

# Afrikansk teologi – bare for afrikanere?

AV KJELL G. BERG

## I. Om å dele erfaringer

«Vi, teologene fra den tredje verden, opplever det krenkende og har vanskelig for å forstå at det skulle være mer meningsfullt for dere å føre en dialog på det akademiske plan med heretikere som for lengst er døde, enn å samtale med brødre i levende live.» Det er den kenyanske teologen John S. Mbiti som slik gir uttrykk for det mange teologer fra den tredje verden føler: de blir ikke tatt på alvor av dem som arbeider innenfor en århundrelang vestlig tradisjon. Han skriver i den samme artikkelen: «Teologene våre har dratt på pilgrimsferd til de gamle kirker for å få sin teologiske opplæring, vi hadde intet alternativ. Vi har spist og drukket teologi med dere, vi har drømt teologi med dere. Men hele tiden har det vært fra en kant, det er *deres* teologi vi har levd av. Vi kjenner dere, men kjenner dere oss? (...) Når vi arbeider med troens spørsmål, har dere dannet en viktig del av det underbevisste grunnlaget for vårt arbeid, og vi har det privilegium slik å være knyttet til dere i troens fellesskap i Kristus. Men, når skal det skje at vi får være en del av det som ligger til grunn for deres teologi?» (1). Artikkelen ble skrevet for snart 10 år siden, like fullt kan det samme spørsmålet reises den dag i dag. Når skal det skje at erfaringer som kristne fra den tredje verden har gjort skal bli en del av det grunnlaget som kristen tro og tanke arbeider ut fra her hos oss?

Norge har siden midten av 1800-tallet på en særlig måte vært knyttet til det afrikanske kontinent, Afrika har slik sett vært en del av Norge. Selv om den teologi som er vokst frem i de to siste årtier bare i liten grad er knyttet til læresteder som har bakgrunn i norsk misjonsvirksomhet, er båndene mellom norsk og afrikansk kirkeliv så mange at vi i økende grad skulle lytte til det kristne fra sør vil si oss.

Dersom vi skal søke å få en oversikt over afrikansk teologi, kan

vi følge ulike veier. Sett på bakgrunn av misjonshistorien, ville en gruppering ut fra konfesjonell tilhørighet kunne forsvares. Imidlertid ville en snart finne at det ville resultere i en to-delning, med katolske forskere på den ene side og de øvrige for seg. Tar vi for oss tidsskrifter, konferanserapporter og den debatt som finner sted mellom afrikanske forskere, oppdager vi en teologi som i stor grad beveger seg fritt i forhold til de konfesjonelle grenser. På den annen side vil det neppe være sakssvarende å lete etter skoler eller teologiske retninger innenfor afrikansk teologi, den er ennå for ung og båndene til de europeiske kirker for sterke til at en slik inndeling ville gi oss en naturlig gruppering. Et unntak må vi gjøre når det gjelder den teologiske utviklingen i Sør-Afrika sammenlignet med teologien ellers i Afrika. Den sosiale og politiske situasjonen lengst sør er så forskjellig fra det øvrige Afrika at det har gitt grunn for en teologisk utvikling som har skapt to ulike, relativt uavhengige retninger, Black Theology i Sør-Afrika og African Theology i det øvrige Afrika sør for Sahara. Vi skal derfor i det følgende nøye oss med en gruppering etter geografien, og tar for oss Vest-Afrika, Øst-Afrika og Det sørlige Afrika.

## **II. Vest-Afrika**

Da det katolske teologiske fakultet ved universitetet i Kinshasa, Zaire ble opprettet i 1957 som det første i Afrika, tok man fra første stund opp problemstillinger som peker mot dagens sentrale spørsmål innenfor afrikansk teologi. Den nåværende biskop og rektor ved universitetet, T. Tshibangu, tok som student i 1960 opp spørsmål som knytter til forutsetningene for en teologi for Afrika. En meningsutveksling mellom Tshibangu og hans europeiske lærer A. Vanneste pågikk over flere år, og her opplever vi noe av spenningen innenfor katolsk teologi mellom på den ene side å understreke Kirkens universalitet og på samme tid å legge vekt på de lokale forhold ved utviklingen av Kirkens liv (2). Vanneste innrømmer behovet for 'une certaine africanisation', men for han var det en forutsetning at dette i teologisk sammenheng skjedde innenfor de praktiske disipliner. Tshibangu betonte i motsetning til dette at i forlengelsen av den foreløpige oversettelsen av det kristne trosinnholdet gjennom språk, musikk og andre kulturformer, er det for enhver kultur nødvendig med en dyptgående interpretasjon av troen. For teologien betød det at de avgjørende spørsmål som knytter til utviklingen av en afrikansk teologi hører hjemme innen-

for rammen av dogmatikken. Vincent Mulago, som også underviser i Kinshasa, hadde innvendinger mot å benytte kirkens universalitet som argument mot en teologi som på gjennomgripende måte stilte spørsmål ved forutsetningene for teologisk arbeid: Det finnes ingen universell teologi, vi kan kun tale om en sann eller en ekte teologi. På denne måten blir pluralismen innen teologien ingen trussel mot kirken, men en del av kirkens liv. Kirkens universalisme forutsetter nemlig et mangfold innenfor teologien. (3) Selv om denne debatten foregikk innenfor den katolske kirkes ramme og ut fra denne kirkes særlige forutsetninger, belyser den en spørsmålstilling som er aktuell for alle kirker i Afrika i deres forhold til en europeisk tradisjon og til den økumeniske sammenhengen som de står i.

I de tidligere engelske koloniområdene i Vest-Afrika har naturlig nok teologer med anglikansk, prestbyteriansk og metodistisk bakgrunn utgjort hovedtyngden av den nye teologgenerasjonen. Harry Sawyerr er nestor i denne gruppen. Universitetet i Sierra Leone som Sawyerr har vært kytting til, var tidligere et college under Durham Universitet. Ikke bare i det ytre er han på denne måten en brobygger mellom gammelt og nytt, også hans teologi har vært preget av en lojalitet mot det beste innenfor anglikansk tradisjon kombinert med en nærkontakt med det lokale kirkeliv. Men ellers var det E. Bolaji Idowu som med sin bok fra 1965 «Towards an Indigenous Church» og gjennom sitt arbeid med konferansen «Biblical Revelation and African Beliefs» i Ibadan samme år kom til å gi teologien i Vest-Afrika ny kraft, et arbeid som har fått følger for den teologiske utvikling over hele kontinentet. 'Kirken har brukt et fremmed språk i Afrika og talt til afrikaneren på en måte som bare delvis er blitt forstått. Vi er Gud takk skyldig for at han tross menneskelig feil og uforstand har latt nådens under finne rom i hele Afrika. Ikke desto mindre innser vi at vi på grunnleggende måte trenger å gjennomarbeide både midler og metode for hvordan kirken skal løse sitt oppdrag' (4). Hovedfeilen som var begått av kirkene i Afrika var, i følge Idowu, at man hadde bygget på den uholdbare forutsetningen at Afrika ikke selv skulle ha noe positivt å bringe når det gjaldt det kulturelle eller åndelige grunnlaget for formidlingen av evangeliet. Konferansens tema pekte ut en vei for afrikanske teologer som ville tjene sin kirke: ved å ta tradisjonelle begreper og forestillinger i bruk skulle Bibelens budskap formes på nytt. Man var blitt klar over den nære forbindelsen det er mellom afrikansk kultur og religion. Afrikansk kultur, - begreper,

virkelighetsoppfatning og tankegang, ble løsrevet fra sin opprinnelige sammenheng dersom kirken unnlot å gå inn i en dialog med tradisjonell afrikansk religion. Idowu har selv gitt vesentlige bidrag til at en slik klargjøring skal kunne finne sted gjennom bøkene «Olodumare. God in Youruba Belief» fra 1962, «God in Nigerian Belief» (1963) og «African Traditional Religion» fra 1973.

Det er naturlig også å nevne John Pobee som representant for det teologiske miljøet i Vest-Afrika. Under sitt foredrag ved den lutherske konferansen i Monrovia i 1980 uttalte han bl.a. at «African theology is a reminder that different cultures require different symbols and that failure to recognise this leads to misplaced symbolism and misapplied culture transfer...» (5). På den annen side betoner han som nytestamentler den plassen som eksegese og bibelarbeid må ha innenfor utviklingen av afrikansk kirkeliv (6). Ikke bare i teori, men også gjennom sine arbeider har han lagt vekt på å la disse to sider ved kirkens livsvilkår prege den holdningen han har til utviklingen av en afrikansk teologi.

### **III. Øst-Afrika**

John S. Mbiti står for mange som den fremste representanten for afrikansk teologi. I likhet med Idowu har han omfattende studier av tradisjonell afrikansk religion bak seg. «African Religions and Philosophy» og «Concepts of God in Africa» tilhører standardverkene for den som vil orientere seg om afrikansk tro og tankegang. Hans doktorarbeid fra 1963 som senere ble publisert under tittelen «New Testament Eschatology in an African Background» tar for seg en side ved problemene som vestlig misjon kan stå overfor i møtet med en fremmed kultur. Han foretar i boken en analyse av den forkynnelse og de forestillinger som han selv møtte i sin oppvekst gjennom arbeidet til Africa Inland Mission. Med utgangspunkt i bibelteologisk materiale på den ene side, og sitt kjennskap til Akamba-folkets virkelighetsoppfatning og begrepsforståelse på den andre, viser han hvordan en forkynnelse som ikke er kritisk til egne forutsetninger står i fare for å fremme trosholdninger som på sentrale områder har fjernet seg fra sitt bibelske utgangspunkt. Et eksempel er bruken av bibelsk symbolspråk innenfor AIM's misjonsvirksomhet. Når den fikk en form som la opp til en sammenblanding av symbol og realisme, skjedde det egentlig en omtolkning av det bibelske budskap. Denne forkynnelsen var kombinert med en ensidig individualistisk forståelse av menneskets

identitet og skapte forventninger om et kommende gudsrike som ikke trengte Kristus for å virke forlokkende (7). Mot dette søker Mbiti å påvise at det innenfor han egen stamme fantes en forståelse for menneskets kollektive identitet og en bruk av symbolspråk som ga gode forutsetninger for en bibeltro forkynnelse. Mbiti er blant dem som har stått i fremste rekke i arbeidet med å knytte forbindelsen mellom afrikansk teologi og teologien ellers i verden. Som leder for KV's økumeniske institutt i Bossey fra 1974 til 1981, tok han initiativet til konferanser der teologer fra den tredje verden kunne møtes. Gjennom tallrike tidsskriftartikler i den internasjonale fagpresse har han drøftet og redegjort for problemstillingen som afrikansk teologi står overfor, og som foredragsholder har han deltatt ved flere av de større konferansene om emnet som har vært arrangert i Afrika.

Den lutherske kirke har bygget opp sitt teologiske fakultet ved Makumira i Tanzania. Ikke minst gjennom tidsskriftet *Africa Theological Journal* har man vært med på å prege den teologiske debatten. For øvrig er det verd å merke seg den relativt beskjedne rolle som lutherske teologer har spilt i utviklingen så langt. Bortsett fra Manas Buthelezi i Sør-Afrika er det vel ingen som naturlig hører hjemme i første rekke. En del av årsaken kan ligge i det tallmessige forholdet mellom de ulike konfesjoner, men det er vanskelig å tenke seg at hele forklaringen ligger her. En annen faktor kan være at ingen av kolonimaktene representerte en luthersk tradisjon, og at dette kan ha gitt luthersk misjon et sterkere innslag av selskapsmisjon preget av den fromhetstype og kirkeforståelse som vekkelsene i Europa og USA var bærere av. Innenfor denne retningen har man lagt vekt på andre sider ved kirkens liv enn det som har ført til teologisk nyorientering, en holdning som nok har preget en del av det lutherske miljøet i Afrika frem til i dag.

Mens Kinshasa danner et tyngdepunkt for den katolske kirke i Vest-Afrika er det øst-afrikanske miljøet mindre enhetlig. På den ene side står Charles Nyamiti som arbeider ut fra en mer tradisjonell katolsk linje, men som går langt i å betone den sentrale plass som de lokale kulturelementer må ha innenfor kristen tanke og fromhetsliv i Afrika. På den annen side har det politiske miljøet engasjert en ny generasjon teologer til sosialetisk engasjement, både Nyereres tanzanianske sosialisme og den politiske utviklingen i Mosambik har satt spor etter seg når det gjelder spørsmålstillingen innenfor katolsk teologi.

#### IV. Det sørlige Afrika

Utviklingen av teologien i det sørlige Afrika har fulgt et annet mønster enn i Afrika for øvrig. Den spesielle politiske situasjonen som er skapt gjennom det rasistiske apartheidregimet, kombinert med at Sør-Afrika har et samfunn som i større grad enn Afrika ellers er preget av vestlig innflytelse, har skapt grobunn for en kontekstrelatert teologi preget av frigjøringsteologiens idéer. I likhet med den latinamerikanske frigjøringsteologi, feministteologien og Black Theology i USA, understreker den frigjøringen av undertrykte som en sentral del av evangeliet. Jesu ord i Luk. 4,18f «Herrens Ånd er over meg, for han har salvet meg til å forkynne et gledesbudskap for fattige. Han har sendt meg for å kunngjøre at fanger skal få frihet og blinde få synet igjen, for å sette undertrykte fri og rope ut et nådens år for Herren» er blitt de sør-afrikanske teologers kanon i kanon. I likhet med de øvrige retninger innenfor frigjøringsteologien vil Black Theology i Sør-Afrika understreke at evangeliet ikke bare forkynner et budskap som gjelder åndelige verdier, også dagliglivets nærgående problemer står i sentrum for evangeliets frigjørende kraft. Tre karakteristiske kjennetegn som vi kjenner fra andre retninger av frigjøringsteologi finner vi igjen i den sør-afrikanske utgaven: Black Theology er kontekstuell i den forstand at den er skapt ut fra konkrete livserfaringer innenfor en definert sosial sammenheng. For det andre er den handlingsorientert i den forstand at lærespørsmål av dogmatisk art trer i bakgrunnen for hensynet til rett handling i den konkrete situasjon. Det tredje kjennetegn er at den er et korrektiv – den fremstår som et svar på bevegelser som har avdekket overgrep og som søker en vei ut av undertrykkelsen.

Det forhold at sør-afrikanske teologer arbeider i baner som gjør det naturlig å sammenligne dem med retninger i USA og Europa, har ført til kritikk fra flere hold. Gabriel Setiloane som selv er sør-afrikaner, distanserer seg fra Black Theology fordi han finner at den nytter Vestens filosofi og begrepsapparat i utformingen av sin teologi (8). John Mbiti som tidligere hadde innvendinger på et tilsvarende grunnlag synes etter hvert i større grad å ha akseptert denne retningen som en del av afrikansk teologi (9). Imidlertid advarer han mot den sparsomme bruk av bibelske referanser innenfor frigjøringsteologien: 'Frigjøringsaspektet er blitt et sentralt tema blant afrikanske teologer, særlig i det sørlige Afrika og innenfor All Africa Conference of Churches. Vi må imidlertid påpeke at

selv om det finnes et klart bibelsk grunnlag for spørsmålstillingen, så har frigjøringssteologien i afrikansk sammenheng hittil stått frem med en begrenset henvisning til Skriften. At man i så stor grad har utelatt den bibelske begrunnelsen innenfor afrikansk frigjørings-teologi er en alarmerende forsømmelse som må rettes opp, hvis ikke vil denne retningen innenfor afrikansk teologi miste sin troverdighet' (10).

Denne kritikken er svært generell i sin form og kan vanskelig ramme alle representanter for Black Theology i det sørlige Afrika. Biskop Manas Buthelezi og hans anglikanske kollega fra Lesotho, Desmond Tutu, representerer begge den nære sammenheng vi finner mellom teologi og praktisk kirkeliv i sør. Andre fremstående representanter for frigjøringssteologien er Allan Boesak, Bonganjabo Goba og Sabelo Ntwasa. Betegnelsen 'Black Theology' indikerer en nær sammenheng med den nordamerikanske retning av samme navn, og uten tvil har James Cone betydd mye for utviklingen av sør-afrikansk teologi. Mot slutten av 60-tallet fikk Cones bøker prege diskusjonen ved alle de tre teologiske seminarerne i sør: det katolske i Hammanskraal, det lutherske i Mapumulo og The Federal Th. Seminary i Alice. Imidlertid fikk afrikansk Black Theology tidlig et særpreg som skiller den ut fra den amerikanske retningen og viser berøringspunkter med den øvrige afrikanske teologi. Innenfor det tradisjonelle afrikanske samfunnet har personlig identitet alltid vært fellesskapsbestemt med sterk vekt på den ramme som stammesamfunnet ga for livet. I sin front mot vestlig preget individualisme betoner også representanter for Black Theology det kollektive aspekt ved personbegrepet. Her, som ellers i Afrika blir det lagt vekt på parallellen mellom den forståelsen for menneskelig identitet som afrikanske stammesamfunn representerer og det korporative personbegrep som vi finner innenfor Det gamle testamente (11). I likhet med teologer fra det øvrige Afrika ser vi at representanter for Black Theology understreker en helhetsforståelse av tilværelsen. På samme tid som de avviser en individualistisk kristendomsforståelse, tar de front mot dem som vil isolere det religiøse fra det profane eller holde åndelige og materielle verdier atskilt. Individualisme og spiritualisme har gitt det hvite mindretallet i sør et alibi i undertrykkingen av den svarte befolkningen, hevdes det. I tilknytning til Luk. 4,18 skriver Alan Boesak: 'Spiritualiseringen omskaper Jesus og det han sto for etter et Vestens mønster. Han blir degradert til å bli en tjener for den rene selvdyrking hvor han

identifiseres med undertrykkeren. I stedet for å være den undertryktes fremtidshåp blir evangeliet på denne måten et redskap for uretten' (12).

### **V. Afrikanske teologer som samtalepartnere**

Afrikanske teologer har satt seg en oppgave av meget omfattende karakter. Når de stiller seg kritisk til den kulturtradisjonen som teologi og kirkeliv har levd innenfor frem til i dag samtidig som de åpner for den religiøse og kulturelle arv som deres forfedre representerte, har de valgt en referanseramme for sitt arbeid som på sentrale områder endrer forussetningene for det teologiske arbeidet. Dersom teologene i dagens Afrika ikke skal slite over de bånd som knytter dem til kirkene ellers i verden og til kirkens historie frem til i dag, er det viktig at alle samtalepartnere tar hverandres forutsetninger på alvor. Mbiti benyttet et bilde under sitt foredrag i Monrovia i 1980 som stiller spørsmålet i relieff: 'Afrikas kirke vet bedre enn noen hva det vil si å være en misjonskirke, kontrollert og bundet av fremmede strukturer, teologisk opplæring og tradisjoner. Barnet er født, men fremdeles får det næring gjennom navlestrengen. Før strengen blir kuttet kan det umulig bli et naturlig forhold mellom mor og barn, barnet vil ikke som et selvstendig individ kunne finne frem til sin egen identitet. Forsåvidt skulle det også for moren være unaturlig å oppføre seg som om graviditeten var en Guds gave som skulle vare uendelig' (13).

Bildet bærer i seg flere sider ved den utviklingen som Europas og Afrikas kirker må gjennomleve. Med den sterke innflytelsen som europeiske kirker fortsatt utøver i Afrika, stiller situasjonen store krav til oss når vi skal bevege oss mot et forhold preget av gjensidighet. Ennå vil vi møte en teologi som mangler logisk sluttethet og konsekvens, og det vil være nærliggende å forme en kritikk som er skapt ut fra våre premisser. Like vanskelig kan det bli å oppøve evnen til å høre etter, og lære av de erfaringer som kristne i Afrika har gjort. Men først og sist forteller bildet om en ung kirke som er av samme ætt som vi, om en slektsammenheng som Gud har kalt oss å si ja til.

#### **NOTER**

1. John S. Mbiti: *Theological Impotence and the Universality of the Church*. Lutheran World XXI/3 1974.



2. Debatten er gjengitt i skriftet T. Tshibangu: Le propos d'une théologie africaine, Kinshasa 1974.
3. V. Mulago: Le problème d'une théologie africaine revu à la lumière de Vat. II. Revu de Clergé Africain XXIV No 3/4 1969.
4. J. Dickson and P. Ellingsworth (eds.): Biblical Revelation and African Beliefs, London 1969 s. 9.
5. John Pobee: African Theology and Proclamation of the Gospel in Africa today. i Rapport fra AALC Monrovia 1980, LVF Geneve 1980 s. 166.
6. Ibid. s. 169.
7. Mbiti: NT Eschatology in an African Background. London 1971 s. 85.
8. Gabriel Setiloane: Theological Trends in Africa. Missionalia VIII/2 1980 s. 48.
9. Mbiti: Afrikanische Theologie: Hintergründe, Schwerpunkte, Folgen. i F. Castillo (ed.): Herausforderung. Die dritte Welt und die Christen Europas. Regensburg 1980 s. 48.
10. Mbiti: The Biblical Basis in Present Trends of African theology. Africa Theological Journal VII/1 1978 s. 81.
11. Jfr. Bongajabo Goba: Corporate Personality: Ancient Israel and Africa. i Basil Moore (ed.): Black Theology. The South African Voice. London 1973.
12. Allan Boesak: Farewell to Innocence. New York 1977 s. 23.
13. Mbiti: Mission Outreach in African Theology. Rapport Morrovia 1980 s. 192.