

KIRKE OG STAT I KONFLIKT

Et eksempel fra Akim Abuakwa, Ghana

av

JARLE SIMENSEN

Da professor Baëta ved Instituttet for religionsstudier ved universitetet i Accra i mars 1971 holdt sin avskjedsforelesning, tok han bl. a. opp kristendommens forhold til de tradisjonelle afrikanske religionsformer.¹ I den forbindelse nevnte han en konflikt der han selv hadde vært personlig engasjert. Da synodeforsamlingen i Den presbyterianske kirke i 1941 møttes i Akim Abuakwa, den mest fremstående av de tradisjonelle stater i det sørlige Ghana, mottok den et omfattende notat fra overhøvdingen Ofori Atta. Her anklaget han kirken for å undergrave den politiske og kulturelle enhet i Akim og oppfordret til visse kompromiss med de tradisjonelle samfunns- og religionsformer. Emnet for notatet var på forhånd drøftet i Akim Abuakwas høvdingerråd. Ofori Atta var i denne perioden Ghanas ledende politiker, overhøvding fra 1912, medlem av Lovgivningsrådet i kolonien fra 1916 og en av de to første afrikanere som tok sete i guvernørens Eksekutivråd fra 1943.² Hans utfordring ble tatt alvorlig, og en komite med Baëta som sekretær fikk i oppdrag å utarbeide kirkens svar. Det forelå til godkjenning for synodeforsamlingen i 1942 og ble publisert i Accra samme år. — I sitt tilbakeblikk tretti år senere antydet Baëta at han dengang kanskje hadde vært for opptatt av å tilbakevise Ofori Attas argumenter i et effektivt forsvarsskrift og for lite innstilt på å gå inn i en dialog i et spørsmål av stor betydning for både den politiske og religiøse videre utvikling i Ghana.

Ofori Attas notat og Baëtas forsvarsskrift utgjør uvanlig representative og utsagnskraftige kilder til kunnskap om en ghanesisk variant av et sentralt historisk emne: forholdet mellom religionsendring og tradisjonell politisk organisasjon.³ Formålet med

denne artikkelen er å utnytte disse to kildene til å tegne et konkret bilde av konflikten mellom en kristen kirke og en tradisjonell afrikansk stat slik den artet seg etter nesten 100 års misjon, på et tidspunkt da avkoloniseringsprosessen nettopp var i ferd med å komme i gang. Til utfylling og eksemplifisering vil det dessuten bli trukket inn en del materiale fra misjonsstasjonen i Kibbi, hovedsetet i Akim Abuakwa.⁴ Selv om artikkelen hovedsakelig avgrenser seg til *politiske* konfliktforhold, vil den også streife andre sider av forholdet mellom kristen misjon og afrikansk kultur. — Til innledning skal vi først se hvilken stat og hvilken kirke det her er tale om.

Akim Abuakwa

Akim Abuakwa er et innlandsdistrikt på ca. 45 000 km² (d.v.s. på størrelse med Hedmark og Oppland fylker tilsammen) i det sørlige Ghana. Distriktssentret, Kibbi, ligger en ti miles vei nordvest for hovedstaden Accra. Folketallet var i 1948 ca. 270 000.⁵ Innbyggerne utgjør en gren av akanfolket, som representerer mer enn halvparten av befolkningen i Ghana. Før britene tok formelt herredømme over innlandsdistriktene i 1901, var Akim Abuakwa et uavhengig kongedømme med 12-13 distriktshøvdinger under kongehuset i Kibbi. Området beholdt også en utstrakt grad av selvstyre under koloniperioden, selv om høvdingerådernes makt nå ble beskåret av britiske distriktstjenestemenn og moderne domstoler. I britisk offisiell språkbruk ble de tradisjonelle kongedømmene fortsatt betegnet som «native states».

For å få tak på de særdrag ved akimfolkets samfunns- og religionsordning som skapte problemer i forholdet til misjonen, er det nyttig å ta utgangspunkt i den grunnleggende sosiale enhet, ætten, på akan kalt *abusua*.⁶ Slektskap ble i første rekke regnet gjennom morsledd, og med en *abusua* mente man i snevreste forstand ættingene til en levende slektsmor, altså normalt en enhet på tre eller fire generasjoner. Overhodet for en slik ætteenhet ble valgt blant en av de mannlige medlemmer, som avgjorde fellessaker sammen med et råd av eldre. Men betegnelsen *abusua*

kunne også brukes om et større ættefelleskap, regnet helt tilbake til klanmødre i forhistorisk tid og i videste forstand til et felles opphav for hele akanfolket. — Viktig i vår sammenheng er det at ættefelleskapet også omfattet de avdøde forfedre, som man forestilte seg fortsatt var i stand til å gripe inn i tilværelsen til sine etterkommere. Ættens samlingspunkt, dens «sjel», var den såkalte «ættestolen». Dette var en spesielt formet kubbestol som ætteoverhodet brukte i rådsmøter. Samtidig var ættestolen også sentrum for forfedredyrkingen. Når et ætteoverhode døde, ble stolen helliggjort gjennom spesielle seremonier og oppbevart sammen med stolene til hans forgjengere i ættens «stolhus». På bestemte helligdager mintes man forfedrene med mat og drikkoffer og påkalte deres hjelp for de etterlevende. Begravelser var likeens samlende slektsbegivenheter, der den avdøde ble feiret som en sendemann til forfedrenes verden. Kombinasjonen av sørgejammer, faste, rusdrikk, trommer og dans gjorde at seremoniene i visse faser tok en ekstatisk form.

Slik utgjorde ætten ikke bare en sosial, men også en religiøs og politisk enhet. Jord var felleseie, og ekteskap og arvespørsmål ble avgjort av ætterådet. Utad stod ætteoverhodet som rettslig formyndet for alle medlemmer. Den enkeltes forpliktelser var store; f. eks. tilfalt i prinsippet all eiendom ætten ved dødsfall. Til gjengjeld virket ættefelleskapet som et gjensidig trygdslag ved ulykke, sykdom, alderdom og til en viss grad også når det gjaldt ekstrautgifter til f. eks. utdanning. Ættesystemet bestemte forholdet mellom kjønnene. Giftermål tok form av en avtale mellom ættene, og på grunn av den morsrettslige ordningen ble kvinnene fortsatt værende i sin ætt. Formålet med ekteskapet var i første rekke å styrke ætten ved å skaffe den barn. En velstående mann kunne ha flere koner, høvdingen et harem. Seksuelle forhold utenfor ekteskapet var utbredt, og ble straffet med en standard bot til den forurettede part. Skilsmisse kunne oppnås uten store vanskeligheter ved en avtale mellom ættene.

Statsorganisasjonen hos akimfolket ble til en viss grad betraktet som en forlengelse av ættefelleskapet. På det lokale plan utpekte de ulike ætteoverhoder en høvding fra landsbyens høvding-

geslekt. Landsbyhøvdingene satt i sin tur i den forsamling som valgte distriktshøvding, og distriktshøvdingene med følge utgjorde Akim Abuakwa's øverste råd, som med jevne mellomrom møttes i Kibbi for å drøfte statssaker med kongen, eller overhøvdingen (*Paramount Chief*) som han ble kalt under kolonistyret. På alle trinn utgjorde høvdingestolen det politiske og religiøse samlingspunkt. Overhøvdingen i Kibbi fremstod som hele folkefamiliens ættefar, og ble tiltalt som *nana*, d.v.s. bestefar. Han utgjorde med sitt råd statens øverste domstol og var samtidig den fremste religiøse leder. Politisk maktutøvelse var i stor utstrekning ledsaget av religiøst rituale. Tvistemål ble anket inn for høvdingens domstol ved å sverge den nasjonale ed, som hadde tilknytning til forfedretroen. Hofftjenestemennene hadde titler og embetssymbol som knyttet seg til deres plass i de politisk-religiøse seremoniene. Under den årlige nasjonalfesten, *odwira*, kom folk til Kibbi fra hele Akim Abuakwa for å delta i flere dagers seremonier til forfedrenes minne og overhøvdingens ære.⁷ Mest intenst kom folkesamhørigheten og fellesskapet med forfedrene til uttrykk ved overhøvdingenes gravferder. I slavetiden var det vanlig med menneskeoffer for å gi den avdøde ledsagere i graven. Så sent som i 1943, da Ofori Atta døde, skjedde det i Kibbi et politisk mord i forbindelse med gravferdsseremoniene.

Slik var samfunnsordningen på alle trinn bundet sammen med forfedredyrkingen, som på en måte utgjorde den åndelige halvdel av den politiske organisasjon. Alle tings innerste vesen var i akanfolkets bevissthet åndelig. Det gjaldt endog dyr, planter og livløse ting, som også hadde en «sjel». Til å kontrollere denne ånde verdenen var medisiner og personlige magiske gjenstander, *suman*, i utstrakt bruk. Videre hadde den enkelte landsby sine lokale naturguder, *abosom*, med bosted i elver, berg og trær. Enkelte av disse var orakelguder som ble betjent av særskilte prester. Endelig hadde man forestillingen om en øverste guddom, *onyame*, men denne opphavsguden var fjern og kunne vanskelig bringes til å gripe direkte inn i tilværelsen.

Den presbyterianske kirke

Den første innlandsmisjon i det østlige Ghana fant sted mens området var dansk interessesfære. Festningsprestene på Christiansborg ved Accra, danskenes hovedstasjon på Guineakysten, var tidlig opptatt av tanken om misjon blant afrikanerne. Den første bredere skildring av slavehandelen ble gitt av Johannes Rask, festningsprest i Accra fra 1709 til 1712 – senere sokneprest i Rørstad i Sør-Folda – i en samling opptegetninger som ble utgitt i Trondheim i 1754.⁸ Men det var først åtti år senere at det berømte misjonsselskapet i Basel la grunnlaget for en varig misjonsvirksomhet i innlandet i det østlige Ghana. Baselseminaret var etablert i 1815 som en felles misjonsskole for en rekke nord-europeiske protestantiske, hovedsakelig pietistiske kirkesamfunn. De aller fleste av selskapets misjonærer i Ghana fram til første verdenskrig var sveitsiske og tyske, men den ledende misjonspioner var en danske, Andreas Riis, som i 1835 grunnla den første misjonsstasjonen i Akropong, en landsby i åsdragene halvveis mellom kysten og Akim Abuakwa. Akropong ble under Riis' ledelse utbygd som et bruhode for den videre virksomhet. Gjennom intensive språkstudier ble grunnlaget lagt for undervisning og forkynnelse på morsmålet. En lærerskole ble opprettet for å utdanne afrikanske lærere og evangelister. Misjonsstasjonen gjorde seg selvforsynt med matvarer og skaffet seg i tillegg inntekter ved å utføre kaffe og palmeprodukter gjennom sitt eget handelsselskap i Accra, som forøvrig utviklet seg til Ghanas største handelshus. Snekkere og murere ble opplært av misjonærene, og Riis selv gikk blant afrikanerne typisk nok under navnet «husbyggeren», *osiedan*. Han forlot landet etter ti år og virket en tid som forkynner i Stavangerdistriktet inntil han døde i 1854.⁹

Baselmisjonens videre framrykning mot nord og vest satte inn for alvor fra ca. 1870. En viktig forutsetning for ekspansjonen var den politiske nyordningen: det sørlige Ghana ble erklært for britisk protektorat i 1874. Riis hadde selv besøkt Akim Abuakwa, men misjonsstasjonen i Kibbi ble ikke grunnlagt før i 1861. Misjonen kom til å begynne med i et alvorlig motsetningsforhold til de tradisjonelle myndigheter i Akim. En årsak var at den davæ-

rende herskeren, Amoako Atta I, var i konflikt med det britiske kolonistyre, og for en femårsperiode endog deportert fra Ghana. Denne motsetningen slo naturlig over på den europeiske misjonen. Dessuten ble misjonen berørt av uroen i forbindelse med forordningen av 1874 som gav husslaver anledning til å kreve frisetelse, en lov som i særlig grad gikk ut over kongehuset i Kibbi. Menigheten i Kibbi bestod i den første perioden i alt vesentlig av tidligere slaver. Da en del av disse i 1888 opptrådte utfordrende, brøt det ut en forfølgelse av de kristne menighetene over hele Akim Abuakwa. Dette førte til at de britiske myndighetene grep inn, erklærte absolutt religionsfrihet, sendte en troppestyrke for å beskytte de kristne som vendte tilbake til sine stasjoner og sørget for at det ble gitt kompensasjon for alle materielle tap. Fra 1890-årene av fulgte så en ekspansjonsperiode som førte til at kirken i Akim Abuakwa i 1918 talte ca. 2300 nattverdberettigede medlemmer fordelt på åtte hovedstasjoner og en rekke tilknyttede landsbymenigheter. Tjue år senere var antallet fordoblet. — Ved slutten av den første verdenskrig ble de fleste Baselmisjonærer utvist fra Ghana og kirken ble omorganisert under ledelse av misjonærer fra *The United Free Church of Scotland* til en selvstyrt afrikansk kirke. Bare skole- og finanssaker ble fortsatt bestyrt av europeere. I alt regnet man med at ca. 30 000 mennesker sognet til den nye *Presbyterian Church of Ghana*.¹⁰

Den presbyterianske kirkes organisasjonsmessige enhet under synodekomiteen i Akropong, dens finansielle uavhengighet og kolonimyndighetenes beskyttelse gjorde det mulig å forkynne og praktisere en kompromissløs pietistisk lære. Siktemålet var å bringe det enkelte individ ansikt til ansikt med den kristne Gud gjennom en dyptgripende personlig omvendelse. I første omgang betydde dette naturligvis at man måtte avsverge all tro på tradisjonelle åndeguder og bruk av magi. Men også forfedredyrkingen ble kategorisk avvist som avguderi. Følgen var at den kristne måtte avstå fra slektens gravferdssamlinger og statens minnefester, noe som var ensbetydende med å stille seg utenfor den tradisjonelle sosiale og politiske sammenheng. En rekke av kirkenes moralkrav måtte også føre til brudd med det gamle system.

Det gjaldt særlig kravet om at det kristne liv skulle bygges på en kjernefamilie av europeisk type. Det betydde i praksis at partene måtte bryte ut av slektssammenhengen hver på sin kant. – Bortsett fra at en slik sosial og politisk løsrivelse var en logisk konsekvens av en religiøs omvendelse etter protestantisk mønster, ble misjonærenes tendens til en total avvisning av det afrikanske samfunnet styrket ved de grusomme og groteske kulturtrekk de til tider sto overfor: menneskeoffer, slavesalg, pantsetting av avhengige personer, brutalitet overfor lovbrøtere, åndefrykt og heksetro i krisetider. Dessuten var misjonærenes holdning utvilsomt preget av europeernes almene følelse av kulturell overlegenhet, en følelse som sprang naturlig ut av deres faktiske teknologiske forsprang.¹¹

Kirken erfarte snart at dens absolutte krav gjorde omvendelse av voksne vanskelig. Unntak var tidligere slaver og andre som søkte misjonsstasjonene som et tilfluktssted for å unnsnippe politiske og sosiale forpliktelser. Menighetene måtte derfor bygges opp gjennom skolene, der en kunne forme kristne personligheter fra grunnen av. Kirken etablerte seg så som et alternativt samfunn for de omvendte. Rent fysisk fikk dette den første tiden sitt uttrykk i at de kristne ble oppfordret til å flytte ut av landsbyen og slå seg ned omkring misjonsstasjonen. Her kunne de dyrke sin religion i fred og praktisere de protestantiske dyder: opp klokken fem, gudstjeneste klokken seks, ut på arbeid på jordteigene flere timer før mennene i den tradisjonelle landsbyen var ferdig med morgenpraten på torget; ro og orden i gatene, blomster foran husene.¹² Menigheten ble organisert med et eget råd av eldre, de såkalte presbyterer, under kirkens pastor eller katekist, en ordning som lignet på det tradisjonelle landsbystyret. Presbyterne ble kalt med det samme navn som andre ætteoverhoder, *mpanyimfo*, og menigheten ble betegnet med ordet for et tradisjonelt krigskompani, *asafo*. Den finansielle uavhengighet ble sikret gjennom jordbruksproduksjon og en regelmessig kirkeskatt. Pastor og råd møttes med jevne mellomrom for å avgjøre kirkesaker og tvistemål og gi regler for folket i «kirkelandsbyen». Viktigere saker ble appellert inn for synodekomiteen i Akropong.

Misjonens forhold til den tradisjonelle statsorganisasjon var ingen steder uproblematisk, men få steder mer konfliktfylt enn i Akim Abuakwa. Kirken kunne ha grunn til å håpe på færre problemer da Ofori Atta ble valgt til overhøvdning i 1912. Hans far hadde brutt ut av kongehuset og sluttet seg til kirken i den første pionertiden og led personlig tap under forfølgelsene i 1880-årene. Selv hadde Ofori Atta fått sin utdannelse ved Baselmisjonens skoler, og han var fortsatt kirkemedlem, selv om han måtte avvises som nattverd gjest på grunn av sin stilling. Siktemålet for den nye overhøvdningen var imidlertid å bygge opp Akim Abuakwa som en moderne stat med maksimalt selvstyre innenfor rammen av kolonierherredømmet. Dette politiske konsolideringsarbeidet kunne ikke forlikkes med kirkens ønske om full uavhengighet. Gjennom brevet til synodeforsamlingen i 1941 ble konfliktemnene behandlet i sin fulle bredde.

Kirke og stat i konflikt. — Ofori Attas anklageskrift, 1941

Ofori Atta innledet sitt brev med en generell anklage mot Den presbyterianske kirke for at den hadde isolert seg fra resten av samfunnet, ikke bare religiøst, men også juridisk, politisk og geografisk. Dermed var akimfolket splittet og statens enhet satt i fare. Om ikke store anstrengelser var blitt gjort for å motvirke denne utviklingen, ville kristendommen blitt «en forbannelse i stedet for en velsignelse, et middel til oppløsning og ødeleggelse i stedet for enhet og samhold». Skylden lå hos pionertidens misjonærer, som uten å gjøre grundige undersøkelser fordømte alle afrikanske skikker som hedenske og barbariske. Ofori Atta hevdet dette stod i motstrid med det eksempel som var gitt av apostelen Paulus, som tilpasset sin forkynnelse til lokale forhold for å vinne massetilslutning.¹³

Ofori Atta var spesielt opptatt av at de kristne demonstrerte sin særstilling ved å holde seg borte fra opptogene og seremoniene på de store nasjonale festdagene. Han hevdet disse dagene ble helligholdt av historiske grunner og ikke som del av noen fetisjdyrkelse. De kristne skulle ikke tvinges til å delta i ritualer de oppfattet som hedenske, men at de skulle avstå helt fra forsam-

linger der akimfolket «forny et sin fedrelandskjærighet og høyaktelse for folkehøvdingens tronstol» var uantakelig. Avvisningen gjaldt forøvrig ikke bare de store festdagene, men all tjeneste ved høvdingens hoff. Det var også vanlig praksis at en kristen, om han ble valgt til ætteoverhode og dermed medlem av høvdingens råd, måtte avstå fra menighetslivet. Begrunnelsen var at alle de politiske seremonier, emblemer og symboler på en eller annen måte hadde tilknytning til forfedredyrkingen.¹⁴ Som vi har sett, var det et utvilsomt faktum at forfedretroen gikk inn som en integrert del av selve det tradisjonelle statsbegrepet. Ofori Attas krav om kristen deltagelse forutsatte derfor et religiøst kompromiss. Han hevdet slike kompromiss ble praktisert av andre kirkesamfunn i Afrika, og viste dessuten til de store minnehøytidelighetene ved engelske slott og Napoleons grav som europeiske paralleller til de nasjonale forfedre-festlighetene i Akim.

Mer konkret kom problemet med kirkens særstilling til uttrykk i forholdet til Ofori Attas domstol. Tildels var det rettsforvaltningens former som vakte anstøt hos de kristne. De motsatte seg bruken av den nasjonale ed – som bestod i at man nevnte en ulykkesdag i Akims historie – som middel til å bringe tvistemål for domstolen. Eden var godkjent som alternativ stevningsmåte av kolonimyndighetene,¹⁵ men de kristne hevdet den grunnet seg på overtro og bøyde seg vanligvis bare for skriftlig rettsinnkallelse. Ofori Atta oppfattet dette som en krenkende demonstrasjon av at de kristne ville stille seg utenfor staten, og viste igjen til England, der edsavleggelse var en del av prosedyren i domstolene. – Ved siden av eden var det også visse forsoningsritualer i domstolene – med bl. a. skjenkeoffer til forfedrene – som falt de kristne tungt for brystet. Kirkeprotokollen i Kibbi viser likevel at flere presbytere gjennom tidene aksepterte å sitte som medlemmer av høvdingens domstol. At deres motstand mot eden var grunnet i alvorlig overbevisning viser det faktum at de gav avkall på sin del av de spesielle gebyr som ble betalt av de som stevnet ved ed.¹⁶

Et alvorligere problem var kirkens forsøk på å tilta seg lovgivnings- og domsmakt over sine medlemmer. Dette gjaldt særlig

ekteskapslovgivningen. Så tidlig som i 1909 hadde en forgjenger av Ofori Atta klaget over at Baselmisjonens synodeforsamling hadde fastsatt en bot for utroskap på fem engelske pund, ikke bare i saker mellom menighetsmedlemmer, men også der den mannlige part var ikke-kristen. Til sammenligning var den tradisjonelle utroskapsboten i Akim på ett pund fire shilling til vanlige personer, men seks pund til en distriktshøvding. De britiske myndighetene stilte seg tvilrådige. Distriktskommisæreren mente de kristne hadde krav på støtte i sitt forsøk på å høyne seksualmoralen, og at man dessuten måtte ta i betraktning at de bare hadde én kone! Guvernørens endelige avgjørelse gikk ut på at kirkens vedtak i alle tilfeller bare kunne forplikte dens egne medlemmer, og at høvdingens domstol dessuten måtte stilles fritt i spørsmålet om den ønsket å ta hensyn til kirkevedtaket når utroskapsaker mellom kristne kom opp.¹⁷ Men problemet var ikke løst med dette, etter som de aller fleste utroskapsaker mellom kristne ble avgjort utenfor høvdingens domstol av menighetens eldre. — I sitt brev påtalte Ofori Atta videre at kirken også hadde praktisert en høyere avgiftstakst ved forlovelse og giftermål. Endelig hevdet han at boten for omgang med ugifte kvinner også var satt for høyt, til 25 pund; den burde i hvert fall graderes etter kvinnens herkomst og utdanning. Overhøvdingen advarte mot alle disse forsøkene på å skape en egen ekteskapslovgivning og egne kirke domstoler, slik England hadde hatt i tidligere tider. Han minnet om Bibelens ord om å gi keiseren det som keiserens er.

Menighetsprotokollene viser at de kristne i visse tilfelle også forsøkte å unndra seg høvdingens *administrative* myndighet. Da Ofori Atta i 1916 kalte til dugnad for å rydde tomt for ny skole i Kibbi, avsto de kristne med den begrunnelse at de hadde nok med vedlikehold av sin egen skole og pastorens hus. De bøyde seg likevel etter at saken kom for høvdingens domstol. De kristne hadde tidligere krevd at alle påbud av denne typen måtte komme i skriftlig form, men den britiske distriktskommisæreren avgjorde at høvdingen skulle ha rett til annonsering ved tradisjonell gong-gong i den kristne landsbyen, like vel som i resten av Kibbi.¹⁸

Det var ingen tilfeldighet at den juridiske strid med kirken spisset seg til i spørsmålet om ekteskapslovgivningen. Det var nettopp på dette området at kirkens løsrivelse fra ættesamfunnet måtte komme klarest til syne. Regelen om at den kristne skulle bygge sitt liv på en kjernefamilie etter europeisk mønster impliserte en annen seksualmoral enn den tradisjonelle, og å håndheve denne ble et hovedproblem for kirken. Møteprotokollene for menighetsrådet i Kibbi viser at opp til tre fjerdedeler av alle saker som ble behandlet gjaldt seksualforhold utenfor ekteskapet, «syndenes synd», som normalt ble straffet med bortvisning fra sakramentene eller avsettelse i tilfelle det gjaldt prester eller katekister. I 1921 ble en av konfirmantene i Kibbi bortvist for å ha latt seg forføre av selveste overhøvdvingen. I visse distrikter var antallet utvisninger til tider større enn antallet nyomvendte.¹⁹ — Et annet problem gjaldt de såkalte «blandete ekteskap». Det var en selvsagt ting i Akim at ingen kvinner måtte gå ugift. Nå var det alltid et kvinneflertall i menigheten i Kibbi, og disse måtte nødvendigvis finne sin ektemann blant ikke-kristne. Ofori Atta satte i 1920 press på kirken ved å sette gjennom en forordning om at alle kvinner over 16 år måtte være gift innen tre måneder.²⁰ Med eller mot sin vilje måtte derfor kirken godkjenne blandete ekteskap. Og i 1924 fant kirken dessuten fram til et spesielt rituale for velsigning av ekteskap mellom kristne som var inngått på tradisjonelt vis. Men kirken holdt fast på sitt absolutte forbud mot polygami. Polygame menn som ønsket å ta dåpen, måtte først skille seg fra alle sine koner uten én, med full kompensasjon til de andre. I sitt brev hevdet Ofori Atta at kirken i det minste burde tillate kristne kvinner å gifte seg med polygame menn i de tilfelle der det var klart at de ikke ville bli hindret i sin religionsutøvelse. — Aller mest dramatisk kunne motsetningen mellom ætt og kirke komme til uttrykk ved dødsfall og begravelser. For de ikke-kristne stod det som en krenkelse av det hellige, tidløse ættefelleskapet når en kristen nektet å delta i tradisjonelle gravferder og minnefester. Om uhell og ulykke kom over en kristen, ble dette av ætten tolket som straff for slik vanhelligelse av forfedrene. Stadig kunne man se kristne bryte sammen

under dette presset. Når en kristen døde, kunne det komme til åpen strid over retten til å holde begravelsen.²¹

Ofori Atta fikk ved flere anledninger personlig føle konsekvensene av kirkens kompromissløse politikk. Som høvding måtte han naturligvis avstå fra sakramentene. Flere av hans barn ble nektet dåp fordi ingen av foreldrene var fulle kirkemedlemmer. Særlig streng var kirken på dette punktet hvis det dreide seg om uekte barn. Da overhøvdingens eldste datter døde i 1922, bad han om at hun måtte bli gravlagt på kirkegården, men fikk avslag fordi hun ikke var døpt. På den andre siden forsøkte rådet i Kibbi å hindre at en av Ofori Attas kristne koner fikk delta i gudstjenesten i kirken, idet de hevdet dette ville bryte regelen om at medlemmer av høvdingens harem aldri måtte sees utenfor palasets murer. — Ved én anledning satte overhøvdingen seg suverent ut over kirkens regler. Da hans svigerfar, som var en av menighetens eldste, døde i 1924, kom Ofori Atta til begravelsen i den kristne landsbyen med stort følge og feiret den avdøde med trommer, drikk og dans, til de kristnes store forferdelse.²²

Kirkens viktigste funksjon i det afrikanske samfunnet var dens skolevirksomhet. Det er typisk at misjonærene i Ghana til vanlig gikk under navnet «skolefolket», *sukuufu*. For kirken var skolen i første rekke et middel til å rekruttere menighetslemmer og forberede en sann kristen omvendelse. Sett fra afrikanernes side stod derimot kirkeskolene hovedsakelig som en vei til posisjoner i den moderne verden: kontortjeneste i administrasjon og handelsfirmaer, egenvirksomhet som mellommenn i handel og transport og i beste fall høyere stillinger som lærere, prester, leger og advokater. Skolegang var derfor ettertraktet, og kirkens skolemonopol ble en brekkstang for religiøs ekspansjon.

Ofori Atta hadde tidlig tatt opp det problem som kirkens skolemonopol representerte. Han fikk etablert en uavhengig grunnskole i Kibbi i 1917 og et gymnas i slutten av 1930-årene. Dette skjedde under motstand fra kirken, men med støtte fra skolemyndighetene, som bygde sitt lokalstyre på høvdingene og ønsket å hindre en undergravning av deres autoritetsgrunnlag.²³ Som medlem av den nasjonale skolekommisjon arbeidet Ofori Atta for at

den første offentlige høyskole i Ghana, Achimota College ved Accra, skulle legge vekt på studier av afrikansk kultur og innarbeide respekt for de tradisjonelle myndigheter. — Gjennom en skolelov av 1927 ble alle misjonsskoler lagt under statlig kontroll, men dette løste ikke det problematiske forholdet til høvdingene på det lokale plan. I Akim Abuakwa fantes det på dette tidspunkt 62 misjonsskoler, 47 av dem under Den presbyterianske kirken, og bare to rene statsskoler.²⁴ Det var vanlig praksis at den lokale høvdingen med rådets godkjenning bidro til skolefinansieringen, først og fremst under byggearbeidet, men også med avlønning av en eller flere lærere. Derimot hadde høvdingen ingen innflytelse over skolens politikk. Om hans kontantbidrag uteble, kunne vedkommende lærer straks avsettes. Der var til og med eksempel på at en lokalfinansiert lærer var blitt overført til en annen skole uten at høvdingen var blitt spurt til råds. I sitt brev kritiserte Ofori Atta disse forholdene i meget krasse ordelag. Han talte om «skattlegging uten representasjon», om «utnyttelse av skolebarna med sikte på religiøs dominans» og om «bruk av høvdingen som et redskap for misjonen». Ofori Atta ønsket at skolebidrag skulle bli en regulær lokal budsjettpost, men krevde til gjengjeld medbestemmelse. Han lot skinne igjennom at han arbeidet med en «storslått utdanningsplan» for Akim Abuakwa som et alternativ til misjonsskolene.

Nå ville det være galt å gi inntrykk av at forholdet mellom stat og kirke i Akim Abuakwa utelukkende var preget av konflikt. Menighetsprotokollene har en rekke notiser som forteller om overhøvdingens velvilje overfor misjonen: han kjøpte inn orgel til kirken, bekostet bølgeblikktag på en ny bygning på misjonsstasjonen og møtte fram til årsavslutning på internatskolen med tale og presanger. «Måtte Herren som har tilskyndet ham til slike edle gjerninger la ham holde fram på samme bane til sin siste time», skrev pastor for menigheten i 1914. Til oppbyggingen av en moderne lokaladministrasjon i Akim Abuakwa var Ofori Atta naturligvis helt avhengig av folk med utdanning fra misjonsskolene. Vi har dessuten sett at han ønsket å ha presbytere med i sin domstol, og at det ble funnet en ordning som gjorde dette mulig

til tross for religiøse motforestillinger. Der var også eksempel på at overhøvdningen tillot at tvistemål mellom kristne ble overført fra hans domstol til menighetsrådet til mekling. I familieretten nådde man fram til viktige kompromiss. Som nevnt fant kirken fram til et formular til velsigning av ekteskap mellom kristne inngått på tradisjonelt vis. Høvdingerådet i Akim Abuakwa tillempet på sin side arvelovgivningen for staten etter kristent mønster med sikte på å tillate en arvedeling med en tredjedel hver til kone, barn og slekt, i motsetning til den tradisjonelle ordningen der alt i prinsippet gikk til ætten. Dette var en viktig konsekvens til ideen om kjernefamilien.²⁵

Kirken gikk også med på å delta ved visse nasjonale seremonier. Der er notiser som forteller at menighetens hornorkester spilte da Ofori Atta drog ut for å forsvare Akims interesser for en britisk jordkommisjon i 1915 og da prinsen av Wales besøkte Kibbi ti år senere. Pastoren gikk med på å velsigne grunnen for den nye skolen i Kibbi i 1917, etter å ha forvisset seg om at det ikke ville forekomme noe magisk rituale ved samme anledning: «Å blande kristne bønner med hedenske besvergelses er som å blande sukker med salt.»²⁶ Kirke og stat hjalp hverandre også i flokete politiske situasjoner: presbytere fra menigheten bidro til å stagge en massedemonstrasjon av bønder fra Kibbis nærmeste landsbyer mot overhøvdningen i 1918, og de hjalp Ofori Attas etterfølger ut av en lignende knipe i 1948. Ofori Atta på sin side kom til misjonsstasjonen i 1915 for å mekle i en konflikt mellom de «menige» kristne og presbyterrådet «slik at de kunne gå til alters side om side igjen».²⁷ — Ofori Atta avsluttet da også sitt brev med å understreke at han så fram til den dag da alle former for overtro og magi hadde forsvunnet fra Akim Abuakwa til fordel for kristendommen. Men han ønsket at dette kunne skje uten at «hederlige og rettkomne nasjonale tradisjoner var erstattet av en livsform som var fremmed for folket og uten røtter i landets jord». Han hevdet at formålet med kritikken var å fremme et kompromiss som ville gjøre det mulig for hele folket og ikke bare en liten del å gjøre kristendommen til sin religion.

Ofori Attas brev griper i mange avsnitt djupt i den generelle

problematikk omkring afrikansk kulturendring. Som høvding i Akim Abuakwa og samtidig en nøkkelfigur i det nye territoriale styringsapparatet spente han over både den tradisjonelle og den moderne verden. Han var bekymret over de former for utvikling som skapte splittelse i det afrikanske samfunn og i den enkelte personlighet. Hans ønskemål var at moderniseringen kunne foregå på en slik måte at man beholdt en enhetlig afrikansk kultur, formet gjennom en syntese av afrikansk tradisjon og europeisk påvirkning. Han kritiserte kirken for automatisk å kopiere europeiske forbilder og forkaste afrikanske kulturformer som mindreverdige, og var skeptisk til den moderne utdanningseliten av samme grunn. På disse punktene foregrep han noe av den kulturdebatt som kom med full kraft etter uavhengigheten, med «den afrikanske personlighet» som et sentralt begrep. — Når Ofori Atta tok opp forholdet til kirken i sin fulle bredde i 1941, må årsaken likevel primært søkes i politiske forhold. Gjennom forfatningsreformer i 1920-årene hadde de tradisjonelle statene i det sørlige Ghana fått befestet en betydelig grad av selvstyre. Men i slutten av 1930-årene endret britene politikk og begynte å forbedre reformer som ville øke sentral-regjeringens kontroll og undergrave de gamle statene som politiske enheter. Samtidig var Ofori Atta under permanent angrep fra den moderne utdanningseliten. I brevet til kirken talte han om at Akim Abuakwa var «truet fra mange kanter». I denne sammenhengen var det åpenbart viktig å prøve å dempe den splittende virkning kirken hadde i staten.

Kirkens svar og den senere utvikling

Kirkens svarbrev åpnet med et forsvar for pionermisjonærenes utskillingspolitikk. Den afrikanske fortid måtte ikke idealiseres; den var preget av grusomhet, frykt og sykdom. I disse omgivelser hadde de adskilte kristne landsbyene gitt en konkret demonstrasjon av en ny og bedre livsform. Påstanden om at kirken bygde sin holdning overfor det tradisjonelle samfunn på uvitenhet ble tilbakevist med henvisning til misjonærenes pionerinnsett i afri-

kanske studier. Det gjaldt særlig språkvitenskap, men også historie og folklore. Initiativet til Det internasjonale institutt for afrikanske språk og kultur var i sin tid kommet fra misjonskretser.²⁸

Når det gjaldt kirkens holdning til statens og ættens minnefester gjorde Baëta det klart at de kristne for sin samvittighets skyld umulig kunne ta del i seremonier som inkluderte tilbedelse av andre vesener enn den kristne Guddom. Dette var et punkt der man måtte velge å være en god kristen, selv om det innebar at man var en dårlig Akimborger. Baëta innrømmet riktignok at f. eks. skjenkoffer til forfedrene ikke i seg selv var mer syndig enn de kristnes bruk av kranser på gravene, men formularene som ble fremsagt viste at det dreide seg om en tilbedelse. Han utfordret de tradisjonelle autoritetene til å komme med en kategorisk erklæring om at akanfolkets minnefester hadde et rent verdslig, politisk innhold og at forfedredyrkingen ikke inneholdt noe element av tilbedelse. I så fall ville konflikten være ute av verden. — På visse punkter åpnet likevel svarbrevet for kompromiss: de kristne kunne godt delta i opptogene under den nasjonale takkefesten, *odwira*. Denne feiringen hadde positive elementer: anger, renselse, bønn for det nye året. Det var ikke utenkelig at odwirafesten en gang kunne forenes med den kristne takksigelsesdagen, som fant sted på omtrent samme tid. Det kunne også tenkes at kirken kunne finne visse former for hofftjeneste de kristne kunne utføre, så som paraplybærer, kjøkkenarbeid o. l.

Med hensyn til de juridiske stridsspørsmål viste kirken i sitt svarbrev en mer kompromissvennlig holdning. Det ble påpekt at den tiden nå forlengst var forbi da kirken oppfordret alle sine medlemmer til å flytte til den kristne landsbyen. Om blandete ekteskap nøyde man seg nå med å uttale at de ikke var «formålstjenlige». Det totale forbudet mot flerkoneri måtte derimot stå ved lag. Her viste Baëta til Det internasjonale misjonsrådet, som på et møte i Madras i 1938 hadde slått fast at monogami ikke bare var et europeisk kulturelement, men en nødvendig forutsetning for et sant kristenliv. — I spørsmålet om spesielle rettsregler for de kristne i ekteskapsaker var derimot kirken innstilt på et tilbaketog. De spesielle takstene for giftemålsavgifter og utroskapsbøter

ville bli oppgitt, likeså kirkens ønske om rett til selv å dømme i slike saker. Men den tidligere praksis ble forsvart med at kirkens domsvirksomhet hadde tjent som et forbilde for folket, ikke minst i spørsmålet om foreldreansvar, der man kunne vise til at tradisjonell rett var modifisert etter kristent mønster. Svarbrevet inkluderte imidlertid en krass kritikk av høvdingenes domstoler, som man hevdet fremdeles var preget av hedenske eder, usømmelige drikkeskikker og maktmisbruk.²⁹ Her var det domstolene og ikke de kristne som hindret et nærmere samarbeid.

I skolespørsmålet inntok kirken en selvrettferdig holdning. Baëta siterte en rosende omtale av misjonen i en regjeringsrapport om skolespørsmål, og hevdet at den fremgang som hadde funnet sted i Akim Abuakwa ville vært utenkelig uten misjonsskolenes innsats. Problemet var å få høvdingenes bidrag over på en permanent basis. Men kirken ville ikke innrømme at slike bidrag automatisk skulle gi medbestemmelsesrett. Regjeringen gjorde ikke slike krav gjeldende for de skoler den støttet, og kirken håpet forholdet til de tradisjonelle myndigheter ikke skulle bli mer problematisk.

Til avslutning vendte Baëta tilbake til en skarpsindig analyse av de almene politiske problemer. Han hevdet at den viktigste hindring for at kristendommen kunne bli en folkereligion i Akim Abuakwa, slik Ofori Atta ønsket, var den inngrodde forestilling om at den afrikanske staten måtte ha en religiøs, ikke-kristen karakter. Ofori Attas notat var nettopp et eksempel på denne tankegangen. Det ble godtatt som en selvfølge at hofftjenesten og minnefestene måtte knytte seg til den tradisjonelle religion. Dermed ble de kristne automatisk utelukket, og Akim Abuakwa ble skadelidende både med hensyn til politisk enhet og administrativ effektivitet. Baëta påstod det ble stadig færre som deltok reservasjonsløst i de politisk-religiøse seremoniene, og at man risikerte at de tradisjonelle styreorganene ble mindre og mindre representative for et stadig mer modernisert samfunn. Resultatet kunne bli at folket måtte søke andre steder for å finne sine ledere. Den eneste utvei for staten var å bryte med tradisjonene på alle punkter hvor det viste seg nødvendig. Da kunne

menigheten og staten nærme seg hverandre, og idealet om «en flokk og en hyrde» realiseres.

Selv om kirkens svarbrev var holdt i en forsonlig tone og godtok at de kristnes juridiske særstilling måtte oppgis, innebar det en klar avvisning av muligheten for religiøst kompromiss. Kirken opprettholdt sitt absolutte krav på en religiøs og moralsk praksis i samsvar med europeisk protestantisk lære. Den logiske konsekvens var at konflikten mellom stat og kirke bare kunne bringes ut av verden ved at det tradisjonelle statsbegrepet ble løst fra forfedretroen. En tilnærming kunne med andre ord bare skje på kirkens egne premisser, og kirken ville ikke selv ta noe videre initiativ. Ofori Attas reaksjon på dette svaret var, for å bruke Baëtas ord, at han «trakk seg inn i sitt skall», og saken ble ikke mer berørt i hans regjeringstid.

Neste gang kirke-stat-spørsmålet ble reist, var i en tale Ofori Attas etterfølger holdt til synodeforsamlingen i Kibbi i 1954.³⁰ Dette førte til en felles-komite som avgav rapport fire år senere. Komiteen drøftet særlig spørsmålet om forfedredyrkingen innebar religiøs tilbedelse. Ofori Attas bror, J. B. Danquah, med en doktorgrad i filosofi fra London, understreket i denne debatten for det første at forfedredyrkingen var helt adskilt fra den øvrige åndetro, og for det andre at i den grad seremoniene inneholdt elementer av tilbedelse, gjaldt dette forfedrene som mellommenn overfor den øverste guddom, i en stilling som kunne sammenlignes med de kristne helgener. Danquah selv så ingen problemer i å forene forfedretro med personlig kristendom. Han hevdet at det individualiserte frelsesbudskap som avviste forfedredyrkingen representerte en særutforming av evangeliet i gresk-europeiske kategorier.³¹ — I felleskomiteens rapport sa kirken seg villig til å godta at prestene leste bønner ved de nasjonale minnefestene og at forfedrene ble nevnt i ritualer ved begravelser. Men videre diskusjon om kompromiss med forfedredyrkingen ble avvist. Deretter ble spørsmålet på ny lagt på hylla.

På dette tidspunkt var imidlertid de politiske forhold vesensforskjellige fra da Ofori Atta tok opp kirke-stat-problemet i 1941. Gjennom lokalstyrereformer påbegynt av britene og fullført un-

der Nkrumah var høvdingenes domsmakt ført over til profesjonelle domstoler og deres politiske myndighet til valgte kommunestyrever, dominert av politikere fra nasjonalistpartiet. Dermed hadde i realiteten staten Akim Abuakwa opphørt å eksistere i sin verdslige, politiske funksjon. Overhøvdingen i Kibbi var redusert til et symbolsk overhode for folkefamilien i Akim, med ledelse av de nasjonale festivalene som sin viktigste oppgave. Tildels var dette en følge av avkoloniseringen, som førte makten over til utdanningseliten i kystbyene, høvdingenes gamle motstandere. Men i hovedsak var nedgangen en konsekvens av utbyggingen av et sentralisert, territorielt styringsapparat som ble drevet fram ovenfra i et raskere tempo enn de tradisjonelle statene kunne tilpasse seg. Og Baëta hadde kanskje rett i at det religiøse innholdet i det gamle statsbegrepet hadde vært en brems på tilpasningsevnen.

Men også kirkens posisjon var i 1958 redusert. De kristne forble en minoritetsgruppe i Akim som andre steder i Ghana. Til sammen regnet man i 1959 at antallet dømte kristne var ca. 800 000, d.v.s. en åttendedel av befolkningen. Av disse soknet knapt en fjerdedel til Den presbyterianske kirken. Grovt sett kunne de kristne kirkene karakteriseres som middelklassegrupperinger som ikke hadde maktet å nå ut til de brede folkemasser. Ættesamfunnet med dets tradisjonelle religion var fremdeles utgangspunktet for de fleste ghaneseres livsorientering. Det var endog tegn til en viss renessanse for de gamle religionsformer. Tilslutning til tradisjonell begravellesfeiring og nasjonale minnefester var heller økende enn minkende. Enkelte orakelguddomer fikk søkning fra langt utenfor sitt opprinnelige distrikt. En rekke sekter og profetkirker som kombinerte elementer fra kristendom og tradisjonell religion vokste fram, særlig i byer og tettsteder. De gav plass for åndemaning, helbredelse ved bønn og flerkoneri, men la samtidig vekt på strenge leveregler og et intimt brorskap innen menigheten. Også blant de kristne ble kompromiss med de tradisjonelle religionsformer praktisert i motstrid til kirkens offisielle politikk. Dåps- og bryllupsritualer foregikk som regel etter tradisjonelt mønster. Det var fortsatt vanlig å la visse personlige eiendeler følge med den avdøde i kis-

ten og å arrangere minnefester på årsdagene til gravferden. Tro på åndemakter som kunne betvinges med magi var utbredt.³²

Kirkens relativt reduserte posisjon var åpenbart ikke uten sammenheng med avkoloniseringen. Baselmisjonen var kommet til Ghana med en versjon av den kristne lære som var utviklet i det moderniserte, individualiserte samfunn i Nord-Europa. Forutsetningen for at denne læren kunne forkynnes og praktiseres uavkortet var kolonimyndighetenes beskyttelse. Hendingene i Akim Abuakwa i 1880-årene illustrerer dette. Den fremgang kirken fikk til tross for sin kompromissløse holdning skyldtes utvilsomt til en viss grad dens innebyggete prestisje som del av den europeiske struktur, men kanskje hovedsakelig dens skolemonopol. Men kirken maktet aldri å integrere seg i det afrikanske samfunn og skape forandring innenfra. En forutsetning for å oppnå dette ville vært et kompromiss i forholdet til høvdingeinstitusjonen og forfedredyrkingen. Da skolemonopolet og den automatiske prestisjen ble redusert etter uavhengigheten, måtte dette få følger for kirkens stilling. — Slik kan misjonskirkenes virksomhet betraktes som et forsøk på å forandre det afrikanske samfunn utenfra, på samme måte som det skjedde også på det økonomiske og politiske området. I dette perspektivet vil spørsmålet om en tilpasning av det kristne budskap til den afrikanske kultur bli viktig for afrikanske teologer, slik det kom fram i Baëtas avskjedsforelesning i 1971. Og det er naturlig at Ofori Attas oppfordring til en kompromissløsning tretti år tidligere da vil stille seg i et noe annet lys.³³

Det kan være fristende til slutt å se historien om Den presbyterianske kirke i Akim Abuakwa i en videre sammenheng. Det blir da straks klart at konflikten med tradisjonelle samfunns- og religionsformer måtte bli særlig sterk for en lutheransk, pietistisk misjon. Den anglikanske kirke vant f. eks. lettere innpass innen høvdingeslekten i Kibbi.³⁴ Den romersk-katolske kirke førte på sin kant en noe ulik misjonspolitikk i Kongo, Ruanda-Urundi og Uganda fra 1920-årene av. De opererte med forskjellige kategorier kristne og la vekt på å vinne høvdingene i første omgang. Resultatet ble kollektiv tilslutning basert på ulike grader av om-

vendelse.³⁵ Dette er en kristningsprosess som ligner på den vi kjenner fra nord-europeisk middelalder. Gregor den stores instruks til misjonærene i England refereres av en britisk historiker slik: «Han bad munkene frembære budskapet om håp og frelse på en enkel måte, å understreke troen og dåpen som det ene nødvendige og unngå all unødvendig krenking av folkets tradisjoner . . . De skulle smelte sammen de hedenske festene med de kristne høytidene, ødelegge avgudsbildene, men beholde templene . . . Kristendommen ble presentert som et korrektiv snarere enn som en fornektelse av den gamle religion.»³⁶ Den omvendelse det her var tale om måtte nødvendigvis være ufullstendig og overfladisk. Det tok århundrer før åndetro, magi og grusomme skikker var utryddet. Til gjengjeld var kirken i stand til å arbeide for en forandring innenfra på en måte som ikke førte til dyptgående kulturell splittelse.

NOTER

¹ Jeg skylder professor O. G. Myklebust takk for å ha satt meg i kontakt med professor Baëta og dermed indirekte ha ført meg inn på emnet for denne artikkelen.

Christian G. Baëta: Ghanesisk professor i teologi, og leder av Department for the Study of Religions, University of Ghana, Legon, Accra. Prest i Den evangeliske presbyterianske kirke i Ghana. Studerte ved Baselmisjonens seminar i Basel og ved Universitetet i London. Var ved «integrasjonen» i 1961 president i Det internasjonale misjonsråd og har i en årrekke vært en ledende skikkelse i Kirkenes Verdensråd. Blant hans mange publikasjoner må særskilt nevnes *Prophetism in Ghana*, London 1962.

² En kort biografi av Ofori Atta finnes som appendiks til J. B. Danquah, *The Akim Abuakwa Handbook*, London 1928.

³ *Memorandum to the Presbyterian Church of the Gold Coast by the State Council of Akim Abuakwa*. (Tilgjengelig ved Den presbyterianske kirkens hovedkontor i Accra).

The Church in the State. The Reply of the Presbyterian Church of the Gold Coast to a Memorandum presented by the State Council of Akim Abuakwa. Scottish Mission Book Depot, Accra 1942.

⁴ Protokoller fra den presbyterianske menigheten i Kibbi finnes i *Ghana National Archives*, Accra, i serien EC 1/. . . De mest innholdsrike er *Presbyterian Session Books*, med referat fra menighetsrådets møter, og *Note Books*, med menighetspastorens optegnelser av viktige begivenheter.

⁵ Beregnet ut fra opplysninger i Gold Coast Census 1948. — En innføring i sosiale, religiøse, politiske og historiske forhold i Akim Abuakwa og hos akanfolket i sin alminnelighet finnes foruten i førnevnte Danquah hos M. Manoukian, *The Akan and Ga-Adangme Peoples*, London 1950, og W. E. F. Ward, *A History of Ghana*, 2. utg., London 1958.

⁶ Den følgende beskrivelse er holdt i fortid, men med visse modifikasjoner, først og fremst av politisk art, er den dekkende også for dagens forhold.

⁷ En inngående skildring av *odwira*-seremonien er gitt i et foredrag av Ofori Atta II i 1949, publisert under tittelen *Odwira Festival in Akim Abuakwa*, The Lona Press Accra, ikke datert.

⁸ Johannes Rask, *En kort og samferdig Rejse-Beskrivelse til og fra Guinea, Sammenskreven av Hr. Johannes Rask, Fordum Prest på Christiansborg i Guinea, og siden i Rørstad i Nordland*. Trondhjem 1754. — Rask er utførlig sitert i T. Hansen, *Slavenes Kyst*, København 1967, norsk utgave 1968. Se forøvrig H. Debrunner, «Notable Danish Chaplains on the Gold Coast», i *Transactions of the Historical Society of Ghana*, Part I, Vol. II, 1956.

⁹ W. Oelschmer, *Landung in Osu*, Stuttgart 1959, s. 213–23, sitert i Noel Smith, *The Presbyterian Church of Ghana, 1835–1960*, Accra 1966. — Den følgende beskrivelse av Baselmisjonens ekspansjon, organisasjon og lære er i alt vesentlig hentet fra Smiths bok.

¹⁰ Tallopplysningene er fra Smith, op. cit. s. 115, 154 og 217. Antallet døpte (*baptized adherents*) kunne være to til tre ganger høyere enn antallet nattverdberechtigede medlemmer (*communicants*), og antallet medlemmer av kirkesamfunnet (*Christian community*) tre til fire ganger høyere.

¹¹ En beskrivelse av forholdene under pionertiden i Akropong, forfattet ved århundreskiftet, avspeiler misjonærenes generelle holdning: «Stammehøvdingen hersket despotisk og undertrykte folket som slaver uten rettigheter. Undertrykkelsen ble styrket av djevleprestene og trollmennene som ved bruk av gift og magiske besvergelses utbyttet folket og gjorde dem til fryktens slaver. Andegudenes vanvitlige forskrifter hindret all fremgang og velferd blant befolkningen. Slaveri, flerkoneri, drukkenskap, blodige feider og brutalitet gjenspeilet hedenskapet. Midt i denne hedenske verden ble den vesle misjonskolonien i Akropong grunnlagt... De kristnes hjerter må ofte ha bevet når de så ut i dette hedenske mørket og ropte: Vaktmann, når er morgendemringens time inne?». Fra P. Steiner, *Auf Einsamen Pfaden*, Basel 1906, s. 14–15, sitert i Smith, op. cit., s. 88.

¹² Professor Baëtas beskrivelse i intervju 10. mai 1971.

¹³ *Memorandum to the Synod of the Presbyterian Church of the Gold Coast*, op. cit. — Notatet er ordnet kapittelvis og vil bli gjennomgått fortløpende uten sidehenvisninger.

¹⁴ *Presbyterian Church of Ghana, Annual Report, 1924*, sitert i J. B. Danquah, op. cit.

¹⁵ Native Administration Ordinance, 1927. Se Ward, op. cit.

¹⁶ Session Book, EC 1/70, mai (ikke datert) 1922, 15-24/7-22, 11/5-23, og 7/9-23.

¹⁷ Amoako Atta II til Secretary of Native Affairs, 3/7-09, *Ghana National Archives*, Adm. 11/1097/125/09, med påtegning av distriktskommisær Harper, 15/11-09, sekretær for innfødte saker, Crowther, 29/11-09 og guvernør Rodgers, 4/12-09.

¹⁸ Note Book EC 1/78, 6/10-16 og 7/1-14.

¹⁹ Session Book EC 1/70, 13/6-21 og Smith, op. cit., s. 218, om forholdene i Begoro i Akim.

²⁰ Session Book EC 1/69, 9/2-20.

²¹ Baëta i intervju, op. cit.

²² Session Book EC 1/69, 2/4-20; EC 1/70, 1/12-23 og 11/9-22; EC 1/71, 13-16/5-24. Note Book, EC 1/73, 9/11-13.

²³ Ofori Attas skolepolitikk ble drøftet i brev fra guvernør Clifford til koloniministeren i London, 11/7-16, Colonial Office Records, 96/567. — Ofori Atta fikk en støtte på 600 pund til byggingen av grunnskolen og tre lærerlønninger dekket av regjeringen.

²⁴ J. B. Danquah, op. cit.

²⁵ Session Book EC 1/70, 14/8-24 og 10/7-24. Note Book EC 1/73, 16/12-14. Tilpassningen av arveretten er beskrevet i Smith, op. cit., s. 98.

²⁶ Note Book EC 1/73, 13/5-15, og 16/4-17. Session Book EC 1/70, 11/4-25.

²⁷ Note Book EC 1/73, December 1919, og Kibbi District Book, March 1948, GNA, Adm. 32/4/100.

²⁸ *The Church in the State*, op. cit. — Svarkriftet var i sin helhet forfattet av Baëta, ifølge hans egne opplysninger i intervju 10/5-71. Skriftet er ordnet kapittelvis, og sidehenvisninger vil ikke bli gitt.

²⁹ Ofori Atta deltok i 1943 i en regjeringskommisjon som kom med en lignende kritikk av de tradisjonelle domstolene. Se Ward, op. cit.

³⁰ Smith, op. cit., s. 230 ff.

³¹ J. B. Danquah, *Ancestors, Heroes and Gods*, Kibi 1938.

³² Smith, op. cit., kap. 11, s. 242-280.

³³ Baëta har behandlet spørsmålet om de afrikanske profetkirkene og muligheten for religiøst kompromiss i *Prophetism in Ghana*, London 1962, og i et bidrag til A. W. Cardinall (red.), *Christianity and African Culture*, Accra, 1955.

³⁴ J. B. Danquah, *The Akim Abuakwa Handbook*, op. cit.

³⁵ B. Sundkler, *The Christian Ministry in Africa*, London 1960, s. 80-81, sitert i Smith, op. cit., s. 279.

³⁶ A. Bryant, *Makers of the Realm*, London 1955, s. 78, sitert i Smith, op. cit. s. 280. Sluttkommentaren representerer en tilslutning til Smiths oppfatning.