

# Afrikansk teologi i historisk perspektiv

AV PER HASSING

Hvis man kjenner litt til kirkens historie i Afrika, så vet man at i mange år var det mange misjonærer som hevdet at var det noe Afrika ikke trengte, så var det teologiske avhandlinger med etterfølgende diskusjoner. Det fantes dem som tvilte på om afrikanerne kunne forstå den europeiske og amerikanske kirkelige eller systematiske teologi, og selv om de kunne forstå den, så trengte de den i hvertfall ikke! Det Afrika trengte var det såkalte enkle evangelium. De trengte mest av alt skolegang, utdanning, kunnskap om jordbruk, feavl, helsestell, håndverk, eller med andre ord det som på engelsk ble kalt *uplift*, og det vi nå kaller utviklingshjelp. Det vil si, Afrika trengte de ting som kunne høyne levestandarden og gjøre livet sikrere og mer behagelig. Men de trengte slett ikke teologi!

I denne innstilling lå det en ubevisst undervurdering både av afrikanerne som mennesker og en feilvurdering av afrikansk religion. Man manglet syn for de dype teologiske spørsmål som lå gjemt i den afrikanske religion, eller i de afrikanske religioner. Man behøver nemlig ikke sove på paradismadrass eller spise brød med ost på for å gruble på livets dype spørsmål. Det var ikke det at afrikansk religion ble latterliggjort, men at den ble oversett. Dermed tok man i virkeligheten hverken afrikanerne eller afrikansk religiøs tenkning og opplevelse alvorlig. Men den kristne misjon tapte også på denne innstilling fordi man ikke tok teologien alvorlig. Dette er den ene siden.

Den annen side er at det ofte blir oversett hvor meget som er blitt gjort med afrikansk religion og tenkning. Spørsmålet om teologi i afrikansk kontekst er ikke dukket opp idag. Det var nok de færreste misjonærer som syslet med filologi, religionshistorie, etnologi, antropologi, etcetera. Mange av dem som drev med slike sysler skrev ikke om det. Men det var misjonærer som forsket, ble uhyre kunn-

skapsrike, og som skrev om det de fant og tenkte om disse teoretiske forskningsoppgavene. Det var engelskmenn som Edwin W. Smith, Geoffrey Parrinder, John V. Taylor, tyskere som Bruno Gutmann og Ernst Johanssen, sveitseren Alexandre Junod, amerikaneren George W. Harley, og svenskene Efraim Andersson og Bengt Sundkler, for å nevne noen av de mer kjente. Disse var uhyre interessert i hva afrikanerne tenkte og trodde, og hvordan det kristne evangelium kunne best forkynnes for å nå frem til folket og bli folkets virkelige eie.

En del av de nyere afrikanske skribenter kan nok glede seg og sine lesere med å ironisere over hva enkelte misjonærer kan ha sagt eller skrevet om folkene de arbeidet iblant. Men John Mbiti, som kanskje er mest kjent, og andre mindre kjente, bruker stadig de forskningsresultater som menn, som de nyss nevnte, gjorde kjent, for å finne ut eller dokumentere hva afrikansk religion var eller er. Dette gjelder også nyere bøker som *Biblical Revelation and African Beliefs* og *African Theology en Route*. Disse innledende bemerkninger for å pointere at afrikansk teologi virkelig har en historie.

Det vil føre for langt å bringe inn en hel del detaljer, men jeg vil i allfall nevne tre eksempler på hvordan enkelte misjonærer har arbeidet med disse spørsmål i en tid som nå ligger bak oss. En av dem som hjalp meg til å se verdien av mye i afrikansk religion var Edwin W. Smith (1876–1957). En historie som denne hjalp meg til å se:

En ila-kvinne bodde på jorden mens jorden ennå var ung, men Gud, Shikakunamo, rakte hånden sin ut mot henne. Etter som tiden gikk mistet hun sine foreldre, søsken, barn og barne-barn. Men da hun selv skulle til å dø, ble hun forvandlet og ble ung igjen. Hun hadde et dypt ønske om å finne Gud for å spørre hvorfor alt det onde hadde hendt henne. Hun forsøkte å finne Gud ved å bygge et høyt tårn, men mens hun fremdeles bygget på toppen, råtnet understellet, og tårnet falt sammen. Så tok hun benene fatt og satte kursen mot der hvor jord og himmel møtes, for å se om Gud var der. Hun drog igjennom mange land for å kunne rette sitt spørsmål til Gud: «Hva har jeg gjort at du skulle plage meg slik?» Folk hun møtte spurte hva hun var kommet for. Hun sa hun lette etter Gud, for det kunne da ikke være noen som hadde hatt så mange plager som hun. Hun ville vite hvorfor. Hun fortalte dem om sine tap, sin ensomhet, sin lidelse. Folk sa: «Ja, vi forstår, hele din familie og alle dine venner er borte. Men på hvilken måte er du annerledes enn oss andre? *Shikakunamo*,

det vil si den som besetter oss, sitter på ryggen til oss alle sammen, og vi kan ikke riste ham av oss!» Den gamle kvinnen fikk aldri sitt ønske oppfylt, hun fant aldri Gud, *Leza*, så hun kunne bære frem sitt «Hvorfor». Og fra hennes tid til idag, sier ila-folket, har ingen mann eller kvinne funnet løsningen på gåten om denne jammerdalen. 1.<sup>1</sup>

Smith spør så: Gis det noe annet svar på den gamle kvinnens spørsmål enn Jesus Kristus?<sup>2</sup>

Med andre ord, afrikanere har tenkt på noen av livets dypeste problemer, og har stilt grunnleggende religiøse spørsmål. Smith lyttet til disse spørsmålene og pekte på Ham som han mente hadde svaret på livets dypeste problemer, Jesus Kristus. Idag, to mannsalder senere, har vi et dypere spørsmål eller et bedre svar?

Et av Smiths problemer var at han hadde hengt seg fast i utviklingsteoriene til Marett, Frazer, og Tylor. E. E. Evans Pritchard har i våre dager i sin bok *Theories of Primitive Religion*<sup>3</sup> vist det uholdbare i disse gamle teoriene, som for øvrig ennå ikke er helt borte. Men Smith hadde altså låst seg fast i dem, og hans omfattende og banebrytende arbeide er i noen grad merket av dette. Men her hadde han følge med en rekke fremragende forskere og tenkere.

Bruno Albrecht Gutmann (1876–1966) var en tysk misjonær som arbeidet intenst og lenge med spørsmålet om afrikaniseringen av det evangeliske budskap. Som Smith hadde han en meget stor vitenskapelig produksjon bak seg. Hans innflytelse i den tyske misjonsverden var, tror jeg, større enn Smiths var i den engelsktalende verden. Gutmann var influert av Wilhelm Wundts *Völkerpsychologie*, og ble fascinert av chagga-folkets indre struktur. Hans analyse førte ham til at det er tre grunnleggende aspekter i menneskelivet, tre bånd som binder menneskene sammen. Det ene var blodets bånd, det andre var våpenfelleskapet i chaggahæren, det vil si de unge som ble innlemmet i hæren samtidig, og det geografiske område som folket har sammen. Altså det tyske *Blut und Boden*, plus det fellesskap man bygger opp fra ungdommen av. Han ble så fascinert av disse antropologiske strukturer, som han kalte *urtümliche Bindungen*, at han opphøyet dem til skapelsesordninger, villet av Gud og derfor uforanderlig. Han så samfunnsstrukturen i chaggafolket som evig og uforanderlig, og forsøkte å bygge opp sin teologi på det grunnlaget.<sup>4</sup>

Som hos Smith, var det også hos Gutmann det som var rett. Folkets sosiologiske struktur, dets språk, dets religion, kort sagt dets kultur er av avgjørende betydning ikke bare for folkets eget liv, men også for enhver som ønsker å forkynne evangeliet iblant dem. Men han synes ikke å ha sett at også chaggafolket hadde en historie, selv om den var og er vanskelig å komme til bunns i. Historiens gang forandrer også samfunnsstrukturen. Den er et sosialt fenomen, ikke en gudommelig skapelsesordning. Resultatet var at hans antropologi ble hans teologi og få, eller ingen misjonærer fulgte ham, selv om hans innflytelse hjemme i Tysklands protestantisme var meget stor, ja han ble en tid betraktet som selve eksponenten for tysk misjonsteologi.

Men ikke alle i Tyskland fulgte Gutmann. En av dem som stilte seg skeptisk var Ernst Johansen, Haya misjonæren i Bukoba, som på slutten av sin karriere foreleste ved universitetet i Münster i Westfalen. Hans produksjon er mer beskjeden enn Smiths og Gutmanns, men hans bok *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*<sup>5</sup> er en meget god bok. Han pointerte at disse *urtümliche Bindungen* ikke bare er til hjelp for menneskene, men har mennesket i sin makt, og at det blir nesten umulig å bryte ut av dem selv på de enkleste, mest private områder av livet. Han sammenligner dem derfor med jødiske seremoniallover som Paulus hevdet at Kristus frigjorde mennesket fra. Han så også ganske klart i 1930 — for femti år siden — at den moderne verden ville gjøre det helt umulig for stammesamfunnet å unngå dype forandringer, som ville føre til åndelige-religiøse konflikter. Han så også at det ville dukke opp nasjonalistiske tendenser som ville søke å forene gammel afrikansk tro med kristen tro. Det var dog en forening som han ikke trodde noe på.<sup>6</sup>

Ellers er Johanssens tanker meget i slekt med Smiths. Ettersom han søkte å forstå de indre motiver og åndelige strømninger i afrikanernes liv, så han igjen og igjen at det er meget der som er godt og som en kristen må bekrefte, må si Ja til. Men han så også at det ofte var *det* i afrikansk tanke og tro som evangeliet ville forandre eller si sitt Nei til. Han så på evangeliet samtidig som et Ja og et Nei til afrikansk religion. Heri står han på linje med en hel rekke teologer fra gammel og ny tid og fra mange forskjellige land og kirkelige tradisjoner. Hans synspunkter er på linje med Karl Ludvig Reichelts, som vel var Nordens største kjenner av Buddhismen. Reichelt så at i det buddhistiske tankegodset var meget som var edelt, det

var som sølv i fjellet, men blandet med grus og gråstein. Men dog — det var sølv. Johanssen så på afrikansk religion på lignende måte, og så på evangeliet som svaret på afrikanernes dypeste religiøse behov. I denne saken var han på linje med E. W. Smith.<sup>7</sup>

Jeg har nevnt tre navn av mange som kunne ha vært nevnt. Deres synspunkter viser hvor nyansert og kunnskapsrikt noen misjonærens teologiske vurdering var når det gjaldt det afrikanske åndsliv som de forsøkte å trenge til bunns i. Det jeg har sagt viser også hvordan de betraktet sin egen situasjon som formidlere av et budskap. Disse, og andre med dem, hører med i historien om den afrikanske teologis utvikling.

I de siste ti-femten år er delvis nye perspektiver kommet frem om afrikansk teologi. Det bemerkelsesverdige er at det nå er afrikanere som bærer den afrikanske teologi frem, ikke misjonærer fra Amerika og Europa. Men denne afrikanske teologi slik den presenterer seg for oss er ikke enhetlig. Den representerer flere typer av teologi, og disse nyere afrikanske teologer tar noe forskjellige utgangspunkter for sin tenkning. Den enkelte teolog kan derfor definere begrepet afrikansk teologi noe forskjellig fra sin kollega. Afrikansk teologi er derfor en teologi på vei, den er under utformning, og det er ingen gitt å si hvor den vil være om ti år, eller når neste generasjon står frem på podiet. Dette er i grunnen helt naturlig fordi perspektivene forandrer seg og fordi hver generasjon er nødt til å arbeide med sin egen teologi. Samfunnet influerer teologien og den enkelte teolog forandrer både synspunkter og synsvinkler etter som han beveger seg fra ungdom til alderdom. En misjonsgigant som Hendrik Kraemer kunne si: «Vi er, og vil alltid forbli, mennesker som hører til kategorien *teologia viatorum* (teologiske pilgrimer) og til gruppen av snublende lærlinger».<sup>8</sup> I så måte er afrikanerne i godt selskap når man slår fast at afrikansk teologi er på vei.

Om jeg skulle forsøke en definisjon av begrepet afrikansk teologi, vil jeg si at det er afrikanske kristnes tanker om det kristne budskap. Til min glede har jeg funnet at John Mbiti har i virkeligheten den samme definisjon,<sup>9</sup> og at den Lutherske Kirkeføderasjon i Sør-Afrika — Federation of Lutheran Evangelical Churches in South Africa — har godkjent sort teologi som et sant og positivt uttrykk for sorte kristnes tenkning.<sup>10</sup>

Noe av det første man må si er at afrikansk teologi har en brodd mot Vesten, mot Amerika og Europa. John Mbiti sier: «Vi er trette av gode råd».<sup>11</sup> Josi B. Chipenda sier: «Moratoriet stenger døren for

ideer som er prøvet andre steder . . . ».<sup>12</sup> Europeiske kristne anklages for å ha satt likhetstegn mellom europeisk sivilisasjon og evangeliet, og mellom den kristne åpenbaring og de historiske former og fremstillinger som denne åpenbaring har tatt.<sup>13</sup> Misjonsteologien, eller det budskapet som misjonærene forkynte, og moderne teknologi har vist seg ute av stand til å møte afrikanernes behov.<sup>14</sup> En av de sterkeste uttalelser i så måte kommer fra Manas Buthelezi som ganske enkelt hevder at misjonen var diktert av kolonialismen og identifiserte afrikaneren som sådan som fienden som skulle overvinnnes.<sup>15</sup> Og den beste tributt afrikanske kristne kan gi til f. eks. Augustana er å hente litt inspirasjon fra den, og så gjøre som en selv synes.<sup>16</sup>

Denne reaksjon er ikke unaturlig. Vi opplever lignende svingninger innenfor amerikansk og europeisk protestantisk teologi, hvor den yngre generasjon erklærer sin uavhengighet ved å gå inn for en teologi som er annerledes enn fedrenes. Vi ser noe lignende når en mann har fått sin doktorgrad, er på den sikre siden, og så vender seg med skarp skyts mot sin «*doktorvater*». *Dog synes reaksjon iblant litt for bombastisk. Hensikten er å erklære sin selvstendighet.* Men sammenhengen mellom fortid og nutid kan ikke elimineres, og Afrikas kirke kan ikke fornekte sin historiske sammenheng med de kirker de stammer fra. Vi øser alle av de samme kilder, og vi er alle preget av denne felleskristelige sammenheng.

Etter en slik uavhengighetserklæring overfor all vesterlandsk teologi blir det spørsmål om hvor man vender seg for å finne et utgangspunkt. Noen finner det i den gamle afrikanske religion (eller i de gamle afrikanske religionene). Det var en slik forsåtelse som lå til grunn for en konferanse av afrikanske teologer i Ibaden, Nigeria, i 1965.<sup>17</sup> Hensikten her var å plukke ut fra det store religiøse afrikanske tankegods åndelige strømninger, religiøse fortolkninger, menneskelig forståelse og innsikt, som kan tenkes både å knytte forbindelsen bakover til Afrikas kulturelle og religiøse fortid og å berike det religiøse og kulturelle tankeliv i dagens Afrika. Foredragene ble utgitt i en bok *Biblical Revelation and African Beliefs*.<sup>18</sup>

Utgangspunktet blir tatt i den såkalte alminnelige åpenbaring. Gud er all skapnings Gud og har hatt omsorg for hele sitt skaperverk og har ikke latt seg selv uten vitnesbyrd. (Rom. 1, 19–20. Acta 17, 22–31.) Populært uttrykt kan man si at misjonærene ikke hadde Gud med seg i lommen da de drog til Afrika. Gud var der før de kristne misjonærer kom. Hvis han var der, er det helt utenkelig at han ikke etterlot seg noen spor. Spørsmålet blir da om disse sporene

kan identifiseres. I en felles resolusjon fra Ibadan i 1965 kommer det klart fram at åpenbaringen i Kristus Jesus gjør det mulig å forstå det som virkelig er av Gud i den tradisjonelle afrikanske religion. Med andre ord, evangeliet kaster lys over afrikansk før-kristen religion.<sup>19</sup> Boken inneholder flere interessante foredrag og gir stor innsikt i afrikansk religion og mentalitet.<sup>20</sup>

Men teologer av denne type kan også komme til konklusjoner av en annen art. Gabriel Setiloane, for eksempel, hevder at afrikanske skapelsesmyter har en mye bedre mening og et bedre innhold enn beretningene i Genesis.<sup>21</sup> Han hevder videre at den kristianisering som er foregått med afrikansk forståelse av gudommen er i virkeligheten en devaluering av afrikansk gudsforståelse. Han siterer en afrikansk kvinne som sier at afrikanerne har ikke lært noe nytt om religion fra kirkene, men har bare lært Vestens sivilisasjon å kjenne. Setiloane mener derfor at Afrikas kristne kan gi kristendommen en meget høyere, dypere, mer gjennomtrengende gudsforståelse.<sup>22</sup> Samtidig som Setiloane bekjenner seg til «Jesus som Guds Kristus», som den inntill nå enestående, ugjentatte, uovertrufne, manifestasjon av gudommen», så ser han en av afrikansk teologis oppgaver i fremtiden å være å bryte ned den vestlige, trinitariske definisjon av gudommen.<sup>23</sup> Okot O'Bitik ved Nairobi Universitet foreslår en likefrem direkte og fullstendig tilbakegang til Afrikas tradisjonelle religioner. De er kristendommen overlegne.<sup>24</sup>

Her står vi altså overfor to vidt forskjellige konklusjoner når det gjelder teologer som tar sitt utgangspunkt i det gamle Afrikas religiøse tradisjoner.

Andre teologer tar sitt utgangspunkt i sosiologien. Manas Buthelezi sier det slik: «Utgangspunktet for en stedegen teologi er, ikke en etnografisk rekonstruert verdensanskuelse, men selve det afrikanske menneske (det afrikanske menneske *per se*).<sup>25</sup> Teologiens oppgave blir da i første rekke å søke løsning på de problemer som ikke lot seg løse i misjonstiden.<sup>26</sup> Å være sant menneske betyr å ha makt, makt som gjør en fri til å være, leve, som menneske.<sup>27</sup> Frigjøring betyr ikke den formelle frihet som afrikanske kirker nå har, men frihet i kirkelig henseender til å frembringe kjettere, kjettere, ikke av uvidenhet, men av overbevisning. Frigjøring til å være menneske betyr politisk og økonomisk makt. Mangel på økonomisk makt gjør at man ikke har ressurser til fri teologisk tenkning. Denne sosiologiske orientering viser seg igjen hos Buthelezi når han sier at «det nye menneske i Kristus ikke betyr en avskrivning (eliminering) av, men

en fornyelse av det gamle menneske». <sup>28</sup> Man må da spørre hvordan han fortolker tankene om den nye fødsel i Johannes 3,16, eller den nye skapning i 2. Kor. 5,17, eller hva han gjør med begrepet 'metanoia' i Rom. 12? Men dette er nettopp et av problemene med Buthelezi tenkning at han siterer en hel del forskjellige forfattere, men referanser til det Nye Testamentet er nærmest fraværende. Sosiologi, økonomi og politikk dominerer. Man undres da hvorfor man skal bry seg med teologi i det hele tatt, og bare begrense sitt studium til sosiologi, politikk og økonomi.

Som en fortsettelse av denne tenkning som setter mennesket i sentrum hevder Buthelezi at kirkelige resolusjoner og vedtak i virkeligheten har karakter av trosbekjennelse. <sup>29</sup> De kristne, sosial-etiske utsagn afrikanske kirker kommer med angående dagsaktuelle politiske, sosiale, eller økonomiske situasjoner, likesåvel det som kirkerne gjør gjennom sine institusjoner, blir i virkeligheten en form for trosbekjennelse. Denne trosbekjennelsen er ikke vedtatt på et dertil sammenkalt kirkemøte, men på mange møter over et lengere tidsrom og viser hvordan en afrikansk kirke bekjenner sin tro.

Her beveger Buthelezi seg inn på det som er blitt kalt for sort teologi, som vesentlig er sprunget ut av Amerikas sorte kirkeverden. Mens John Mbiti hevder at afrikansk teologi og sort teologi er to forskjellige ting, har tanker fra sort teologi funnet grobunn i Sør Afrika. Det har nok sin naturlige årsak i at den politiske og sosiale situasjon i USA har likhetspunkter med situasjonen i Sør Afrika. Dog må jeg presisere at det er likhetspunkter og ikke identiske situasjoner. Dette er et annet bevis for det afrikanske teologer hevder at det er ingen virkelig teologi som ikke er kontekstuell, sprunget ut av formet i en viss, tidsbestemt sosiologisk-politisk situasjon. Noen afrikanske teologer arbeider derfor energisk med det som kalles kunnskapens og teologiens sosiologi.

Desmond Tutu i Sør Afrika har derfor gjort seg til talsmann for sort teologi og for frigjøringssteologien med sterk konsentrasjon om de fattige og deres skjebne. Teologi for ham er teologi for spesifikke situasjoner. Det gies ingen sann, rett måte å tenke teologisk, fordi Guds svar for idag er ubrukbart når nye spørsmål dukker opp imorgen. <sup>31</sup> Han advarer også mot å tro at teologi er det samme som Jesu Kristi evangelium. Derfor er det mulig at Gud taler om forsoning og fred i Ulster, men at Gud kommer til de fattige i Sør Afrika — som også er de sorte og politiske umyndiggjorte — gjennom budskapet fra Exodus om den herlige frihet som Gud gav til undertrykte



slaver. Han hevder også meget klokt at Gud ser i nåde til de fattige, ikke fordi de er bedre enn andre mennesker, men fordi de er både fattige og undertrykte. Han heller ikke til den oppfatning at nye politiske maktthavere nødvendigvis fører til bedre tilstander. Han vet at gårdsdagens offer ofte blir morgendagens diktator. Men folk i hans ulykkelige land trenger å høre at Gud har sett og hørt dem i deres nød og smerte og vil komme for å forløse dem. Hans arm er sterk nok til å frelse. Til tross for alle menneskelige svakheter har Gud gitt oss et svar i Kristus Jesus. Som all annen teologi må frigjøringsteologien bli vurdert for å se om den har en bibelsk basis, om den er i overenstemmelse med Jesu Kristi evangelium, om den er selvmotsigende, og om den er virksom i livet.<sup>32</sup>

Denne siste bemerkning fører oss naturlig over til John Mbiti, som vel er den mest kjente representant for afrikansk teologi. Hans produksjon begynner å bli ganske stor. En del av sine studier har han gjort i afrikansk religion, det vil si slik den var før kolonitiden og misjonstiden begynte. Men han har også arbeidet med Nytestamentlige spørsmål, og har nylig arbeidet med metode og innhold i afrikansk teologi. Han definerer begrepet afrikansk teologi som «afrikanske kristnes teologiske tanker og uttrykk» (theological reflections and expressions by Africans Christians).<sup>33</sup>

John Mbiti pointerer at Bibelen har en enorm plass i afrikanske kristnes liv, og at den er å finne helt eller delvis på over 600 av Afrikas sirka 1.000 språk. Han hevder også at Bibelen er grunnlaget for det meste av afrikansk kristen forkynnelse, og peker på at prekenmaterialet viser at det er så.<sup>34</sup> Men han beklager at meget av det som er skrevet om frigjøringsteologien i Afrika har liten referanse til det bibelske materiale. Det finner han alarmerende. Han hevder videre at det fins ingen erstatning for Bibelen og bibelske studier, selv om den afrikanske kulturelle og religiøse bakgrunn kan ha mye til felles med den bibelske verden. Han advarer mot ideen at det fins et uskrevet Gamle Testamente i Afrika, og tar direkte avstand fra tanken, som vi åpnet med, at fylden av Gudsåpenbaringen er å finne i Afrikas tradisjonelle religiøse arv.

Mbiti vil at afrikansk teologi skal utvikle seg i nær forbindelse med Skriften slik at den kan få en varig betydning for Afrikas kirke og ha levende forbindelse med den universelle kirkes teologiske verden. I dette har han følge med Kwesi Dickson som understreker betydningen av det Gamle Testamente både fordi så meget av afrikansk liv kan ligne på det liv som kommer til oss gjennom det Gam-

le Testamente, og fordi det Gamle Testamente har så stor plass i forkynnelsen i de såkalt uavhengige kirkene.<sup>36</sup>

Det er også meget interessant å legge merke til at på et punkt slår John Mbiti følge med E. W. Smith, Ernst Johannsen, og mange andre, idet han hevder at det gis et kristent Ja til afrikansk religion, selv om det ikke er et uforbeholdent Ja. Han hevder også at selv om mange misjonærer så afrikansk religion som en fiende som burde utryddes, så oppdaget afrikanerne slektskapet mellom den gamle og den nye religionen. De kunne ta med seg noe, men ikke alt, av det gamle inn i det nye livet.<sup>37</sup> Det var *continuity* og *discontinuity*, sammenheng såvel som brudd mellom det gamle og den nye.<sup>38</sup>

Det har alltid vært en stor distanse mellom universitetens teologiske forskning og menighetenes kristelige forestillings-verden. Med en viss rett kan det sies at teologene har en tendens til å overvurdere sin egen innsats. Navn og ideer som er dagligdage for dem som beskjefter seg med teologisk forskning er helt fremmed og absolutt uten betydning for de aller fleste av dem som deltar aktivt i kirkens liv og arbeide.

I Afrika er dette tilfelle i en høyere grad enn i Eurpoa. Her står vi overfor en gruppe menn som alle har fått sin utdannelse ved universiteter og høyskoler i Amerika og Europa, men som er omgitt av en befolkning som til en stor grad er analfabeter.<sup>39</sup> Så disse afrikanske teologer lever stort sett i en helt annen verden enn den vanlige afrikanske befolkning.

Ikke desto mindre har vanlig folk sin egen teologi, de har en livs- og verdensanskuelse, hvilket studiet av den tradisjonelle afrikanske religion til fulle beviser. Dette er også tilfelle med de tusener av afrikanske kristne som fra søndag til søndag fyller både de tradisjonelle (historiske) kirkene og de mer uavhengige kirkene (*independent churches* som Bengt Sundkler kalte dem).

Denne kirkefolkets teologi er fra en side sett den virkelige afrikanske teologi, muntlig teologi som John Mbiti kaller den. Den blir fremstillet i bønner, i frie vitnesbyrd, i sang og dans, i samtaler mennesker imellem. Den er ganske sikkert mer variert enn den som er skissert overfor, og adskillig vanskeligere å få tak på og fremstille.

Så er det da de som spør eller undrer seg på i hvilken grad denne afrikanske teologi er kristen teologi. I et slikt spørsmål skjuler det seg en underliggende oppfatning om hva kristen teologi er. På det spørsmål kan man komme med forskjellige svar. Det ene er at norsk luthersk teologi er annerledes enn anglikansk teologi, enn ameri-

kansk metodistisk teologi, enn romersk-katolsk eller gresk-katolsk teologi. Ja, man kan spørre om det fins én norsk luthersk teologi. I så måte vil afrikansk teologi uten tvil fortsette å ha sitt afrikanske særpreg. Det annet er at i en viss forstand er *det* kristne mennesker tenker og lever på — kristen teologi.

Videre, Bibelen står sentralt i Afrikas kirker og Bibelen er en enorm maktfaktor. Kirkehistorien har igjen og igjen vist at Bibelen har en egen evne til å revidere alles teologi, til å stille vanskelige spørsmål, til å virke fornyende og korrigerende. Dette vil utvilsomt skje i den nåværende debatt om afrikansk teologi også.

Det bør også huskes at menigheten alltid har hatt en evne til å kalle teologene tilbake til den bibelske og kristelige erfarings realiteter. I tillegg så foregår den moderne tankeutveksling ikke bare innenfor den afrikanske verden, men både i den internasjonale og økumeniske verden. Denne økumeniske og internasjonale kontakt og tankeutveksling vil på den ene side virke korrigerende og befruktende på afrikansk teologi og kirkeliv. På den annen side er det grunn til å tro at afrikansk teologi og kirkeliv vil virke befruktende på de gamle kirkene i Amerika og Europa. *Ex Afrika semper aliquid novi*, sa de gamle romere. Afrikanerne vil uten tvil bringe med seg engasjement, vitalitet og friskhet i sine synspunkter. Ofte ser de det i Bibelen som vi ikke har sett.

Man kan til slutt fremkaste ennå et spørsmål. I hvilken grad er det nødvendig at enhver av oss enten som individer eller som grupper av kristne i forskjellige kirker, land, eller kontinenter, har vår egen, særpregede teologi? Bør vi ikke igjen spørre om det fins en økumenisk teologi som går på tvers av alle kirkelige båser, alle land, raser og språk? Er tiden inne til igjen å spørre om hva det er som binder oss sammen som kristne? Er det ikke snart ønskelig å arbeide mot en felleskristelig forståelse av hva det vil si å være en kristen i vår tid?

## Noter

1. E. W. Smith. *Knowing the African*. London: Lutterworth Press, 1946, p. 105.
2. E. W. Smith. *The Religion of the Lower Races, as Illustrated by the African Bantu*. New York: The Macmillan Company, 1923, p. 62.
3. E. E. Evans Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: The Clarendon Press, 1965.

4. Per Hassing. Chagga-misjonæren Bruno Gutmann. *Norsk Tidsskrift for misjon*, Årg. 34, Nr. 2, 1980, p. 77–80.
5. Ernst Johanssen. *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1931.
6. *Ibid.*, p. 198–199.
7. *Ibid.*, p. 8–9.
8. Henrik Kraemer. *Religion and the Christian Faith*. Philadelphia: The Westminster Press, 1956, p. 352.
9. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, redaktører. *African Theology en Route*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979, p. 83.
10. Ilse Tødt, redaktør. *Theologie im Konfliktfeld Südafrika: Dialog mit Manas Buthelezi*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1976, p. 19.
11. *African Theology en Route*, p. 91.
12. *Ibid.*, p. 71.
13. *Ibid.*, p. 28.
14. *Ibid.*, p. 109.
15. *Theologie im Konfliktfeld*, p. 65.
16. Manas Buthelezi. The Relevance of Confessio Augustana for our Time. Unpublished manuscript. p. 8.
17. Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth, redaktører. *Biblical Revelation and African Beliefs*. London: Lutterworth Press, 1969, p. 16.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 16.
20. *Ibid.* Se f. eks. side 131 om tanken om synd og ansvar.
21. *African Theology en Route*, p. 62. Se også *African Journal of Theology*, Vol. 8, No. 1, 1979, p. 7–14.
22. *African Theology en Route*, p. 63.
23. *Ibid.*, p. 64–65.
24. *Ibid.*, p. 32.
25. *Theologie im Konfliktfeld*, p. 121.
26. *Ibid.*, p. 123.
27. *Ibid.*, p. 124.
28. *Ibid.*, p. 92.
29. Buthelezi, unpublished manuscript, p. 8.
30. *African Theology en Route*, p. 29, 75, 164.
31. *Ibid.*, p. 165.
32. *Ibid.*, p. 167–168.
33. *Ibid.*, p. 83.
34. *Ibid.*, p. 87.
35. *Ibid.*, p. 91.
36. *Ibid.*, p. 97.
37. John Mbiti. The Encounter of Christian Faith and African Religion. *The Christian Century*, XCVII, No. 27, August 27, 1980, p. 817–820.
38. *African Theology en Route*, p. 107.
39. John Mbiti hevder at analfabetismen varierer fra 15 % til 93 %. *Ibid.*, p. 83.