

Gudstroen i tradisjonelle religioner i Øst-Afrika

Refleksjoner omkring J. Triebels bok

N. O. BREIVIK

I studiet av tradisjonelle afrikanske religioner har gudstroens innhold og betydning vært et vedvarende stridspunkt. I senere år har afrikanske teologer bidratt til å skjerpe frontene. Med stor patos har Bolaji Idowu fremholdt at det er Gud som er referanserammen og det samlende midtpunkt i disse religioner, som dermed er monoteistiske. Denne Gud, som afrikaneren har kjent fra fordums tid, er han som talte og som taler i den bibelske åpenbaring.¹ John Mbiti slår fast at Gud er en, for afrikanere som kristne. I en kjent bok har han, på metodisk tvilsomt grunnlag, søkt å sammenfatte denne gudstro, en gudstro som gjør at afrikanerens religiøsitet fremstår som en praeparatio evangelii.² Den katolske teolog V. Mulago har først og fremst fokusert på afrikanerens Gud som livskilden: Gud er «the fullness of being and life».³ Det gudgitte liv videreføres i slekten fra begynnelsen av. Dermed får fedrene en mer positiv betydning i Mulagos tolkning, samtidig som det er livet og livsbevarelsen mer enn Gud selv som blir det sentrale anliggende i afrikanerens religiøsitet.

Den nye urmonoteisme, representert ved Idowu og Mbiti, ble tidlig møtt med kritikk. Foruten å være forankret i et kristen-teologisk ståsted, bygger den på generaliseringer som overhodet ikke holder mål i forhold til det komplekse religiøse liv i de forskjellige samfunn.⁴ Dessuten har man søkt å godtgjøre at høygudstroen, i alle fall innenfor visse områder, ikke er en opprinnelig monoteisme, men har utviklet seg fra anetroen og erfaringen av det menneskelige livsfellesskap.⁵

Johannes Triebels studie *Gottesglaube und Heroenkult in Afrika. Untersuchungen zur Lwembe-Kult der Wakinga in Südtanzania* har sin plass innenfor den problematikk vi her har pekt på. Selv om

undertittelen synes å tyde på det motsatte, er denne avhandling et viktig bidrag i det religionsvitenskapelige og teologiske arbeid med afrikanske religioner. Triebel, som tidligere har utgitt et arbeid om missiologen Walter Freytag, var på 70-tallet misjonær blant kinga-folket i det sydlige Tanzania.⁶ Senere har han i en periode vært knyttet til Makumira Theological College.

Kinga-folket (ca. 80.000) holder til i fjellområdene ved nordenden av Malawisjøen. Området er relativt lite utforsket, bortsett fra nabo-folket nyakyusa, som er kjent gjennom Monica Wilsons antropologiske studier. Her vies bl.a. høvdingenes stamfedre eller heroene Kyala og Lwembe oppmerksomhet.⁷ Hos kinga er det nettopp tradisjonene og kulten knyttet til Lwembe som er midtpunktet i det religiøse liv. Så har misjonen, som går tilbake til århundreskiftet, hatt minst inngang nettopp der hvor Lwembekulten har sitt tyngdepunkt. Hos kinga finner vi også troen på Gud: Nguluve, som imidlertid er gått inn som betegnelse på den kristne Gud. Som hos alle bantutalende folkegrupper, er fedretroen også sentral her. Forholdene til fedrene er selve grunnvollen i livet, og fedrene inntar på mange måter den plass som «christlich-theologisch gesprochen allein dem lebendigen Gott zukommt».⁸

Kinga er et egnet utgangspunkt for en empirisk fundert undersøkelse av de sentrale spørsmål i debatten om afrikansk religiøsitet og gudstro. Hva er drivkraften i det religiøse liv: Gud eller fedrene, og dermed selve livet? Hva med gudstroen: hvem eller hva er Gud? Hvilke grunnleggende erfaringer fyller m.a.o. gudsbildet og hva blir symboler for eller personifiseringer av Gud? Studiet av Lwembekulten bidrar ikke bare til en avklaring av disse spørsmål hos kinga, men gir vesentlige perspektiver som må påaktes i tolkningen av afrikanske religioner generelt. Samtidig blir dette studiet avgjørende for den teologiske forståelse og for misjonens forhold til stedege tro, ikke minst slik dette er aktualisert av afrikanske teologer selv.

Triebels arbeid har to tyngdepunkter: 1) det religionshistoriske studium av tradisjonelle religioner, d.v.s. Lwembertradisjonen og 2) de misjonsteologiske konsekvenser av de religiøse forhold dette studium avdekker. Vi finner forfatterens bidrag på disse områder så vesentlig at de fortjener å bli kjent også for norske lesere.

For misjonens og kirkens arbeid i afrikanske samfunn er kjennskapet til tradisjonelle religioner viktig, også i 1995. Triebels studie minner oss om det, samtidig som den bevisstgjør problemene i arbeidet med disse religioner, problemer som neglisjeres i mange teologers altfor generaliserende betraktninger. Seriøst arbeidende religionsforskere peker på gjennomgående grunnorienteringer i det religiøse liv

for store deler av kontinentet. I motsetning til protestantiske teologer som ensidig fokuserer på gudstroen, finner man denne grunnorientering i forståelsen av mennesket, livet og livsfylden. Således E. Zuesse, som sier at afrikansk religiøsitet har sitt mål i «the active sanctification of life».⁹ Den kjente D. Zahan taler om mennesket som «la clef de voûte de l'édifice religieux». Det dreier seg m.a.o. om mennesket og dets liv i skjæringspunktet mellom natur, samfunn og Gud.¹⁰ Også Triebel finner at det er «Livet» som er det primære anliggende i afrikanske religioner. Fedretroens dominerende stilling tydeliggjør, som vi straks skal se, dette. Afrikanerens gudsbilde er langt mer problematisk enn de rådene teologiske tolkninger gir inntrykk av. Det synes mer sakssvarende å forstå Gud dynamisk og kosmisk, nærmest som et upersonlig Det.¹¹ Om man imidlertid kan påvise gjennomgående fenomener og grunnorienteringer, er det helt avgjørende å få fram at den afrikanske religiøsitet har sitt spesifikke særpreg og sine spesifikke ytringsformer i de enkelte samfunn.

Det er disse særpreg og ytringer vi må få tak i om vi skal forstå, og forholde oss til, afrikaneren i hans konkrete livssituasjon. Triebels arbeid bevisstgjør på nytt hvilken nødvendig, men komplisert oppgave dette er, kildemessig og metodisk-hermeneutisk. Et punktuelt feltstudium er ikke tilstrekkelig. Like viktig som kjennskap til sosiale og kulturelle sammenhenger, er det å få fortrolighet hos folket selv, noe som tar år å bygge opp. Samtidig må den muntlige informasjon vurderes kritisk, ikke bare med tanke på dens troverdighet, men like mye med tanke på historiske og aktuelle endringer i det sosiale og religiøse liv.¹²

Disse metodiske prinsipper illustreres i Triebels undersøkelse av de kulturelle og religiøse forhold hos kinga, selve rammen for forståelsen av det viktige fenomen: tradisjonene og kulten knyttet til Lwembe. Denne undersøkelse avdekker at det er fedretroen som står i sentrum for det religiøse liv: «Das Leben und damit das 'Heil'das im Mittelpunkt der Religion steht, hängt von den Ahnen ab».¹³ Troen på Gud, kjent under navnet Nguluve, underbygger denne konklusjonen. Dagens gudstro lar seg vanskelig forene med de tidligere kilder, hvilket indikerer påvirkning fra kristendommen. Sammenholder man f.eks. misjonærenes optegnelser med informasjon fra omliggende nabofolk, blir konklusjonen at Nguluve egentlig er en deifisert urane.¹⁴

Analysen av tradisjonene og kulten knyttet til Lwembeskikkelsen fyller størstedelen av Triebels framstilling, med et vell av detaljer som vi må gå forbi her. Sentralt i tradisjonen er Lwembes kraft- og undergjerning (han lager f.eks. levende dyr av steiner). Hans eldre brødre føler sin makt truet. Lwembe oppleves etterhvert som en fare for fol-

ket og må drives bort eller tas av dage. Lwembe svarer med å sende en stor hungersnød over landet. Ulykken kan kun avverges ved at man anerkjenner Lwembes makt. Således blir Lwembe en hero som landets fruktbarhet og grøde, selve eksistensgrunnlaget, avhenger av. Han blir en livsbevarende makt som må påaktes som et guddommelig vesen.¹⁵ Såvel i Lwembetradisjonene som i kulten gjelder det selve fundamentet i samfunnet: liv, fruktbarhet og vekst. Når hungersnød og ulykke inntreffer, ofrer man også idag til Lwembe. En av de viktigste helligdommer finnes i Lubaga hos nyakyusa. Kultlederen her er Lwembes levende representant, som sammen med kultgjenstandene synliggjør Lwembes nærvær i sin helligdom. Ofringene ledsages av bønner om regn, avling og fruktbarhet. Ved kultsenteret hos kinga opptrer lederen også som Lwembes medium, et trekk som har styrket Lwembes plass i det religiøse liv.¹⁶

Et avgjørende punkt hos Triebel er sammenligningen med analoge fenomener i Øst-Afrika. Kyala hos nabofolket nyakyusa er her særlig viktig, som fra å være en hero er blitt nyakyusas Gud, en prosess som begynte i førkristen tid. I lys av tradisjonene om Khambageu hos sonjo og Ryangombe hos rwanda faller tingene på plass: Lwembe var i utgangspunktet kulturbringeren som ga liv, fruktbarhet og helse, men som undergår en deifiseringsprosess. Det innebærer: «Lwembe ist analog zu Gott (Nguluve) zu verstehen, er symbolisert, versinnbildlicht Gott (Nguluve), er macht ihn anschaulich und erfahrbar, er eröffnet den Zugang zu ihm. In Lwembe kristallisiert sich all das, was einerseits von Gott (Nguluve) erwartet wird. Er ist der «Lebensknoten», in dem sich die Lebenskraft für das Volk konsentriert. Sein Name (Lwembe) is Chiffre, eine neue Bezeichnung für Gott (Nguluve); die ihn verehrenden Wakinga begegnen hier Nguluve».¹⁷ M.a.o. Gud er ultima ratio, livets opphav og kilde. Han er ubegripelig og ufattbar, noe de viktige myter om hans tilbaketrekning gir uttrykk for. I heroene, som livgivere og kulturbringere, er det Gud som blir erfarbar og anskuelig. Hans navn blir symbol for Gud, en personifisering av Gud. I ham er livet, guds vesen og gave, nærværende. Når kultlederen kan betegne Lwembe som gud, innebærer det ifølge Triebel: Lwembe åpenbarer hvem og hvorledes Gud (Nguluve) er.¹⁸

Lwembe-tradisjonene illustrerer grunnleggende trekk ved den tradisjonelle gudstro og ved den interne religionsutvikling. De illustrerer også utviklingslinjer i det religiøse liv i det moderne Afrika. Vi har antydning at kristendommens inngang hos kinga var svakest der Lwembekulten stod sterkest. Triebels undersøkelse peker på et svar: Kristus bringer egentlig ikke noe nytt, for Gud er allerede åpenbar, og livet er allerede tilgjengelig gjennom Lwembe. Denne overbevisning

forsterkes av de parakristne trekk ved Lwembe: hans overnaturlige fødsel, hans undergjæringer, etc. Disse gjør Lwembe og Jesus til paralleller i det religiøse liv.¹⁹ Kirkens svar kan kun være et klart Kristusvitnesbyrd som ikke fremhever likheten med det bestående, hvilket vil føre til integrasjon i den bestående religiøse referanseramme, men som fremhever det egenartede og spesifikke, hvilket muliggjør sann omvendelse og tro.²⁰ Her er vi ved sentrum i Triebels misjonsteologiske budskap.

Det andre hovedanliggende i Triebels arbeid er kristendommens møte med den afrikanske virkelighet og det teologiske arbeid man står overfor i dagens Afrika. Som nevnt innledningsvis har ledende afrikanske teologer forstått den tradisjonelle gudstro som en opprinnelig monoteisme. Undersøkelsen av Lwembetradisjonen har avdekket kjensgjæringer som røkter ved fundamentet for denne tolkning. På den ene side er disse tradisjoner et av mange eksempler på hvorledes gudstroen kan være forankret i, og direkte påvirket av fedretroen, respektive herokulten. På den andre side har kristen misjon påvirket også de tradisjonelle gudsforestillinger. Det har ikke minst skjedd gjennom misjonens tilknytning til tradisjonelle gudsnavn og gudsforestillinger, hvor man ifølge Triebel la vekt på forestillingene om Gud som skaper. Møtet med kristen forkynnelse utløste derfor en anamneseopprosess, «indem versunkene, teilweise in Mythen anklingende Erinnerungen wieder reaktiviert wurden».²¹ Samtidig fremstår den kristne Gud som symbol for eller personifikasjon av den tradisjonelle gud. Således utviklet det seg et kristelig farget gudsbilde innenfor den tradisjonelle religiøsitetens grunnstruktur. Det er denne gud Idowu og Mbiti beskriver i sine arbeider, men dermed beskriver de et etterkristent fenomen som overhodet ikke kan defineres som en praeparatio evangelii, slik Mbiti gjør.²²

Forkynnelsens og teologiens oppgave i Afrika er, sier Triebel, å formidle den korsfestede og oppstandne Kristus. Det gjør man ikke ved å knytte an til et kristianisert gudsbilde, som egentlig er resistent mot det kristne evangelium.²³ Dessuten treffer det heller ikke kjernen i den afrikanske religiøsitet, og dermed den åndelige grunn i afrikanerens eksistens. Her har derimot T.Sundermeier med sine tanker om 'den primære religionserfaring' ifølge Triebel pekt på en vei å gå. Den primære religionserfaring, som nettopp kjennetegner afrikanerens religiøsitet,

ist auf das vitale Leben ausgerichtet, orientiert sich am Lebenszyklus und Jahreskreis und definiert sich wesentlich als Partizipation von Natur und Mensch und Tranzedenz.²⁴

Inn i denne religionserfaring, hvor herokulten hører hjemme, er det forkynnelsen skal lyde og teologien forme sitt budskap. Triebel gir noen eksempler på hvorledes det kan skje: når evangeliene berettes, møter afrikanerne Jesus Kristus, d.v.s. han som har makt over onde ånder, sykdom og død også i deres liv.²⁵

Slik føyer Kristus seg inn i den tradisjonelle religionserfaring, og fyller fedrenes og heroenes plass i denne.²⁶ Nå er veien åpen for beretningene om Jesu død og oppstandelse, som sprenger denne erfaring. For i Kristus virkeliggjøres et nytt liv, et liv «das Weder mit der Existenzweise der Ahnen noch mit der irdischen Lebenden vergleichbar ist».²⁷ I troen på Kristus skal afrikaneren oppstå til dette livet, som innebærer at derers anestand ikke har det siste ordet. Påkallelse av fedrene erstattes av bønnen til Jesus Kristus. For Kristus er ingen ane. Han er bærer av et nytt liv, som i motsetning til det liv anene gir, er evig og uforgjengelig.²⁸

For afrikanske teologer er kontinuiteten mellom den tradisjonelle og den kristne gudstro et hovedpunkt. Denne kontinuitet består, sier Triebel, egentlig ikke i noe mer enn en erkjennelse av at Gud finnes. Om vi lett kan påvise analogier og sammenfallende trekk i gudstroen, må vi være klar over at det ligger radikalt forskjellige religiøse erfaringer til grunn for den afrikanske og den kristne gudstro. Den Gud som handler i historien er fremmed i Afrika.²⁹ I Kristus er Gud åpenbart og brakt nær. I det tradisjonelle Afrika var bl.a. heroen en åpenbarer av hvem gud er, et bilde av gud og et navn på gud. Nå er Kristus bilde av og navn på Gud, den treenige Gud. Det innebærer at afrikaneren stilles overfor et valg: enten det tradisjonelle gudsbilde, hvor gud fremdeles er fjern eller den kristne Guds bilde, der mennesket får Livet i daglig fellesskap med Gud.³⁰

Triebels arbeid minner oss på nytt om faktorer av grunnleggende betydning for studiet av afrikanske religioner og for den kristne kirke og teologi i Afrika. Vi skal avslutningsvis kort sammenfatte noen av disse faktorer.

1. Vårt studium og vår forståelse av afrikanske religioner må alltid ta sitt utgangspunkt i de enkelte samfunn og kulturer afrikaneren hører hjemme i. I det kontekstuelle studium av den enkelte religiøse tradisjon må sosiale og antropologiske strukturer, religiøse dimensjoner og historiske endringer påaktes. De generelle betraktninger vi møter i mange framstillinger og tolkninger må korrigeres av de erkjennelser et partikulært dybdestudium gir. Med det mangfold afrikanske samfunn og kulturer utgjør og med de gjennomgripende endringer som har skjedd de siste 150 år, vil vår kunnskap alltid forbli, for å sitere den fremtredende franske afrikanisten Louis-Vincent Thomas, «imparfait, provisoire et partiel».³¹

2. De tradisjonelle religioner og den tradisjonelle religiøsitet er forankret i den erfaringsverden afrikaneren hører hjemme i og i de utfordringer det daglige liv stiller ham overfor. Den konkrete erfaringsverden og livssituasjon former de religiøse forestillinger og handlinger og legger grunnen for et overordnet anliggende i religion og samfunn: liv og livsbevarelse. Men om vi derfor, slik ledende afrikanister fremhever, kan tale om visse gjennomgående strukturer, fenomener og anliggender i afrikanske religioner, får disse sine spesifikke utforminger i de enkelte samfunn. Det er alltid disse partikulære ytringer vi må forholde oss til, i vårt studium og i vårt virke blant afrikanerne.

3. Like viktig som det er å fastholde gudstroens plass i afrikanske religioner, like viktig er det å fremholde dens ambivalente karakter. J. V. Taylor har treffende beskrevet afrikanerens gudstro som «en djup känsla av en allt genomträngande Närvaro», men det er en «förlorad Närvaro».³² Gud finnes, men han er dypst sett ubegripelig og utilgjengelig. Afrikanerens virkelighetserfaring og opplevelse av sin livssituasjon blir primær kontekst for gudsbildets innhold, og for forståelse av de egenskaper gud tilkommer. Således kan f.eks. uraner og heroer fremstå som personifikasjoner av gud, som bilder på hans vesen og egenskaper. Men dette kan ikke gudsbildet og gudstroen isoleres fra historiske endringer i afrikanerens samfunn og livssituasjon. Påvirkningen fra kristendommen gjør at gudstroen i tradisjonelle samfunn i dag mer er et etterkristent enn et opprinnelig afrikansk fenomen.

4. I Jesus Kristus er selv Gud nær og har handlet, og handler fortsatt, til frelse og til hjelp i dagliglivets kriser og utfordringer. Kristen forkynnelse og kristen teologi i Afrika kan aldri oppgi disse grunnleggende sannheter. Det er kun ved å fastholde dem, d.v.s. det timelege og det evige, det menneskelige og det guddommelige ved Jesu Kristi person og gjerning, at afrikaneren vender seg fra «fedrene» til Kristus. Da blir det et reelt møte mellom evangeliet og afrikansk religiøsitet. Omtolkes eller fornektet det kristne budskap, legges grunnen for en etterkristen religiøsitet som stenger for evangeliet og sann kristen tro og liv.

Noter:

1. B. Idowu: *African Traditional Religion: A Definition*, London 1973, 56ff.
2. J. Mbiti: *Concepts of God in Africa*, London 1970, xiii; «Christianity and Traditional Religions in Africa», *International Review of Mission* 59 (1970), 432.
3. V. Mulago: «Vital Participation», K. Dickson & P. Ellingworth: *Biblical Revelation and African Beliefs*, London 1969, 140. Jf. også *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1980, 95ff.

4. Således allerede J. C. Thomas: «What is African Theology?», *Ghana Bulletin of Theology* 4,4 (1973), 20ff.
5. J.-F. Thiel: *Abnen - Geister - Höchste Wesen: Religionsethnologische Untersuchungen im Zaire-Kasai Gebiet*, St. Augustin 1977.
6. J. Triebel: *Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung*, Erlangen 1976.
7. M. Wilson: *Comunal Rituals of the Nyakyusa*, Oxford 1959, 7ff., 16ff.
8. J. Triebel 1993, 90.
9. E. Zuesse: *Ritual Cosmos: The Santification of Life in African Religions*, Athens 1979, 7.
10. D. Zahan: *Religion, Spiritualité et Pensée Africaines*, Paris 1970, 13. Jf. Th. Sundermeier: *Nur gemeinsam können wir leben*, Gütersloh 1988, 15, 22ff.
11. J. Triebel 1993, 27ff., 306.
12. J. Triebel 1993, 50ff.
13. J. Triebel 1993, 89. Det er anene og tilbedelsen av dem som former afrikanerens livsanskuelse, fremholder Triebel, for det er anene som «gav den adgang til opphavet av livet og dermed til opprettholdelse og sikring av livsstrømmen». For bare gjennom anene «kan den tapte harmoni, den helhet av familien og av fellesskapet, gjenopprettes». J. Triebel 1993, 80, 89. Triebel knytter her an til P. Tempels, V. Mulago, K. Nürnberger og T. Sundermeier.
14. J. Triebel 1993, 86.
15. J. Triebel 1993, 146.
16. Kultleder er «Träger des Geistes Lwembes». J. Triebel 1993, 168. Jf. 149ff.
17. J. Triebel 1993, 248. Jf. 200ff., 241ff.
18. J. Triebel 1993, 253ff. For en analog tolkning av en guds «tilbaketrekning», jf. H. Häselbarth: *Die Auferstehung der Toten in Afrika*, Gütersloh 1972, 132ff.
19. J. Triebel 1993, 258ff. «Die Heroenkulte behindern allem Anschein nach das Wachstum der Kirche in erheblichem Mass, weil sich hier zwei phänomenologisch ähnliche Religionsformen begegnen». Ib 280.
20. J. Triebel 1993, 280.
21. J. Triebel 1993, 265. Denne prosess er tydelig hos nyakyusas Kyala. Ib 197ff., 264. Triebel knytter på dette punkt an til P. Beyerhaus: «Der Name Gottes in den afrikanischen Sprachen und das Problem der missionarischen Übersetzung», H. von Stietencron: *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 206.
22. J. Triebel 1993, 263ff., 283.
23. J. Triebel 1993, 263f., 314.
24. T. Sundermeier sit. hos J. Triebel 1993, 281. Jf. T. Sundermeier: *Nur gemeinsam können wir leben*, Gütersloh 1988, 273ff.
25. J. Triebel 1993, 285.
26. «...was bisher von den Ahnen erwartet wurde, Leben und reiche Nahrung, schenkt uns Jesus Christus in viel tieferen Sinne in der Mahlgesellschaft». J. Triebel 1993, 305.
27. J. Triebel 1993, 302, 286ff.
28. J. Triebel 1993, 299.
29. J. Triebel 1993, 313, 307.
30. J. Triebel 1993, 313ff.
31. L.-V. Thomas: *La mort africaine*, Paris 1982, 14.
32. J. V. Taylor: *Såsom i begynnelsen*, Stockholm 1965, 70-80.

N. O. Breivik, f. 1947, cand. theol. MF 1975, dr. philos. 1988. Prest Bergen 1977–79, vik. akademilektor NLA 1979–80, stip. MHS 1980, fra 1988 dosent/prof. i religionsvitenskap samme sted, fra 1993 prof. i systematisk teologi ved NLA.

Faith in God in Traditional Religions in East Africa

This article is primarily a review of Johannes Triebel's study of African beliefs in gods and heroes. The reviewer concludes by emphasizing that study of African religions must consider the contextual particularities, the variety of experiences behind the particular religious traditions, and the ambivalent character of African beliefs in God. Christian theology should be in dialogue with these contexts, but must be based on faith in God who revealed himself in Jesus Christ.