

# Afrikanske religioner i lys av afrikansk tolkning

Prøveforelesning for den filosofiske doktorgrad,  
12. febr. 1988, oppgitt emne

AV NILS OLAV BREIVIK

Interessen for afrikanske religioner synes i dag større enn noen gang før. Det gjelder rent alment som i det faglige arbeid. Den økte interessen omfatter de tradisjonelle religioner, islam og kristendommen.<sup>1</sup> Man innser mer og mer hvor nødvendig det er å kjenne afrikanernes religiøse liv for å kunne forstå, og forholde seg til, deres historie, kultur og samfunnsliv. Et fornyet faglig engasjement har tvunget seg fram også fordi tidligere forskning ofte har vist seg mangelfull både hva angår dens resultater og metoder.

Dette gjelder i særlig grad for studiet av de tradisjonelle religioner. Disse er i spesifikk forstand afrikanske, sprunget ut av afrikanernes egne livserfaringer og -situasjoner, integrert med det gamle slektsfelleskap og tradert ned gjennom århundrene.<sup>2</sup> Det er disse som skal stå i sentrum for vår behandling. For det er først og fremst overfor de tradisjonelle religioner man har fremholdt nødvendigheten av en afrikansk tolkning.

De tradisjonelle religioner har fortsatt betydelig tilslutning, selv om de sterkt påvirkes og drives tilbake av islam og kristendommen.<sup>3</sup> Hva som er like vesentlig, er at de representerer den gamle livsanskuelse som i avgjørende grad også preger den moderne afrikaners liv. Dessuten er deres anskuelser og verdier søkt aktualisert og videreført i nyere afrikansk filosofi, teologi og litteratur. De tradisjonelle religioner har således prinsipiell betydning også for det nye Afrika.<sup>4</sup>

Studiet av afrikanske religioner har med få unntak vært forbeholdt europeere. De har på den ene side formidlet den faktiske kunnskap, ofte på bakgrunn av livslang erfaring fra afrikanske samfunn. For å holde oss til skandinaviske bidrag kan vi nevne de

to svenske kongomisjonærer K. Laman og E. Andersson.<sup>5</sup> På den andre side har europeerne også gitt forutsetningene for den vitenskapelige bearbeidelse og tolkning. Her har fransk og engelsk antropologi vært innflytelsesrik, særlig sistnevnte. Det er nok å nevne navn som E. Evans-Pritchard og M. Griaule. Den vesterlandske innsats har så visst ikke avtatt. I kritisk nytenkning og videreføring har en rekke nye prosjekter og arbeider sett dagens lys.<sup>6</sup>

I løpet av de siste decenni er denne situasjon radikalt endret. Afrikaneren er selv kommet på banen, og det for å bli. De mange nye undervisnings- og forskningsinstitusjoner i Afrika etter selvstendigjøringen har gjort dette mulig. Her har man gjort seg til talsmenn ikke bare for et stedlig studium, men også for en spesifikk afrikansk tolkning av tradisjonelle religioner.

Begrepet afrikansk tolkning er i seg selv flertydig. Det kan ha minst tre ulike referanser. For det første skjer det en umiddelbar reinterpretasjon av afrikanske religioner, eller i det minste av deres anliggender i det faktiske religiøse liv i møte med den endrede livssituasjon i dagens Afrika. Det gjelder i mange, for ikke å si de fleste, av de såkalte Independent Churches.<sup>7</sup> For det andre har vi den mer reflekterte tolkning som skjer i filosofi, teologi og ideologi. I en rekke strømninger, fra négritude-bevegelsen til afrikansk humanisme, har man søkt å aktualisere og begrunne de tradisjonelle livsanskuelser og verdier for morgendagens Afrika. Her nedlegges et omfattende arbeid i å eksplisere den filosofiske refleksjon som finnes i de tradisjonelle kulturer, i forståelsen av virkeligheten, mennesket, tiden, etc.<sup>8</sup> Med dette er vi inne på det tredje: den tolkning som finner sted i det direkte faglige og vitenskapelige arbeid. En afrikansk tolkning av tradisjonelle religioner, eller i det minste en tolkning som vektlegger det spesifikke afrikanske på en ny måte, er viktig for f.eks. både historieforskning og antropologi.

Afrikanske historikere legger vekt på det religiøse liv som en iboende og skapende faktor i afrikansk kultur og samfunnsutvikling. Det er derfor et mål å integrere et historisk studium av «the so-called 'traditional' African religious systems, ... with African historiography as a whole», som det heter i et kjent arbeid.<sup>9</sup> Således har man fremlagt en rekke studier som avdekker forandringer, utviklingsprofiler og dynamikken i de gamle religioner.<sup>10</sup>

Afrikanske antropologer har fremholdt, og det ofte i kraftige ordelag, at europeisk antropologi ikke har tatt det religiøse liv på

alvor i studiet av sosiale strukturer, ordninger og institusjoner. Deres arbeider røper gjennomgående forutinntatte holdninger, sier E. Ayisi.<sup>11</sup> Men religion og livsanskuelse er uoppgivelige grunnpillarer i det gamle afrikanske samfunn. Antropologien kommer ikke til en sakssvarende forståelse av dette samfunn om ikke religionens egenart og konstitutive rolle påaktes.<sup>12</sup>

Det er imidlertid i afrikansk religionsstudium vi i første rekke kan tale om en afrikansk tolkning av det religiøse liv. M.a.o. i de disipliner som i spesifikk forstand har religionene som studieobjekter og primært fokuserer deres religiøse dimensjoner. Vi skal i det følgende konsentrere oss om den tolkning som etterhvert er etablert innenfor dette studium. Men grensene mellom et religionsvitenskapelig og filosofisk/teologisk studium er i denne sammenheng ikke uten videre klare. Det har sin grunn i objektenes egenart, men først og fremst i at filosofiske og teologiske perspektiver ofte er implisitte i premisser som i målsetting.

Undervisning og forskning i tradisjonelle afrikanske religioner har blitt en etablert del av virksomheten ved de mange nye læresteder i Afrika. Først ute har man vært i Vest-Afrika, i Ghana (Legon) og Nigeria (Ibadan) fra slutten av 1940-tallet.<sup>13</sup> I 1963 ble det opprettet en avdeling for religion og filosofi ved det kjente Makerere-universitetet i Kampala. Hva angår det fransktalende Afrika, må først og fremst nevnes Centre d'Etudes des Religions Africaines i Kinshasa, knyttet til det katolske fakultet samme sted. I dag studeres og skrives det om afrikanske religioner mange steder i det sentrale, østlige og sydlige Afrika. Men den største innsatsen finner vi nok i de vest-afrikanske land.<sup>14</sup>

Til foregangsmennene i dette studium regnes nigerianeren Bolaji Idowu og kenyaneren John Mbiti, samt Alexis Kagame og Vincent Mulago for det fransktalende sentrale Afrika. Ved sitt omfattende og utbredte forfatterskap har de hatt en enorm innflytelse. Deres elever har i dag viktige stillinger i undervisning og kirkeliv. Selvsagt finner vi vesentlige forskjeller mellom disse. Idowu og hans elever reflekterer de vest-afrikanske forhold, mens det naturlig nok er bantuenes kultur og religion som er utgangspunktet for de franskspråklige arbeider. Disse er dessuten mer filosofisk orientert. Dette har ikke minst å gjøre med faglig bakgrunn og inspirasjonskilder. Afrikansk religionsstudium og -tolkning har dog ikke oppstått i et tomrom. I vest har G. Parrinder vært en inspirator.<sup>15</sup> I det sentrale

Afrika har P. Tempels vært ledestjernen med sin velkjente «Philosophie bantou». Her har dessuten den katolsk-teologiske tilhørighet spilt en definitiv rolle, som vi skal se.<sup>16</sup> Alle forskjeller til tross: et overordnet mål er å eksplisere det spesifikt afrikanske og dermed begrunne en afrikansk religionsforskning og -tolkning i motsetning til den europeisk-vesterske. Hvorledes de afrikanske religioner fremstår i lys av denne tolkning vil vi forsøke å vise i det følgende, hvor vi også håper å få fram noen av nyansene.

Det første som må understrekes er at afrikansk tolkning har fått sin profil allerede ved den negative forutsetning i tidligere europeisk religionsforskning. Det er en allmenn oppfatning at europeerne ikke har tatt afrikansk religion på alvor. Deres forutinntatthet og metoder har umuliggjort en sakssvarende forståelse av dens vesen, betydning og vitalitet. Man anfører særlig tre punkter hvor dette kommer til uttrykk:

a) Terminologien, hvor afrikanske religioner og deres fenomener i alle fall tidligere har vært klassifisert med begreper som primitiv, fetisjisme, animisme, etc. Slike uttrykk røper en tolkning som afrikaneren bare kan ta avstand fra. Så finner vi da også i mange fremstillinger et kraftig oppgjør med slike begreper, for ikke å snakke om uttrykk som «savage», «pagan» og «heathenism».<sup>17</sup>

b) Mange av de europeere som har studert religionen mer inngående i den enkelte afrikanske kultur har vært antropologer. Noen av disse leses med tilslutning av afrikaneren. Det gjelder f.eks. E. Evans-Pritchard og M. Griaule.<sup>18</sup> Man reagerer imidlertid sterkt på en gjennomgående tendens til å betrakte religionen som et epifenomen. Det kan aldri føre til noen rett forståelse, for religionen er selve kulturens og samfunnets fundament.<sup>19</sup> Her forsterkes den kritikk vi fant hos afrikanske antropologer.

c) Den manglende forståelse er for det tredje åpenbar i behandlingen av gudstroen. Særlig reagerer man på betegnelsen *deus otiosus*. Dette er deismens tolkning som frakjenner afrikaneren ekte og oppriktig religiøsitet, og som man mener motsies av alle fakta. Forestillingen om en ««withdrawn God» is an academic invention, perpetuated by the obstinacy and dishonesty of those who will refuse to learn in penitence that the Living God shows no discrimination or partiality in His universal self-disclosure».<sup>20</sup>

Dette utsagn røper, som vi skal se, noe grunnleggende ved deres egen tolkning, og som derfor begrunner nevnte reaksjoner. Et

radikalt oppgjør med det meste av Vestens forståelse av afrikanske religioner er ikke minst vanlig i engelskspråklig litteratur. Til tross for hederlige unntak blant europeerne, trekker Idowu den konklusjon at det egentlig bare er afrikaneren selv som kan tolke sin religiøsitet.<sup>21</sup>

Det andre som understrekes er at tolkningen av afrikanske religioner må ta utgangspunkt i deres aktualitet, vitalitet og eksistensielle betydning og ikke i europeiske forutinntatte idéer. Det er en slik tolkning afrikaneren skal og må gi. Dette innebærer:

a) Afrikanske religioner er ikke «inferior». De er det meningsfylte og uoppgevelige grunnlag for afrikanerens liv, for individet, samfunnet og kulturen. De er like reelle og verdifulle for ham som en hvilken som helt annen religion er det for andre mennesker. De er sprunget ut av egen livserfaring og livssituasjon, stadfestet og bevart i tradisjonen. De er vokst fram av Afrikas jord og hører hjemme her.<sup>22</sup> Således har de sin egen vitalitet og omslutter hele afrikanerens liv. Derfor kan G. Tasié si: «å være for afrikaneren er å være religiøs».<sup>23</sup>

b) I kraft av sin eksistensielle karakter blir religionen å betrakte som et ontologisk fenomen. Som J. Mbiti sier: «it pertains to the question of existence or being».<sup>24</sup> Den impliserer en virkelighetsforståelse og verdier som angir menneskets situasjon i verden. Vi har å gjøre med en «vision du monde», en livsanskuelse som omfatter Gud, mennesket og verden.<sup>25</sup> Religionsstudiet skal rette søkelyset på det spesifikt religiøse i dette. Dermed blir den et bidrag til å bevisstgjøre, fornye og videreføre tradisjonell afrikansk livsvisdom i den praktiske hverdag, noe som blir tydelig i de teologiske og ideologiske konsekvenser forskerne trekker av sitt arbeid.

c) Det religiøse livs vitalitet og eksistensielle betydning åpenbarer noe enhetlig og felles ved afrikanske religioner. Afrikanske forskere påpeker selvsagt de enorme forskjeller fra region til region, fra folk til folk, betinget av naturgitte, kulturelle og historiske forhold. Det er imidlertid ikke disse som står i sentrum for oppmerksomheten. Således er det entallsbetegnelsen «African Religion» som har dominert i litteraturen.<sup>26</sup> Denne vektlegging av enheten, samt de to øvrige punkter vi nettopp har nevnt, må sees i sammenheng med det som antas være de konstitutive elementer i afrikanske religioner, og som derfor kvalifiserer den tolkning vi her fokuserer.

Kritikken mot de vesterlandske holdninger indikerer hvor tyngdepunktet i de afrikanske religioner antas å ligge. B. Idowu uttrykker det slik: «... in Africa, the real cohesive factor of religion is the living God ... without this one factor, all things would fall to pieces».<sup>27</sup> Det synes, i det minste inntil nå, å være temmelig stor samstemmighet på dette punkt. Ved å ta for oss noe ulike utforminger av denne grunnidé, skal vi søke å gi et nærmere bilde av hvorledes afrikanske religioner ter seg i lys av denne tolkning. Det vil uvilkårlig aktualisere spørsmålet om hvor afrikansk denne tolkning er, eller hva som er afrikansk i den.

Først må vi nevne de mange studier som er gjort om de store folkegrupper i Vest-Afrika, særlig yoruba og igbo i Nigeria. Typisk for deres religiøse liv er en omfattende gude- og ånde verden med tilsvarende differensiert presteskap og kultsystem. Dessuten inntar divinasjonen og hemmelige selskap, samt den daglige religiøse aktivitet på slektsplanet en sentral plass. Selv om det er de mange guder med mer avgrensede funksjoner som står i sentrum for det religiøse menneskets oppmerksomhet, fremholdes det sterkt at vi har å gjøre med en form for monoteisme. De enkelte «divinities» er egentlig «functionaries» eller «mediators» for Gud (Olorun, Chukwe), skaperen, oppholderen, den som gir den enkeltes sjel og skjebne.<sup>28</sup> Gudstroens innhold og primære status mener man å finne grunnlag for i selve gudsnavnene. Analysen av slike navn og betegnelser er en viktig del av disse studier. Videre søker man å påvise at skaperguden selv er gjenstand for kult, eller i det minste er delaktig eller forutsatt i annen kultaktivitet. Gud er både transcendent og immanent på samme tid.<sup>29</sup> Mye arbeid er nedlagt i studiet av de enkelte fenomener, kanskje først og fremst offeret. Men religionen, dens fenomener og dimensjoner fremstår som et ordnet hele i lys av gudstroen. Man mener nok at den hierarkiske struktur i gudeverdenen reflekterer sosiale strukturer og forholdsmåter. Kongen eller høvdingen er den øverste i et sosio-politisk system, og han kan man bare henvende seg til gjennom mellommenn. Det religiøse liv behandles imidlertid ikke ut fra konstitutive faktorer eller funksjoner i naturen, samfunnet eller historien. Det hele fremstår som et teologisk system.<sup>31</sup> Gud er den eneste som har absolutt status. Uten Gud er de andre sider ved religionen egentlig uten verdi, heter det i ett arbeid. Han er den sammenholdende faktor også for samfunnet, dets institusjoner, ordninger og verdier.<sup>32</sup> Fedretro og fenomener som hekseri o.l., får heller liten plass i

behandlingen. Sistnevnte er det ifølge Idowu ikke engang verd å bruke tid på. Det er det positive som skal stå i sentrum.<sup>33</sup> Den tilretteleggelse eller tolkning vi her har skissert, reflekterer situasjonen i store deler av Vest-Afrika. Men Idowu fremholder at den har allmenn gyldighet og således gir uttrykk for tradisjonell afrikansk religion. Sin dokumentasjon for dette henter han ikke minst fra de nilotiske folk.<sup>34</sup>

Også for John Mbiti er gudstroen et integrerende element i afrikanske religioner. Men den er forbundet med en spesifikk forståelse av mennesket og dets virkelighet, først og fremst tiden. Gudstro impliserer livsanskuelse, og religion filosofi, slik tittelen på Mbitis kanskje mest kjente arbeid gir uttrykk for.<sup>35</sup> Hans tolkning er kjent fra flere komparative studier av afrikanske religioner generelt, samt spesifikke fenomener som gudsforestillinger og bønn. Disse studier tør imidlertid reflektere hans bakgrunn i østafrikanske bantukulturer. Ifølge Mbiti befinner afrikaneren seg i en flerdimensjonal virkelighet, med mennesket i sentrum. Alle ting er rettet inn på mennesket og dets livssituasjon.<sup>36</sup> På den ene side står han i en romlig virkelighet, den synlige og usynlige – naturen og ånde-verden.<sup>37</sup> På den andre side lever han i tidsdimensjonen, med tyngdepunkt i fortiden, de skapende og retningsgivende hendelser, fedrenes handlinger i historien.<sup>38</sup> Mbiti er ikke minst kjent – og kritisert – for sin analyse av afrikansk tidsforståelse. Tid er for afrikaneren alltid opplevd tid: Nåtiden (betegnet med swahiliordet *sasa*) er den nærværende tid mennesket gjennomlever i sitt liv – «the period of conscious living».<sup>39</sup> Nåtiden beveger seg ikke framover, men snarere bakover, og går opp i fortiden (betegnet med swahiliordet *zamani*). Denne fortid er ingen utdødd tid, men opplevd historie – fedrenes tid – som overleveres fra generasjon til generasjon og som gir livet mening.<sup>40</sup>

Over, men også nærværende i denne livsvirkelighet i rom og tid er Gud. «He is so 'far' (transcendent) that man cannot reach Him; yet, He is so 'near' (immanent) that he comes close to men».<sup>41</sup> Han er skaperen, livets og livskraftens kilde. Mbiti bruker mye plass på å gjøre rede for Guds egenskaper og funksjon i det religiøse liv. Selv om tilretteleggelsen skjer i tradisjonelle teologiske kategorier, presiserer han dog at afrikansk gudsforståelse får sin profil ut fra den konkrete erfaringsverden og livssituasjon.<sup>42</sup> Såvel gudsbilde som virkelighetsforståelse springer ut av dagliglivets erfaring og refleksjon.<sup>43</sup>

Som livets skaper og oppholder er Gud den ytterste referanseramme i religiøs tenkning og adferd. Men det er mennesket som er universets sentrum: «African ontology is basically anthropocentric: man is at the very centre of existence, and African people see everything else in its relation to this central position of man. God is the explanation of man's origin and sustenance: it is as if God exists for the sake of man».<sup>44</sup> Afrikanske religioner er således mer en søken etter livet, etter det tapte paradiset, enn etter Gud selv i hans absolutte vesen. Men ikke minst afrikanerens bønner viser, sier Mbiti, at dagliglivets konkrete behov først fylles i en umiddelbar omgang med Gud og den åndelige virkelighet.<sup>45</sup>

Liksom hos Idowu er det det personale som står i fokus i selve gudsbegrepet. Men det religiøse liv fremtrer i en mer realistisk tolkning ved forankringen i virkelighetserfaring og livssituasjon. Dette gir i alle fall ansatser til en mer nyansert profilering av de ulike dimensjoner ved religionene, selv om disse bare i ubetydelig grad er utfoldet.

Som nevnt finnes en franskspråklig tradisjon som hører med i denne sammenheng, med V. Mulago og A. Kagame som ledende personer. De har stor innflytelse gjennom en omfattende produksjon, selv om deres arbeider nærmest er ukjent på våre breddegrader. Også her er sammenhengen mellom religion og virkelighetsforståelse et overordnet anliggende, men i en mer prinsipiell filosofisk tilretteleggelse enn f.eks. hos Mbiti.

Mulago finner følgende grunnelementer i afrikansk religion: den synlige og usynlige virkelighet, deres samhörighet, men hierarkiske struktur (fra Gud til den uorganiske gjenstand), den gjensidige påvirkning mellom de to dimensjoner ved virkeligheten og tilslutt Gud, alle tings kilde.<sup>46</sup> Alle ting hører sammen, alt står i en livssammenheng. Det er i kraft av delaktigheten i denne sammenheng at menneskelivet – individet og samfunnet – består. 'Participation vital' og 'union vital' er grunnbegreper hos Mulago.<sup>47</sup> Den gitte orden, og dermed livet, kan påvirkes, negativt f.eks. ved trolldom eller ulykke, positivt f.eks. i sosiale eller religiøse aktiviteter. Livet kan så å si forøkes eller forminskes.<sup>48</sup> Ved symboler og symbolhandlinger sikres menneskets liv i naturen og i fellesskapet ved å komme i det ordnede forhold til de egentlige livsbestemmende krefter i bantuenes usynlige virkelighet: fedrene og Gud. M.a.o., mennesket finner sitt rettmessige sted i den totale livssammenheng.<sup>49</sup> Religionen



virkeliggjør og etablerer de realiteter livsanskuelsen gir uttrykk for. Religion er «levd filosofi», kan Mulago si.<sup>50</sup>

En analog tilretteleggelse av afrikansk religiøsitet møter vi hos A. Kagame. På grunnlag av omfattende språkanalyser søker han å vise hvorledes bantuene forstår virkeligheten: selve erkjennelseskategoriene, naturen, mennesket, rommet og tiden. Bestemmelsen av Gud som 'Det pre-eksisterende' og 'det eksisterendes første årsak' røper noe av det begrepsapparatet fremstillingen er bundet opp i.<sup>51</sup> I religionen bindes Gud sammen med hele sitt verk, som Kagame uttrykker det. Filosofisk bestemt faller den inn under én av de fire grunnkategorier for virkelighetsforståelsen: kuntu, d.v.s. modalitet eller væremåte.<sup>52</sup>

Vi finner hos disse personer en tolkning som er opptatt av grunnleggende strukturer og konstituenten i afrikanerens erkjennelse og virkelighet, og dermed i hans religiøse liv. Mennesket i den synlige verden, naturen og samfunnet, er mennesket i relasjon til den usynlige verden, fedrene og Gud. Selv om gudstroens primat understrekes, tolkes religionene uttalt antroposentrisk. Man fremholder at det typiske nettopp er deres forankring i dagliglivet.<sup>53</sup> Denne tolkning ekspliseres selvsagt i analyse av konkrete fenomener, men det overordnede og sammenholdende synes tross alt være virkelighetsforståelsen.

Europeiske forskere understreker klarere enn noensinne mangfoldet og kompleksiteten i afrikanske religioner.<sup>54</sup> I den tolkning vi her har gitt eksempler på, reflekteres forskjeller mellom Vest-Afrika og Sentral-Afrika, og man har inngående analysert en rekke ulike sider ved det religiøse liv. Det primære synes imidlertid ikke å være det fenomenologiske eller historiske mangfold. Selve religiøsitetens egenart og dens konstitutive faktorer er viktigere. Det er almen enighet om at disse faktorer er å finne i selve gudsrelasjonen. Afrikanske religioner, deres fenomener og dimensjoner fremstår som et ordnet, nesten lukket system med Gud som den primære og aktive størrelse i menneskets liv. Kompleksiteten og endog spenningen mellom f.eks. gudstro og fedretro ikke bare oppgår, men oppløses i dette overordnede perspektiv. Således er kritikken sterk mot dem som ser et religiøst anliggende i fedretroen eller gir denne ut for å representere det typiske ved afrikanske religioner.<sup>55</sup>

Hele virkeligheten sees i lys av en implisitt tro på den ene Gud,

som begrunner både livsanskuelse og den konkrete religiøse utfoldelse. Mangfoldet viser seg snarere i hvorledes denne implisitte tro begrunner og reflekteres i hele afrikanerens liv. Alle representanter for den tolkning vi her har skissert, er intenst opptatt av afrikanerens gudsbegrep. Noen relaterer dette til menneskets livssituasjon på en slik måte at de uttalte antroposentriske sider ved afrikanske religioner også blir fokusert.

Vi har allerede under vår korte presentasjon av tre varianter av denne afrikanske tolkning anført utsagn som uttrykker dens prinsipielle ståsted. Det er vanligvis sosiologien og antropologien som har arbeidet med afrikanske religioner, sier Mbiti, men objektene krever egentlig et flerdimensjonalt studium hvor teologien også hører med.<sup>56</sup> Selv hører han til dem som klart gir uttrykk for et bestemt teologisk ståsted. Dette er legitimt fordi «there is but One, Supreme God», og det er egentlig denne ene Gud han beskriver i sin presentasjon av afrikansk gudstro.<sup>57</sup> Ja, han ber endog om tilgivelse for at han ikke strekker til i denne oppgave.<sup>58</sup> Denne Gud er ingen tankekonstruksjon, og han har etterlatt sine spor også i Afrika. Men afrikaneren har erkjent ham og formet sin forståelse av ham ut fra sin livssituasjon. Således er det ingen motsetning mellom den erfaringsmessige og den teologiske basis for afrikansk religiøsitet.<sup>59</sup> En analog kontinuitetsteologisk grunnholdning finner vi i den franskspråklige litteratur: afrikanerens gud er dypest sett kristendommens gud.<sup>60</sup>

Man har således en prinsipiell begrunnelse for å hevde gudstroens primære status i afrikansk religiøsitet. Som virkelighetens og livets egentlige grunnvoll blir Gud den aktive og overordnede som betinger enheten i afrikanske religioner, integrerer deres ulike aspekter og som reflekteres både i religiøsitet og virkelighetsforståelse. Dette ståsted legitimerer de konkrete fenomenanalyser. Gudstroen og afrikanske religioner i hele tatt kan beskrives i teologiske kategorier. Det kanskje mest konsekvente eksempel på det finner vi i Mbitis bok «Concepts of God in Africa». Liksom dette arbeid reflekterer den protestantisk teologiske tradisjon, reflekterer Mulas og Kagames arbeider den katolske både i begrepsbruk, innfallsvinkel og vektlegging. Den antatte objektive basis for afrikansk religiøsitet begrunner også en praktisk anvendelse av eller i det minste målsetting for studiet: gi et bidrag til en afrikansk teologi og filosofi. Dette anliggende næres i høy grad av den aktuelle kultur-

elle situasjon i Afrika. Så er da også nasjonalistiske undertoner tydelige hos en del.<sup>61</sup>

Dermed står vi overfor det paradoks at den afrikanske tolkning egentlig har ikke-afrikanske forutsetninger. De er å finne i en spesiell form for teologi som Vesten har eksportert til Afrika. Det betyr neppe at afrikanerne selv uten videre vil godta at deres tolkning dermed er europeisk. De vil sannsynligvis formulere seg annerledes: vårt studium er forankret i den grunn som er felles både for afrikanske religioner og Vestens kristendom: den levende og universale Gud.<sup>62</sup>

Fra vestlig hold har det med rette kommet tildels sterk kritikk mot de premisser som her legges til grunn for studium av afrikanske religioner.<sup>63</sup> Vi har ikke definert det som vår oppgave å utdype den aktuelle tolkning ved å gå i detaljer på denne kritikk. Hva som er mer interessant, er at kritikken har begynt å komme fra afrikanerne selv. Det gjelder prinsipielt som i tolkningens holdbarhet i relasjon til det empiriske materialet. Vi vil avslutningsvis trekke inn noen momenter fra denne debatt og dermed indikere en utvikling i afrikanerens behandling og tolkning av sine tradisjonelle religioner.

En av de folkegrupper man har arbeidet mest inngående med, er igboene i Nigeria. Flere har videreført den etablerte tolkning i en enda mer bevisst teologisk anvendelse.<sup>64</sup> P. Akogu forfekter derimot et empirisk studium. Hva gudstroen angår, finner han at Gud (Chukwe eller Chi) er skaperen og oppholderen av naturens, individets og fellesskapets liv. Men han er på ingen måte den implisitte referanseramme for alle religiøse handlinger.<sup>65</sup> Gudstroens betydning er ikke entydig, hevder Akogu, for spørsmålet om Gud «kommt bei den Igbo nur selten vor», som det heter i hans tyske tekst.<sup>66</sup> Andre synes å gå enda lenger i kravet til nytenkning.<sup>67</sup>

Således må f.eks. spørsmålet om forholdet mellom den ene og de mange guder, mellom Gud og «divinities» gjennomtenkes på nytt. K. Dickson er afrikansk teolog med stor sympati for Idowus prinsipielle forståelse. Men han fremholder at de eksistensielt viktige «mindre» guder ikke kan tolkes slik at de mister sin individualitet og kun blir talerør. Forholdene f.eks. hos akan-folket viser noe annet. Her er Jordgudinnen Asase Yaa en distinkt person ikke minst i det rituelle liv.<sup>68</sup> Også andre har fremholdt at dette spørsmål krever ytterligere bearbeidelse, ikke minst i relasjon til vestafrikanske forhold.<sup>69</sup>

Vi har hittil ikke berørt det sydlige Afrika i vår behandling. Ikke minst forholdene hos sydøstbantu torde gi materiale til kritisk etterprøvning av den etablerte tolkning. Vi tenker f.eks. på hvorledes spenningen mellom de personale og kosmisk-dynamiske dimensjoner her kommer til uttrykk, noe både afrikanere og hvite nylig har fokusert.<sup>70</sup> G. Setiloanes undersøkelse av tswanafolket illustrerer, midt i hele det teologiske begrepsapparat, hvor problematisk det er å sammenholde de ulike sider i gudsbildet og ved gudstroen.<sup>71</sup>

Dette får stå som eksempler på hvorledes afrikanerne så og si er i debatt med sin egen forståelse. En mer kritisk innsikt i objektenes karakter viser seg ikke bare å tvinge fram mer nyanserte løsninger, men også metodisk og prinsipiell nytenkning. Noen har bl.a. stilt følgende spørsmål: Siden afrikanske religioner dypest sett er den universelle Guds verk, har man da bruk for noen oppfyllelse gjennom kristendommen?<sup>72</sup> Dette spørsmål kan være legitimt ut fra de premisser den etablerte tolkning impliserer, men ligger utenfor det religionsvitenskapelige arbeidsfelt. Mer relevant i denne sammenheng er at afrikanske teologer nå kan anvende empiriske innfallsvinkler og gå i rette med teologisk orienterte tolkninger slik vi allerede har sett eksempel på. Kritikken mot Idowu og Mbiti kommer ikke lengere bare fra enkeltpersoner med et mer eller mindre bevisst ateistisk ståsted.<sup>73</sup> Forskere som har fremstått med en klar teologisk profil, har etterhvert begynt å rette søkelyset på det religiøse livs historiske og sosiale sider. Således har f.eks. I. Metuh nylig hevdet at man må ta disse i betraktning for å løse det alltid nærværende problem om forholdet mellom Guds transcendens og immanens.<sup>74</sup> Det tør være karakteristisk at han nå taler om afrikanske religioner i flertall og kan advare mot en teologisk reduksjonisme.<sup>75</sup> Idealet synes å være et mer bevisst flermetodisk studium ut fra et nøytralt eller i det minste mer gjennomreflektert ståsted. I dette har man vist en helt annen interesse for moderne antropologiske og sosialvitenskapelige problemstillinger enn før. Enda viktigere er at man bevisst søker å nyttiggjøre seg den kunnskap afrikanske historikere og antropologer selv har frembrakt.<sup>76</sup>

Denne nytenkning gjør seg ikke minst gjeldende i Nigeria, det land hvor det afrikanske religionsstudium vel er mest utbygd. De utfordringer som ligger i landets svært mangfoldige religiøse liv, har bidratt til å påskynde denne utvikling.<sup>77</sup> Men lignende ansatser kan spores også i det fransktalende Sentral-Afrika.<sup>78</sup>

På denne bakgrunn kan vi konkludere vår behandling med å si at det finnes en tolkning som er afrikansk i den forstand at den er utarbeidet av afrikanere og vil eksplisere det spesifikt afrikanske ved de tradisjonelle religioner. Denne tolkning, som fremstår i flere variasjoner, stiller seg i opposisjon til Vestens tolkninger, som man mener ikke har gjort rett mot det religiøse livs egenart i Afrika. I lys av den afrikanske tolkning, som tok form på 1960-tallet, fremstår forholdet mennesket og Gud som den konstitutive faktor i det religiøse liv. Gudstroen integrerer dets ulike aspekter og begrunner både religion og livsanskuelse, hvor de tolkninger som arbeider ut fra bantu-religionene også får fram et antroposentrisk siktepunkt. I en spesifikk teologisk konsepsjon har man funnet det perspektiv som på den ene side klargjør de afrikanske religioners egenart og vesen. På den andre side har dette perspektiv gitt afrikansk religiøsitet egenverdi og verdighet, ettersom man finner en Gud både for afrikanere og europeere. Vi har egentlig å gjøre med et overordnet perspektiv som tolker både afrikanske religioner og europeernes kristendom, selv om det altså er oppstått i og formidlet fra Vesten. I denne formidling har moderne økumenisk teologi vært avgjørende, men det tør også være grunn til å legge vekt på synspunkter hos de religionsvitenskapelige inspiratorer.

Den før nevnte G. Parrinder har gitt uttrykk for analoge kontinuitetsteologiske tanker, selv om de ikke på samme måte blir metodisk begrunnende.<sup>79</sup> Tolkningens «afrikanskhet» blir med dette ytterst problematisk, for å si det mildt. Dette blir konklusjonen, til tross for følgende kjensgjerninger: a) Den har en objektiv forankring i påviselig fundamentale sider ved afrikanske religioner. b) Den har bidratt til å bevisstgjøre grunnleggende trekk ved afrikansk religiøsitet og livsanskuelse.<sup>80</sup> c) Tolkningen har i høy grad motivert et stedlig studium av tradisjonelle religioner i en tid hvor behovet for å finne sin identitet har vært større enn noen sinne.

Vi har funnet at afrikanerne nå selv stiller spørsmål ved den etablerte tolkning. Det synes være økende erkjennelse av at en afrikansk tolkning i en helt annen grad må gjøres kongenial med det afrikanske, med de prinsipielle og metodiske konsekvenser det må få. Den må ikke minst være holdbar overfor de objekter den gjøres gjeldende overfor, og ikke tidsbestemt, slik den nåværende tolkning kanskje enda mer vil fremstå som. De kritiske synspunkter til tross, noe gjennomreflektert alternativ kan enda ikke sies å foreligge. For den videre utvikling vil det være avgjørende hvorledes den økte

metodiske bevissthet vil slå ut i arbeidet med et enda mer differensiert Afrika hva angår dets religiøse liv. Denne differensiering gjør det neppe enklere å begrunne en tolkning i det spesifikt afrikanske eller entydig å eksplisere hva dette objektivt består i.

#### NOTER

1. Om 'afrikanske religioner' forstås som religionene i Afrika, bør også de jødiske grupper i Etiopia og Øst-Afrika og de hinduiske grupper i Øst- og Syd-Afrika nevnes.
2. Jfr. den karakteristiske betegnelse «religion du terroir» hos L.-V. Thomas & R. Luneau: *La terre africaine. Traditions et changements*. Paris 1980, 292.
3. Statistikk for de enkelte land finnes i D. Barret, ed.: *World Christian Encyclopaedia*, Oxford 1982.
4. Ph. Laburthe Tolras utsagn om betifolket gjelder for store deler av Afrika syd for Sahara: «... si la plupart des rituels ont été abolis par la conversion au christianisme, la vision du monde sou-jacente reste vivace». *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*. Paris 1985, 7.
5. K. Lamans *The Kongo I-IV*, Uppsala 1953-1968 bygger på et meget stort materiale han selv har samlet. Men det posthumt utgitte arbeid svarer neppe til hans egne intensjoner hva angår materialvalg og metode. Jfr. J. M. Janzen: «Laman's Kongo Ethnography: Observations on Sources, Methodology and Theory», *Africa* 42 (1975), 316ff. E. Andersons mest kjente arbeider er *Contribution à l'Ethnographie des Kuta I-II*, Uppsala 1953-73 og *Messianic Movements in Lower Congo*, Uppsala 1958.
6. Et uttrykk for denne nytenkning er W. van Binsbergen & M. Schoffeleers, eds.: *Theoretical Explorations in African Religion*. London 1985.
7. L.-V. Thomas' og R. Luneaus arbeider gir en interessant sammenfatning av denne reinterpretingsprosess. Jfr. den nevnte studie fra 1980, 263ff. og *Les sages déposés*. Paris 1977, 170ff.
8. For afrikansk filosofi henvises til R. Wright, ed.: *African Philosophy*. New York 1984, som har en omfattende bibliografi til emnet (s. 265-306). I denne sammenheng må også nevnes den afrikanske litteratur, jfr. bl.a. O. R. Dathorne: *The Black Mind. A History of African Literature*. Minneapolis 1974.
9. T. Ranger & I. Kimambo, eds.: *The Historical Study of African Religion*. London 1972, 2.
10. Jfr. f.eks. bidrag i T. Ranger & I. Kimambo 1972 og M. Schoffeleers, eds.: *Guardians of the Land. Essays on Central African Theoretical Cults*, Gwelo, Zimbabwe 1979.
11. E. O. Ayisi: *An Introduction to the Study of African Culture*. London 1979, 72. Den som har vært mest nådeløs i sin kritikk er O. p'Bitek: *African Religions in Western Scholarship*. Kampala 1971.

12. M. A. Onwuejeogwu: *The Social Anthropology of Africa*. London 1975, 225.
13. Jfr. D. Westerlund: *African Religion in African Scholarship*. Stockholm 1985, 22ff.
14. Jfr. oversiktene av K. Dickson og J. Murray & A. F. Walls i *Religion* (1975), Special issue.
15. H. W. Turner: «Geoffrey Parrinder's Contribution to the Studies of Religion in Africa», *Religion* 10 (1980), 156ff.
16. Jfr. S. Okafor: «Bantu Philosophy. Placide Tempels Revisited», *Journal of Religion in Africa* 13 (1982), 83ff.
17. B. Idowu: *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London 1962, 2f. og *African Traditional Religion: A Definition*. London 1973, 108ff. J. Mbiti: *Introduction to African Religion*. London 1975, 16ff. J. Awolalu & P. Dopamu: *West African Traditional Religion*. Ibadan 1979, 11ff.
18. Jfr. J. Mbiti: *African Religions and Philosophy*. London, 1969, 13.
19. Jfr. B. Idowu: «The Study of Religion - with Special Reference to African Traditional Religion», *Orita* 1 (1967), 9.
20. J. Awolalu & P. Dopamu 1979, 15. Særlig har D. Westermanns kjente bok *Africa and Christianity* fra 1937 fått gjennomgå. Jfr. E. I. Metuh: *God and Man in African Religion*. London 1981, vff. «The problem began when for some reason, Western Scholars created an «inferior» god or «inferior» gods for the (to them) «inferior» races of the world». B. Idowu 1973, 65.
21. B. Idowu 1973, 98. Han anfører en viss utvikling i positiv retning hva angår Vestens holdninger, fra en «Period of ignorance and false certainty» til en «period of intellectual dilemma». Ib. 86ff.
22. J. Mbiti 1975, 9. J. Awolalu & P. Dopamu 1979, 28.
23. G. O. M. Tasié: «Africans and the Religious Dimension: An Appraisal», *Africana Marburgensia* 9 (1976), 42. Jfr. også J. Mbiti 1969, 2.
24. J. Mbiti 1969, 15.
25. Jfr. tittelen på V. Mulagos bok: *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*. Kinshasa 1980.
26. B. Idowu 1973, 104; J. Mbiti 1975, 10ff.
27. B. Idowu 1973, 104.
28. B. Idowu 1962, 57ff., 71ff.; E. I. Metuh 1981, 54, 62ff.; J. Awolalu: *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. London 1979, 50. B. Idowu anvender betegnelsen 'implicit' eller 'diffused monotheism'. 1973, 135f. Ifølge Metuh er «the unicity of God ... enhanced rather than compromised by belief in deities who are not god, nor are they equal to God». 1981, 35.
29. B. Idowu 1962, 30ff., 38ff.; J. Awolalu 1979, 10ff.; J. Awolalu & P. Dopamu 1979, 36ff., 116ff.; E. I. Metuh 1981, viff., 19ff., 33ff., 119ff.
30. J. Awolalu 1979, 17; B. Idowu 1973, 148.
31. Jfr. E. I. Metuh 1981, x.
32. J. Awolalu & P. Dopamu 1979, 34, 208.
33. Jfr. B. Idowu 1967, 10. Noen fremholder dog at frykten er et vesentlig element i religionen. Således G. O. M. Tasié: *Kalabari Traditional Religion*. Berlin 1977, 68ff.

34. B. Idowu 1973, 137ff. Idowu er imidlertid ikke den første som har behandlet vestafrikansk gudstro. Nevnes må også J. B. Danquah: *The Akan Doctrine of God*. London 1944/1968.
35. «Africans have their own ontology, but it is a religious ontology, and to understand their religions we must penetrate that ontology». J. Mbiti 1969, 15.
36. J. Mbiti 1969, 16, 48, 92; 1975, 37ff.
37. J. Mbiti 1969, 16, 27; 1975, 32ff.
38. J. Mbiti 1969, 22ff.
39. J. Mbiti 1969, 23.
40. J. Mbiti 1969, 23. Kritikken har ikke minst vært rettet mot Mbitis tolkning av fremtiden. Et eksempel fra seneste tid er M. P. More: «John Mbiti on African Time», *Orita* 18 (1986), 8ff.
41. J. Mbiti, 1969, 32.
42. J. Mbiti 1969, 30, 38, 98; *Concepts of God in Africa*. London 1970.
43. J. Mbiti: *The Prayers of African Religion*. Maryknoll 1975, 31, 40ff.
44. J. Mbiti 1969, 92; 1975, 35ff.
45. J. Mbiti 1969, 98. Jfr. 1975, 16ff. Mbiti fremholder at afrikanske religioner egentlig ikke har noen hjelp innfor døden: «There is no resurrection for either the individual or mankind at large, nor can such a concept be accommodated where the process of dying sweeps the individual from the Sasa into the Zamani, from the period of intensive personal experience to the ever vanishing period where humanness is completely obliterated». 1969, 165. Disse synspunktene er på en fruktbar måte tatt opp av H. Häselbarth: *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Gütersloh 1972, 159ff.
46. V. Mulago 1980, 12. Jfr. også *Une visage africaine de christianisme*. Paris 1962, 83 og «Elements fondamentaux de la religion africaine», *Cahiers des religions africaines* 11 (1977), 43f.
47. V. Mulago 1962, 115; 1980, 133ff. Jfr. også hans bidrag «Vital Participation» i K. Dickson & P. Ellingworth, eds.: *Biblical Revelation and African Beliefs*. London 1969, 137ff.
48. V. Mulago 1977, 51ff.; 1980, 140ff.
49. V. Mulago 1980, 140ff. «... la religion des Bantu atteint son sommet en Dieu, source de vie; Père et Créateur de tout ce qui existe». Ib. 166.
50. «La Philosophie de l'homme *Muntu* s'intègre dans la Religion et inversement. Sa Philosophie, comme toute sa vie, est religieuse, et sa Religion est une philosophie vécue». V. Mulago 1962, 83.
51. A. Kagame: *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*. Heidelberg 1985, 113. Dette arbeid viderefører hans kjente *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*. Brüssel 1956.
52. A. Kagame 1985, 227. Til kategoriene eller ordningsfaktorene i bantufilosofien, jfr. ib. 105ff.
53. «La caractéristique essentielle de la religion des Noirs réside dans les rapports de la religion avec la vie quotidienne». V. Mulago 1980, 167.
54. Jfr. L.-V. Thomas: *La mort africaine*. Paris 1982, 14.
55. Således f.eks. B. Idowu 1973, 180ff.
56. J. Mbiti 1969, 1, 5.



57. J. Mbiti 1970, xiii.
58. J. Mbiti 1970, xivf.
59. B. Idowu 1962, 30f.; J. Awolalu & P. Dopamu 1979, 26ff.
60. V. Mulago 1969, 156; 1980, 169ff.
61. B. Idowu 1962, 5.
62. Jfr. B. Idowu 1973, 146ff., 164f.
63. Det ser vi allerede i bokmeldingene. Således f.eks. F. Welbourn i *Journal of Religion in Africa* 4 (1972), 226. Jfr. også R. Horton: «Judaeo-Christian Spectacles: Boon or Bane to the Study of African Religions?», *Cahiers d'etudes africaines* 24 (1984), 391ff.
64. Det gjelder f.eks. C. Obiego: *African Image of Ultimate Reality*. Frankfurt 1984. Jfr. 15ff. for hans teologiske basis.
65. P. Akogu: *Leben und Tod im Glauben und Kult der Igbo*. Hohenschäftlarn 1984, 26ff., 32, 228.
66. P. Akogu 1984, 29.
67. Således f.eks. D. Ngowa: *The Supreme God as Stranger in Igbo Religious Thought*. Ekwereazu, Nigeria 1984.
68. K. Dickson: *Theology in Africa*. Maryknoll 1984, 58. Samme problem er aktualisert i A. Kamyá: *Die Stammesreligion der Baganda*. Frankfurt 1979, 251ff.
69. Jfr. bl.a. J. S. Upkong: «The Problem of God and Sacrifice in African Religion», *Journal of Religion in Africa* 14 (1983), 187ff.
70. Jfr. drøftingen hos F. Dierks: *Evangelium im afrikanischen Kontext*. Gütersloh 1986, 69ff., 114ff.
71. G. Setiloane: *The Image of God among the Sotho-Tswana*. Rotterdam 1976, 77ff.
72. S. Kibicho: «The Teaching of African Religion in our Schools and the Christian Attitude towards this Religion», *Africa Theological Journal* 10 (1981), 33ff. og «Revelation in African Religion», samme tidsskrift 12 (1983), 169ff.
73. O. p'Bitek karakteriserer f.eks. B. Idowu og J. Mbiti som intellektuelle smuglere som «dress up African deities with Hellenic robes and parade them before the Western world». 1971, 41. Jfr. ib. 88.
74. E. I. Metuh: «The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions: A Socio-Historical Explanation», *Religion* 15 (1985), 373ff.
75. Jfr. D. Westerlund: «Afrikansk religionsteologi», *Svensk Missionstidsskrift* 74 (1986), nr. 2, 45. Det har ikke lyktes oss å konsultere E. I. Metuhs arbeid *African Religions in Western Conceptual Schemes*, Ibadan 1985, for denne forelesning.
76. Således f.eks. E. I. Metuh 1985, 377.
77. R. Hackett: «The Academic Study of Religion in Nigeria», *Religion* 18 (1988), 40ff.
78. Jfr. D. Westerlund 1986, 46. Vi finner bl.a. eksempler på at man kan anvende strukturalistiske metoder, jfr. D. Lobho: «Ideologie et Religion dans l'Univers socio-politique Hema et Lendu de l'Ituru (Haut-Zaïre)», *Combats pour un Christianisme africain. Melange à V. Mulago*. Kinshasa 1981, 211.

79. Jfr. G. Parrinder: *Comparative Religion*. London 1976, 56ff.  
80. Det gjelder f.eks. i fokuseringen av 'union vitale' og 'participation vitale'. Jfr. V. Mulago 1980, 133ff. og A. Kagame 1985, 186.

### **African religion in the light of African interpretation**

The article is a review of recent trends in the interpretation of African religion, characterized by a shift from Western studies towards indigenous African scholarship. Attention is drawn to African Christian scholars' attempts at replacing the earlier somewhat negative evaluation of African religion with a new understanding of it as a total philosophy of life which encompasses the entirety of traditional African life. Examples are particularly drawn from West Africa and Central Africa. On the other hand, questions are raised whether the new positive evaluation might not, though in another way than before, still be dominated by Western and Christian modes of thinking.