

«Fedrene» i tradisjonelle afrikanske religioner. Periferi eller sentrum?

N. O. BREIVIK

I den afrikanske teologi er den tradisjonelle fedretro et grunnleggende problem.¹ Problemet gjelder på den ene side fedrenes plass i det tradisjonelle samfunn, m.a.o. deres åndelige og sosiale betydning i afrikane-rens tro og livsutfoldelse.² På den annen side gjelder det hvorledes den kristne kirke som afrikansk kirke skal forholde seg til denne side ved det åndelige og sosiale liv. Kan man f.eks. distansere seg fra fedrene og fedretroen uten å distansere seg fra det genuint afrikanske? De konkrete løsninger som gis på dette dobbelte problem samsvarer med den kristendomsforståelse teologien gir uttrykk for, en kristendomsforståelse der synet på forholdet mellom den bibelske åpenbaring og tradisjonell religiøsitet spiller en avgjørende rolle.³

I de toneangivende strømninger i afrikansk teologi dominerer tanken om kontinuitet mellom stedegen religiøsitet og den bibelske åpenbaring: De gamle religiøse tradisjoner reflekterer den ene, universelle Guds handlinger blant afrikanske folk, liksom GT gjør det for Israelfolket. Når Kristus, som afrikaneren ifølge de fleste «kontinuitetsteologer» allerede har del i, gjennom forkynnelsen blir kjent, kommer riktignok en utvidet dimensjon inn i livet. Men kristendommens proprium opphever ikke det sentrale innhold og anliggende i tradisjonelle religioner. De konsekvenser man trekker for tilretteleggelsen av de kristne grunn-sannheter og for forholdet til de stedegne tradisjoner varierer selvsagt sterkt i det mangfold den afrikanske teologi etter hvert har blitt.

Ut fra dette ståsted blir rehabiliteringen av de åndelige og eksistensielle verdier i den tradisjonelle religiøsitet og livsanskuelse en forut-setning for det teologiske arbeid.⁴ I dette arbeid må man ta stilling til det mangesidige fenomen som går under navnet fedretro. På den ene side tok ikke minst den afrikanske teologis gründere oppgjør med en for-

ståelse som gjør fedretroen til et kjernepunkt i afrikansk religiøsitet, hvilket man finner er typisk for den europeisk-kristne betraktning. Dette er for det første galt overfor fedretroens faktiske beskaffenhet; fedrene er ifølge B. Idowu ikke gjenstand for kult eller tilbedelse, for den egentlige referanse for afrikanerens tro er ikke fedrene, men Gud. Når man derfor gjør fedrene til et kjernepunkt, innebærer det for det andre at man frakjenner afrikaneren ekte religiøsitet, for Gud blir i beste fall kun en *deus otiosus*, utenfor det aktive religiøse liv.⁵ På den annen side må også afrikanske teologer komme til rette med det forhold at «fedrene» svarer til avgjørende realiteter i den afrikanske kultur og således framstå med positive tolkninger av disse realiteter. Disse tolkninger har krav på nærmere undersøkelser, ikke bare fordi de vil være mer kongeniale enn tidligere tolkninger, men også fordi de inngår i en religiøs og teologisk nyorientering til fremme av det åndelige liv i det moderne Afrika.

Vår behandling må konsentrere seg om et par representative teologer: John Mbiti og Benezet Bujo, en av veteranene og en av den yngre garde av etter hvert toneangivende teologer. Disse representerer på mange måter bredden og kontinuiteten i den grenen av afrikansk teologi vi her tar opp, samtidig som de illustrerer en utvikling i forståelsen av det fenomen vi konsentrerer oss om. Dessuten sikrer vårt valg en viss (men bare en viss) regional begrensning ved at Mbiti og Bujo begge arbeider med utgangspunkt i bantutalende folkegrupper (henholdsvis Kenya og Zaire).

I John Mbiti: fedrene som uttrykk for tapt udødelighet

John Mbiti har av enkelte vært kalt den afrikanske teologis far. Selv om denne karakteristikk nok forenkler de historiske forhold, har han i lang tid vært den ledende afrikanske teolog på protestantisk hold. Utformingen av en afrikansk teologi er for Mbiti et være eller ikke-være for afrikanske kirker. Men ettersom en slik teologi kun blir kongenial når den samsvarer med afrikanerens egen erfaringsvirkelighet, kan de tradisjonelle religioner ikke lenger betraktes som «råtten overtro», hevder han.⁶ Mbitis bidrag til den afrikanske teologi ligger primært i den teologiske bearbeidelse og tolkning av tradisjonell religiøsitet, det uopp-givelige og virkekraftige grunnlag for all livsutfoldelse. Den stedegne religiøsitet er sprunget ut av egne livserfaringer og er stadfestet og bevart i tradisjonen. Den har sin egen vitalitet og omslutter hele afrikanerens liv. M.a.o. «it pertains to the question of existence or being».⁷ Mbiti fremhever med ettertrykk den antropologiske grunnholdning i tradisjonell religiøsitet og livsanskuelse. Det er mennesket som er «at the

very centre of existence, and African peoples see everything else in its relation to this central position of man».⁸ Det er som om Gud er til for menneskets skyld, sier Mbiti. Men dagliglivets konkrete behov fylles først i en umiddelbar omgang med Gud og den åndelige virkelighet.⁹

For afrikaneren er det landet, dvs. bostedet som «provides . . . the roots of existence, as well as binding mystically to the departed. People walk on the graves of their forefathers, and it is feared that anything separating them from these ties will bring disaster to family and community life».¹⁰ Landet, menneskets livsgrunnlag, binder nålevende og tidligere generasjoner sammen og det er dette tidsperspektiv som ifølge Mbiti er nøkkelen til forståelse av afrikansk religion og filosofi.¹¹ Afrikanerens tid er innholdsfylt tid, ordnet og kvalifisert gjennom dagens og årstidenes rytmer og faste gjøremål. Det ene år og den ene dag følger på den andre. «Each year comes and goes, adding to the time dimension and the past.»¹² De grunnleggende temporale ordningskategorier er således nåtid og fortid (av Mbiti betegnet med swahilibegrepene «sasa» og «zamani»). Nåtiden er menneskets erfarte livstid, «the period of conscious living».¹³ Nåtiden og de forhold mennesket lever under i nåtiden, er gitt i fortiden og det livsgrunnlag som dengang ble lagt. Nåtiden legger grunnen for morgendagen og føyer seg således inn i fortiden. Zamani er på den ene side «the period of myth, giving a sense of foundation or 'security' to the Sasa period; and binding together all created things, . . .»¹⁴ På den annen side løper Sasa (nåtiden) ut i Zamani. De døde går ikke til en ukjent fremtid, men samles med sine fedre og bidrar til å sikre den etterfølgende slekt, nåtidens liv.¹⁵ Således er det tradisjonene om fortidens skjellsettende begivenheter, fedrenes idealer og verdier, utprøvet og stadfestet i slektenes gang, som blir retningsgivende for den konkrete livsutfoldelse.

På denne bakgrunn blir Sasa egentlig uttrykk for hele menneskets eksistens og livsinnhold som slektsvesen, betraktet i tidsdimensjonen.¹⁶ Sasa er menneskets livsløp som på den ene side sikres ved det grunnlag fortiden (Zamani) har lagt. På den annen side ender dette livsløp i Zamani og gir sitt bidrag til nye generasjoners livsløp. Over, men også eksistensielt nærværende i denne menneskets eksistens i rom og tid er Gud. For «human life begins from God, continues in God and ends with God».¹⁷

Det har vært en hovedoppgave for Mbiti å formidle denne afrikanerens Gud. Informasjoner fra nærmere 300 etniske grupper er, åpenbart uten kontekstanalyse, samlet og kategorisert etter strukturer som primært hører hjemme i klassisk teologi og ikke i afrikanerens egen virkelighetserfaring.¹⁸ God er den gode, allmektige, allvitende, rett-

ferdige, etc., skaper og oppholder. På den ene side er han utenfor menneskets rekkevidde, men synlig gjennom naturen og menneskets livsmiljø, som «manifest Him», som «symbolize His being and presence».¹⁹ På den annen side griper Gud aktivt inn i historien og menneskets livsløp fra Sasa til Zamani.²⁰ Om afrikaneren også forholder seg til åndelige vesener som befinner seg mellom Gud og mennesket, er Gud den egentlige referanseramme for hans tro og kultiske liv, direkte og indirekte. I sin aktive livsutfoldelse og på sin vei mot Zamani er mennesket således alltid i bevegelse mot Gud.²¹

Denne gudstro har ifølge Mbiti dels sin forankring i menneskets erfaring av sin livsvirkelighet, dels er den uttrykk for hva afrikaneren har tilegnet seg av den ene, universelle Guds virke blant afrikanske folk, for «there is but One Supreme God».²² Såvel de afrikanske folks tanker om Gud som Mbitis egne forsøk på beskrivelse blir således «at best only an expression of a creature about the Creator».²³

Det er denne sammenheng mellom gudstro og menneskets eksistens i rom og tid som utgjør rammene for fedrene og fedretroen. Disse rammer gir i utgangspunktet rom for fenomenets kompleksitet og mange relasjoner, men profilerer bestemte aspekter som dermed blir vesenskjennetegn i Mbitis forståelse av fedrene i tradisjonelle afrikanske religioner. Hans forståelse kan sammenfattes i tre punkter: a) døden og den individuelle posteksistens, b) fedrene i slektens fellesskap og c) fedrene som «intermediaries» mellom mennesket og Gud.

a) Til de «hendelser» som definitivt konstituerer menneskets livssituasjon i nåtiden er menneskets adskillelse fra Gud ved dødens inntrøden. I denne helt sentrale tematikk i afrikansk livsanskuelse og religiøsitet er det avgjørende ifølge Mbiti på den ene side det ontologiske skille mellom Gud og mennesket som nå settes.²⁴ Dette innebærer på den andre side at en individuell posteksistens blir knyttet til den etterlevende slekt. Ved døden går mennesket over fra en synlig til en usynlig eksistensform, men denne eksistens er betinget av at ens minne ivaretas av etterslekten. Så lenge «the departed person is remembered by name, he is not really dead: he is alive, and such a person i would call the *living-dead*».²⁵ At man minnes innebærer at man deler et felles liv og felles livserfaring. De synlige og usynlige medlemmer av slekten er m.a.o. knyttet sammen gjennom en felles Sasa.²⁶ Etter få generasjoner (når senere døde inntar plassen nærmest de levende) går man over fra Sasa til Zamani, fra en tilstand av personlig udødelighet til en tilstand av kollektiv udødelighet, som Mbiti uttrykker det. Man kommer på linje med åndene, hvor det personlige forhold opphører. Med dette er døden fullbyrdet.²⁷ Menneskets posteksistens er således relativ og begrenset,

først og fremst i tid, ettersom afrikaneren ikke oppnår et fullt og varig gudsfellesskap utelukkende på grunnlag av stedegne erfaringer.

b) I sin posteksistens er den døde en organisk del av sin slekt. Fedrene begrunner slektens enhet og samhold. De har levd sitt livsløp, kjenner menneskets livssituasjon og behov og blir således «the guardians of family affairs, traditions, ethics and activities».²⁸ Dette forutsetter at deres minne bevares og påaktes i rituell og sosial adferd. Ofringer, bønner, fellesskapsmåltid, etc., med fedrene som referanse er uttrykk for fellesskap, «a recognition that the departed are still members of their families, and tokens of respect and remembrance for the living-dead».²⁹ Ut fra sammenhengen mellom slektens levende og slektens døde fremholder Mbiti ekteskapet og omsorgen for slektens fortsatte gang som det viktigste i det individuelle og kollektive liv. Her møtes og fornyes alle livets dimensjoner.³⁰

c) Når Mbiti betegner fedrene som «intermediaries» innebærer det på den ene side at de befinner seg mellom mennesket og Gud, dvs. de tilhører «the ontological mode of existence between God and man», på linje med andre guddommer og ånder.³¹ Dermed er de nærmere Gud enn de legemlig levende, og utgjør på den annen side en bro mellom mennesket og Gud og omvendt. Mbiti understreker sterkt at afrikaneren forholder seg direkte og umiddelbart til Gud, noe som særlig viser seg i bønner og bruken av Guds navn.³² Men liksom f.eks. presten er mellommann, resp. menneskets representant for Gud i det synlige, kan fedrene være det i det usynlige. Fordi de som «tidligere levende» kjenner menneskets behov og som åndelige vesener i sin nåværende status er nærmere Gud enn andre, er de ifølge Mbiti de mest effektive «intermediaries». Men i denne funksjon er fedrene kun ett middel. Det religiøse livs referanseramme er og blir Gud. Om den kultiske praksis har fedrene som objekt, er den ifølge Mbiti, som vi har sett, primært uttrykk for respekt.³³

Den primære faktor i Mbitis tolkning av afrikansk religiøsitet, og dermed av fedrene, er gudstroen. Gud er aktivt nærværende i menneskets liv, og mennesket søker ut fra de muligheter som er gitt i dets virkelighetserfaring å virkeliggjøre Gud som bærende livsgrunnlag og mål. Samtidig er mennesket gjennom bruddet i begynnelsen avskåret fra udødelighet og umiddelbart fellesskap med Gud. Det er berettiget å spørre om ikke Mbitis vektlegging av fortiden nettopp har en sammenheng med gudstroen som lett blir oversett når man tar stilling til hans analyse av afrikansk tidsforståelse. Oppmerksomheten rettes mot fortiden fordi det i fortiden som begrunner nåtiden nettopp er det tapte

paradis med det umiddelbare gudsfellesskap. Denne sammenheng underbygger tidskategoriens dype eksistensielle innhold. Mbiti understreker den antropologiske innretning i afrikansk religiøsitet. Men mennesket kommer i sentrum fordi fedrene «do not grow spiritually towards or like God» og oppmerksomheten dermed rettes mer mot «det tapte paradis». ³⁴ Således er fedretroen underordnet gudstroen. Den har sin eksistensielle betydning i og for slekten. Religiøst sett er den uttrykk for tapt udødelighet, og representerer det nærmeste menneske kan komme denne.

II B. Bujo: fedrene som det gudgitte liv

Mbiti nyter almen anerkjennelse som foregangsmann for et teologisk studium av afrikanske religioner. Samtidig er han under kritikk fra yngre teologer, ikke minst på den katolske fløy, som hevder at man ikke bare kan bli stående ved forutsetningene for en afrikansk teologi, men må komme videre i den konkrete virkeliggjørelse. ³⁵ Blant de mer fremtredende representanter for denne yngre garde av afrikanske teologer finner vi Benezet Bujo fra Zaire. I Bujos arbeid har fedretroen en annen profil enn hos Mbiti. Dette skyldes på den ene side hans forankring i den katolske tradisjon, knyttet til navnene P. Tempels, A. Kagame og V. Mulago. På den annen side underbygger den teologiske anvendelse gjennom dens bærende argumenter selve forståelsen av fedretroens egenart. Således illustrerer Bujo utviklingen og spennvidden i den afrikanske teologis arbeid på dette punkt.

Også for Bujo er Gud den ytterste referanseramme for afrikanerens sosiale og religiøse livsutfoldelse. Men denne gudstro har sin forankring i erkjennelsen av Gud som liv og livskilde. At Gud er skaper og oppholder betyr at han frambringer og bevarer liv. Således er afrikanerens virkelighet i natur og samfunn, i det synlige og det usynlige, en hierarkisk livsorden, fra det guddommelige til den uorganiske natur. Dette innebærer at livet dypest sett er «eine Teilnahme an Gott». ³⁶ Dette gjelder i spesifikk forstand menneskets liv, utgått fra Gud i begynnelsen, bevart og forøket i slektens gang fra de første fedrene. Å ta Gud på alvor er derfor nettopp å utfolde det gudgitte liv i de rammer og ordninger Gud har gitt for dets virkeliggjørelse. Således er livet hellig, og det er det biologiske liv som er «Thema des Gottesglaubens und des Vätererbes». ³⁷

Grunnlaget for forståelsen av fedrene er den afrikanske livsfilosofi: bevarelsen av og kontinuiteten i det gudgitte slektsliv, hvilket integrerer gudsdimensjonen og den antropologiske dimensjon i et helhetlig per-

spektiv.³⁸ Dette er ifølge Bujo gitt i og med det religiøse livs utgangspunkt: *mysterium vitae et mortis*: «Indem der Negro-Afrikaner dieses Geheimnis intensiv erlebt, entdeckt er sich selbst. Er entdeckt auch seine Stellung innerhalb des Kosmos und wird schliesslich auf die Transzendenz, Gott selbst, verwiesen, der ihm durch die Ahnen als Vermittler Konsistenz gibt.»³⁹ Kristendommen bringer ingen ny gud til Afrika, men utdyper den ene Guds vesen ved at Kristus blir kjent som den endegyldige manifestasjon av det guddommelige og gudgitte liv.⁴⁰ På denne bakgrunn kan fedretroen sammenfattes i følgende punkter:

a) Med 'fedrene' forstås i utgangspunktet slektens usynlige medlemmer, med alt hva de representerer for det gudgitte livs bevarelse. Ved å ha levd sitt liv i samsvar med sine fedres tradisjoner og verdier har den avdøde sikret etterkommere, et godt livsutkomme, etc. Dette har på den ene side bekreftet gyldigheten av de nedarvede tradisjoner. På den annen side har mennesket fått større makt i sin postmortale eksistensform enn som fysisk levende. Således er etterslekten henvist til og avhengig av disse fedre for å kunne overleve.⁴¹ Dette viser seg ikke først og fremst i spesifikke handlinger overfor fedrene (fedrekult), men i den daglige etterlevelse av deres forbilder og verdier. Slik sikres slektens fortsatte liv, som av den grunn får sitt orienteringspunkt i fortiden, «nämlich bei den Ahnen und Ältesten, die uns die Lebenskunst durch ihre Worte, Gesten und Erfahrungen gelehrt haben, damit das Leben wächst, schön, angenehm und lebbar wird».⁴² Således forløper livet i kontinuerlig kommunikasjon og communion med fedrene. Slekten utgjør m.a.o. et fedrefellesskap som dypest sett er av åndelig art. Bujo taler om det mystiske anelegeme.⁴³ Å få tilhøre dette «Ahnengemeinschaft» også etter døden er afrikanerens håp. «Der Negro-Afrikaner trachtet von Natur aus nach einer totalen Teilnahme an der jenseitigen Gemeinschaft, in der auch er dazu befugt sein wird, das Schicksal seiner Nachfahren in die Hand zu nehmen».⁴⁴ Således har han selv fortsatt del i det gudgitte liv og virker for dets forøkelse.

b) I fedretroen gjelder det egentlig selve *livet*. Det er det gudgitte og dypest sett guddommelige liv som er dens fundament og substans. På den ene side sikter det gjensidige forhold mellom slektens synlige og usynlige medlemmer i alle sine funksjoner på å bevare og forsøke det felles liv. Det gjelder m.a.o. ikke bare etterkommernes liv, men også den postmortale eksistens. Dette liv er på den annen side gitt av Gud til de første fedre, til bevarelse i etterfølgende generasjoner. Det er den guddommelige livskraft som fornyes i enhver ny slekt. Fedrefellesskapets liv i den enkelte generasjon er manifestasjoner av den gud-

dommelige livsstrøm, og det er det i begynnelsen gitte liv som fornyes i enhver generasjon.⁴⁵ Men i den livsfornyelse som skjer gjennom fedrene er Gud virksom. Han er livets og livskraftens kilde ikke bare i begynnelsen, men i enhver ny generasjon. Samtidig er det i fedrefelleskapet, i det eksistensielle forhold til fedrene at mennesket forholder seg til Gud. Mennesket er i samsvar med Guds vesen og vilje nettopp når det utfolder seg i og fyller sine oppgaver i fedrefelleskapet – «stedet» for virkeliggjørelsen av det gudgitte liv.⁴⁶

c) Fedrenes fundamentale betydning bekreftes definitivt i de teologiske nytolkninger Bujo finner sakssvarende i det afrikanske samfunn. Kristendommen bringer ifølge hans tolkning som nevnt ingen ny Gud. Det nye ligger i at Kristus – Livet – nå er blitt eksistensielt og erfarbart nærværende for afrikaneren. Med støtte i moderne teologi hevder Bujo at denne Kristus var virksom også i det tradisjonelle samfunn, uten å være erkjent som Kristus. Som det ene guddommelige og gudgitte liv var det Kristus som var det egentlige grunnlag for fedrenes virke. Ved å overvinne døden har han fullkomment virkeliggjort det liv fedrene søkte å realisere innenfor de rammer Gud hadde lagt for det tradisjonelle samfunn.⁴⁷ Gjennom oppstandelsen har han vist seg som den første av de døde, dvs. av fedrene. Således er afrikanerens Gud og hans vilje for mennesket – Livet – nå fullt ut blitt kjent.

Men er Kristus virkeliggjørelsen av fedrelivet, er det fedretroen og den livserfaring fedretroen gir uttrykk for, som blir den sakssvarende ramme for tolkningen av Kristus i den afrikanske kontekst. For i Kristus «erfüllen sich . . . jene Qualitäten und Tugenden, die der Negro-Afrikaner seinen Ahnen gern zuschreibt und aufgrund deren er seine Vorfahren in allen Angelegenheiten anruft».⁴⁸ Liksom det før var fedrenes tradisjoner som var afrikanerens forpliktende livsgrunnlag, er det fra nå av memoria Christi.⁵⁰

Ifølge Bujo er det først i Kristus, den endegyldige gudsåpenbaring og virkeliggjørelse av Livet, at fedretroen fullt ut kan forstås. Å betrakte den bare ut fra dens tradisjonelle kontekst blir utilstrekkelig.⁵¹ Med fedretroen har vi på den ene side å gjøre med en grunnstruktur i livet som afrikaneren ikke kan oppgi verken før eller senere. Den hører med til det å være menneske og gjennom oppfyllelsen i Kristus til det å være kristen i Afrika. På den annen side foreligger ingen motsetning mellom gudstro og fedretro. I det tradisjonelle Afrika impliserer de hverandre gjensidig.⁵² Således har det kristne Afrika heller ingen gudstro uten gjennom protoanen Kristus. Men med dette befinner fedrene seg ikke lenger bare i periferien, men i selve sentrum for afrikanerens religiøsitet og livsutfoldelse.

III Sammenfatning og konklusjon

Utgangspunktet for denne undersøkelse var afrikanernes reaksjoner mot Vestens forståelse av tradisjonell fedretro. Fedretroen hører ikke til det genuint religiøse, for afrikanerens åndelige referanseramme er Gud. Det eksistensielle forhold til fedrene er uttrykk for respekt. Således er de afrikanske religioner ikke «inferior», men religiøst sett like høyverdige og virkekraftige som andre.

J. Mbiti har som foregangsmann og ledende representant for et stedegent studium av tradisjonelle religioner søkt å påvise dette ut fra den afrikanske virkelighet selv: I sin religiøsitet forholder afrikaneren seg til Gud, som er den ene, universelle Gud. I kraft av bruddet i begynnelsen kan ikke det fullkomne gudsfellesskap realiseres etter sin opprinnelige intensjon. Det nærmeste mennesket kommer udødelighet er i fedrefellesskapet. Men den postmortale eksistens er kortvarig, forankret i slektens minne. Det er slekten som er fedrenes «sted», hvor de har rettmessige mellommenneskelige funksjoner, noe Mbiti ikke utdyper nevneverdig. Her kan de også være en kanal i menneskets forhold til Gud. Således tilkommer fedrene respekt, ikke tilbedelse. Det religiøse i fedretroen ligger i at den er uttrykk for menneskets iboende søken og lengsel etter Gud og den tapte udødelighet. Fedretroens praksis faller utenfor det religiøses sfære.

Hos Bujo derimot hører Gud og fedrene til det religiøse ved at gudstroen integrerer fedrene gjennom bestemmelsen av Guds egentlige vesen og gjerning overfor mennesket som liv. I denne tolkning finner vi imidlertid en dobbelthet. På den ene side får fedrene en nødvendig plass innenfor religionen: fedrefellesskapet er stedet for realiseringen av det guddommelige og gudgitte liv. Fedrenes funksjon er positiv og gudgitt. På den annen side må vi spørre om ikke det avgjørende i fedretroen er det gudgitte slektsliv mer enn fedrene som individuelle størrelser. Hos sotho i Syd-Afrika finner f.eks. K. Nürnberger at det ikke er «die Ahnengeister an sich, sondern der Machtstrom des Geschlechts» som er det sentrale i fedretroen, og hva gjelder dette folk spesielt, i deres religiøsitet overhodet.⁵³ Dvs. i og med fedrene forholder man seg til og er delaktig i det gudgitte liv som utfolder seg i slekten og som ens eksistens definitivt er underlagt. Alt i alt representerr Bujos tolkning en tildels radikal oppvurdering av fedrene i tradisjonell kultur og religion i forhold til det utgangspunkt vi har anført. De får sin legitime og nødvendige funksjon i kraft av den underliggende, religiøst begrunnede livsfilosofi som gjør at Bujo gir et mer saksvarende uttrykk for den organiske helhet i afrikansk religion og kultur enn Mbiti. Dette skjer på bekostning av det disharmoniske i de tradisjonelle religioner som Mbiti

får klarere fram ved å fokusere de utilfredsstilte lengsler fedretroen gir uttrykk for.

NOTER

1. Debatten om betegnelsen «afrikansk teologi» er langt fra avsluttet. Således har Ch. Nyamiti nylig hevdet at vi må sondre mellom African Theology og African Christian Theology, ettersom det finner sted «discourse on God (and things related to him)» også innenfor de tradisjonelle religioner. «A Critical Assessment on some Issues in Today's African Theology», *African Christian Studies* 5 (1989), 5f.
2. Når vi holder oss til betegnelsen «fedrene», er det i samsvar med den gjennomgående internasjonale språkbruk, hvor man taler om henholdsvis «ancestors», «Ahnen» og «ancetres». Jfr. H. W. Newell (ed.): *Ancestors*, Den Haag 1976; E. Dammann: *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963; R. Luneau & L.-V. Thomas: *La terre africaine et ses religions*, Paris 1980. sistnevnte arbeid anvender begrepet «ancestrisme» for det sosiale og religiøse kompleks forholdet til fedrene representerer. Jfr. ib. 105. I tyskspråklig sammenheng er 'Ahnenkult' og 'Ahnenglaube' fremdeles gangbare begreper. Jfr. T. Sundermeier: *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*. Gütersloh 1988, 142ff.
3. Jfr. N. O. Breivik: «Kristendom og tradisjonelle religioner i afrikansk teologi», *Norsk tidsskrift for misjon* 47 (1991), 18ff, 28.
4. Ifølge G. Setiloane er den afrikanske bakgrunn ikke bare å betrakte som «an ingredient but as a determinant to the ultimate answers this theology gives to questions regarding the nature of Divinity and humanity». *African Theology. An Introduction*, Johannesburg 1986, 35.
5. I fedretroen, sier B. Idowu, gjelder det ikke «worship but a manifestation of an unbroken family relationship between the parent who has departed from this world and the offspring who are still here». *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London 1962, 192. Senere har Idowu uttrykt seg noe mer reservert, jfr. *African Traditional Religion: A Definition*, London 1973, 186. Jfr. også E. I. Metuh: *God and Man in African Religion*, London 1981, x, 134ff.
6. J. Mbiti: «Christianity and Traditional Religions in Africa», D. McGavran (ed.): *Crucial Issues in Missions Tomorrow*, Chicago 1972, 147.
7. J. Mbiti: *African Religions and Philosophy*, London 1969, 15. Det er i denne mening Mbiti taler om afrikansk religiøsitet som et ontologisk fenomen. Ib. 15. Til den tradisjonelle spiritualitets forankring i stedegen virkelighetserfaring og livssituasjon, jfr. *Introduction to African Religion*, London 1975a, 12ff, 31ff. *The Prayers of African Religion*, Maryknoll 1975a, 31, 40ff.
8. J. Mbiti 1969, 92.
9. J. Mbiti 1969, 92; 1975b, 16ff.
10. J. Mbiti 1969, 27.

11. J. Mbiti 1989, 16.
12. J. Mbiti 1969, 21. Om tidsforståelsens forankring i den naturgitte livsvirkelighet, jfr. E. Evans-Pritchards klassiske *The Nuer*, London 1940. Jfr. også T. Sundermeier 1988, 24ff.
13. J. Mbiti 1969, 23.
14. J. Mbiti 1969, 23.
15. J. Mbiti 1969, 25. I afrikansk tidsforståelse finnes ikke fremtid i vår betydning av begrepet: «What would be 'future' is extremely brief. This has to be so because any meaningful event in the future must be so immediate and certain that people have almost experienced it». 1969, 22. Det er ikke minst på dette punkt kritikken mot Mbiti har satt inn. Et eksempel fra senere tid er M. P. More: «John Mbiti on African Time.» *Orita* 18 (1986), 8ff.
16. Mbiti understreker menneskets karakter av slektsvesen i afrikansk virkelighetserfaring: «I am, because we are; and since we are, therefore I am.» This is a cardinal point in the understanding of the African view of man.» 1969, 108f.
17. J. Mbiti 1975b, 5.
18. J. Mbiti: *Concepts of God in Africa*, London 1970, xiii, 327ff. Jfr. 1969, 29.
19. J. Mbiti 1969, 57. Jfr. 29ff; 1975a, 40ff; 1975b, 4ff. Beskrivelsen av Guds vesen og attributter opptar over halvparten av *Concepts of God in Africa*.
20. J. Mbiti 1969, 47; 1970, 244.
21. J. Mbiti 1969, 58ff, 71; 1970, kap. 16–20; 1975a, 54ff. Gudstroens primære betydning er ifølge Mbiti ikke minst tydelig i afrikanerens bønner, som nesten alltid har Gud som sin referanse. Bønnen er derfor, «more than any other aspect of religion . . . , the most intense expression of African traditional spirituality». 1975b, 1,4.
22. J. Mbiti 1970, xiii; 1975a, 40ff.
23. J. Mbiti 1970, xivf. «May God forgive me for attempting to describe him, and for doing it so poorly.» Ib. xiv.
24. Mbiti anvender selv begrepet 'ontologisk' som uttrykk for at det gjelder noe vesenskonstituerende ved afrikanerens eksistens. 1969, 27, 98.
27. J. Mbiti 1969, 25. Jfr. 83; 1975a, 119ff; 1975b, 8ff.
26. J. Mbiti 1969, 83.
27. J. Mbiti 1969, 25ff, 83, 163.
28. J. Mbiti 1969, 83, 107.
29. J. Mbiti 1969, 59. «People give offerings of food and libation to the living-dead because they are still part of the family.» Ib. 107. Jfr. 26f, 84.
30. J. Mbiti 1969, 133ff.
31. J. Mbiti 1969, 75. Jfr. Ib. 69; 1970, 230.
32. J. Mbiti 1975b, 12.
33. J. Mbiti 1969, 69ff, 83ff; 1970, 230ff.
34. J. Mbiti 1969, 165. Jfr. 1975a, 35, 39. Mbiti sier han ikke finner noe «evidence of man seeking after God for his own sake; or of the spirit of

- man 'thirsting' after God as the pure and absolute expression of being. Would it be legitimate to suggest, perhaps, that African acts of worship are basically utilitarian, searching primarily for the lost paradise rather than for God himself?» 1969, 98.
35. N. Mushete: «Die Wirklichkeit Afrikas in der afrikanischen Theologie,» K. H. Neufeld, Hrs.: *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 479ff. B. Bujo: *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986a, 71ff.
 36. B. Bujo 1986a, 24.
 37. B. Bujo 1986a, 22. Jfr. 27.
 38. D. Nkurunziza har med utgangspunkt i de såkalte «Intralacustrine Bantu» nærmere utdypet denne livsfilosofi, som han mener må være grunnleggende i enhver afrikansk teologi. Jfr. hans arbeid *Bantu Philosophy of Life in the Light of the Christian Message. A Basis for an African Vitalistic Theology*, New York 1989. Til Nkurunziza, jfr. min studie *Religiøs reinterpretasjon hos bantu* (trykkes 1991).
 39. B. Bujo 1986a, 37.
 40. «Die Neuheit des Christentums besteht gerade nicht in der Verkündigung des Monotheismus, sondern vielmehr darin, dass es denselben Gott, der zugleich der Gott Jesu Christi ist, in vollendeter und endgültiger Weise verkündigt». B. Bujo 1986a, 22.
 41. B. Bujo: «Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung,» *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 64 (1980), 294; Jfr. 1986a, 28.
 42. B. Bujo 1986a, 32, Jfr. ib. 28ff.
 43. B. Bujo: «The Two Sources of Life: The Eucharist and the Cult of Ancestors in Africa,» *African Christian Studies* 2 (1986), 69. Jfr. 1986a, 27f.
 44. B. Bujo 1986a, 28f.
 45. B. Bujo 1986a, 27. Dette understrekes særlig tydelig hos M. Ntete, en teolog som i sin analyse av fedretroen ligger nær Bujo. Jfr. Ntete's arbeid *Die negro-afrikanische Stammesinitiation*. Münsterschwarzach 1983, 93.
 46. B. Bujo 1986a, 27.
 47. B. Bujo 1980, 299ff; 1986a, 89.
 48. B. Bujo 1986a, 85.
 49. B. Bujo 1986a, 82ff.
 50. B. Bujo 1986a, 95.
 51. «Tatsächlich hat Jesus Christus, der sich mit den Menschen identifizierte, so dass er dessen Exegese konstituierte, von nun an auch alle gerechten Bestrebungen und die ganze Geschichte unserer Ahnen dergestalt zu seinen eigenen gemacht, dass diese einerseits Ort der Begegnung mit dem Gott des Heils geworden sind, aber dass vor allem andererseits Jesus Christus der privilegierte und einzige Ort ist, in dem die Ahnen sich voll begreifen lassen.» B. Bujo 1986a, 88.
 52. Det er på denne bakgrunn Ntete karakteriserer afrikansk religiøsitet som 'teomanisme'. 1983, 44, 102, 227, 274.

53. «Der Machtstrom des Geschlechts» er «der entscheidende Machtkomplex, weil Leben und Heil an ihm . . . hängt.» K. Nürnberger: «Der afrikanische Hochgott unter der Aufprall der christlichen Botschaft,» *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 17 (1975), 157f. Denne tolkning får støtte hos F. Dierks: *Evangelium im afrikanischen Kontext. Interkulturelle Kommunikation bei den Tswana*, Gütersloh 1986, 74.

N. O. Breivik, se NOTM 1/1991.

“The ancestors” in traditional African religions: Periphery or center?

The article is a review of two general trends in African understanding of the role of the ancestors: John Mbiti’s interpretation of the ancestors as an expression of the lost immortality of humanity; and B. Bujo’s interpretation of the community of ancestors as the “place” for realization of divine life.