nok Bøe mye bibeltekst, og demonstrerer med det viktigheten av at misjonsteologien bør ha god kontakt med bibeltekstene. I tillegg til egen gjennomgang av tekster og tema presenteres flittig aktuelle elementer fra forskningshistorie og faglig debatt. Boken kan gjerne leses sakte fra a til å, eller brukes nærmest som oppslagsbok om man er interessert i spesifikke tekstgrupper eller tema. Den detaljerte innholdslisten, bibelstedsregister og emneregister inviterer også til dette. Bøe skriver godt, og jeg vil tro at stoffet er lett tilgjengelig for forskjellige grupper av lesere.

Bokens tittel er hentet fra 2 Kor 5,20: «Vi ber dere på Kristi vegne: La dere forsone med Gud.» Bøe er som nevnt opptatt av at misjon må forstås som Guds sendelse, først av Jesus til jorden og så av sine vitner til verden. Videre handler misjon både om hva kirken er, og hva kirken gjør. Kirken er Guds folk, og misjon er Guds prosjekt. Kirken representerer Gud, og opptre på hans vegne.

Det kan debatteres i hvilken grad vi finner misjon i Det gamle testamente. Bøe peker på at GT-tekstene er viktige fordi misjon i NT vil være uforståelig uten GT. Det er her, sier han, vi finner kilden til bildet av Gud selv, skapelsen, skaperverket og menneskesynet, forståelsen av synd, soning og tilgivelse, Det første bud, avgudene, utvelgelse, Guds folk, den lineære tidslinjen og eskatologiske forventninger og mye mer. Hvis misjon også kan defineres som Guds gjerning til det beste for skaperverket og alle mennesker, også de som ikke tilber ham, har GT mye å si om misjon. Bøe trekker også frem flere tekster som omhandler at folkene skal søke til Jerusalem (sentripetal). Med en slik bred definisjon viser Bøe at GT har mye viktig misjonsstoff, og dette gjør GT-delen av boken innholdsrik og ekstra interessant.

Misjon i Det gamle testamente begynner tematisk med skapelse. Videre behandler Bøe utvelgelsen av Abraham og Israel i lys av ordparet gave/oppgave, i den forstand at de skal bli til velsignelse for alle slekter. Det er ingen tvil om at Gud har et spesielt forhold til Israelfolket. I tillegg peker Bøe på tekster hvor Gud forholder seg til andre folkeslag og mennesker som ikke er israelitter, men som gjerne er i en migrasjons-situasjon og beskrives som «innflytter» eller «fremmede». Noen enkeltpersoner trekkes fram, blant andre Rahab, Rut og Naaman, de møtte Israels Gud på en livsforvandlerende måte (2.2.5).

Bøe peker på den tette koblingen mellom skapelse og det første bud og monoteismen som grunnlag for misjon, med henvisning til Jes 45,18-23a. Tanken er at misjon ønsker å bringe Guds skaperverk tilbake til en relasjon med han som er alene Gud og skaperen. På tross av dette er det ikke mange tekster i GT som antyder sentrifugal misjon i nytestamentlig mening, det finner vi mest i Jona-boken og Jes 40-66.

Over i delen om Det nye testamente gir Bøe en enkel innføring i debatten om kildene til Jesu liv og forkynnelse, «den historiske Jesus» og forskningshistorie om misjon og Jesus i NT. Dette vil jeg tro gjør den videre utleggingen av tekster og tema enda mer tilgjengelig for flere lesere. Bøe går så gjennom en bredde av tekstene som omhandler Guds rike og Jesus som frigjørere. Videre hvordan Jesus kaller etterfølgere og medarbeidere, og hva som er deres oppdrag og målgruppe. Jesus og hans etterfølgere forholder seg mest til jøder, men Bøe peker veldig interessant på hvordan Jesus også stadig møter «outsidere» og enkeltpersoner i jødedommens «grenseland», både geografisk, etnisk og religiøst (kapittel 3.5 og 3.6). Frelsen knyttes direkte til Jesus selv, det handler om å være kjent av Jesus. Alle evangeliene har frempek mot en misjonstid når evangeliet skal forkynnes for alle folkeslag. Misjonsbefalingene får naturlig nok god plass og detaljert omtale i boken. Bøe peker innsiktsfullt på likheter og forskjeller, og oppsummerer at «misjonsbefalingene fokuserer på forkynnelse,

omvendelse og syndenes forlatelse, og nevner verken tegn og under, Guds rike, diakoni eller nestekjærlighet direkte, slik evangeliene ellers gjør. Jesus viste omsorg for hele mennesket, samtidig som han spisset budskapet mot «det ene nødvendige» (Luk 10,42)». Bøe fremholder Jesus som forbilde og modell for all senere misjon, i den forstand at misjon skal videreføre hans program som frigjorde mennesker fra skam, synd, skyld, sykdom og besettelse (side 179-180).

I gjennomgangen av Apostlenes gjerninger fokuserer Bøe på at urkirken og de første kristne bruker lang tid før de kommer skikkelig i gang med misjonsoppdraget om å gå til folkeslagene. Først i Apg 8 går Urkirken «nølende» til samaritanere og ikke-jøder. Og først etter Apostelmøtet i Apg 15 ble ikke-jøder inkludert uten omskjærelse. Det er tydelig at enkeltepisodene med evangelisering og misjon i tidlig fase skjer ved Guds direkte ledelse (Filip i Samaria, den etiopiske evnukken, Kornelius i Cæsarea, i Apg 8 og 10), noe som understreker at misjon er Guds ansvar. I andre del av Apostlenes gjerninger beskrives det videre misjonsarbeidet, og ikke minst Paulus rolle og betydning. Menigheten i Antiokia er sentral, og misjonærer og misjonsreiser fører til en «raskere» utbredelse av evangeliet. Bøe bruker god plass på Paulus sin Areopagostale i Apg 17, og peker spesielt på Paulus sin evne til å kontekstualisere. Bøe viser at talen er et godt eksempel på kristent trosforsvar også i dag. Samtidig påpeker Bøe at talen ikke kan brukes som argument for klassisk åpen dialog i misjonsarbeidet, da den i sak er alt for konfronterende, med forventning om omvendelse hos tilhørerne. Dette er et godt poeng.

Bøe bruker god plass på Paulus. I denne sammenhengen er det mest påfallende i Paulusbrevene at det er få tekster som utfordrer menighetene til selv å drive misjon for å nå de unådde. Det er ingen spor av Jesu misjonsbefalinger eller direkte oppfordring om å bidra aktivt i misjonsarbeidet. Misjon er noe Paulus og hans medarbeidere gjør. Sentralt i Paulus misjonsgjerning og teologi er menneskers behov for frelse, enten de er jøder eller hedninger. Dette kan ikke skje ved Loven, men ved at de får høre evangeliet. Samtidig viser Bøe at Paulusbrevene også etterlater oss en basis for misjonsteologien, og at de mange tekstene om ekklesiologi og etikk kan forstås inn i menighetens misjonale rolle i sin nærkontekst.

Av de øvrige brevene i NT, trekker Bøe mot slutten av boken fram Hebreerbrevet og Første Petersbrev som tekstene hvor misjon er tydeligst til stede. Her omtales de kristne som «fremmede» og «utlendinger». I 1 Pet 2,9 kalles de kristne for «kongelig presteskap» og «hellig folk», hvor hensikten med deres presteskap er å «forkynne hans storverk». Det minner om misjon.

Til slutt viser Bøe at Bibelens siste bok, Åpenbaringen, ser fram mot misjonens mål i den siste tid, når mennesker av alle nasjoner og stammer, folk og tungemål tilber foran tronen og Lammet (Åp 7,9). Utover dette er det få direkte oppfordringer til misjon i den endetiden som Åpenbaringen skildrer.

Sverre Bøe har i denne boken gjort et solid stykke arbeid i sin søken etter misjon i Bibelen. Gjennomgangen av bibeltekstene viser at de sier mye forskjellig om misjon,

og at det er vanskelig å sammenfatte alt dette i én hovedtanke eller rød tråd. Bøe oppsummerer likevel med å si at misjon i Bibelen dypest sett er Guds misjon, og at hele Bibelen viser at Gud har omsorg for hele mennesket, og for alle mennesker. Så skjer det en spissing utover i den bibelske kanon: «Budskapet om frelse ved Jesu død og oppstandelse er misjonens kjerne, og det må forkynnes» (side 323). Det er en oppfordring vi tar med oss. Boken er, etter mitt skjønn, et solid bibelfaglig bidrag til misjonsvitenskapen, og jeg ser fram til å bruke den i undervisning både i bibelfag og misjon.









DESIGN: Ostfold Trykkeri AS - [www.ostfold-trykkeri.no](http://www.ostfold-trykkeri.no)