

# Har afrikanske kyrkjer ein politisk funksjon?

«Kalvar er fødde med øyrer. Sidan får dei horn»

AV KJETIL AANO

## I.

«Kalvar er fødde med øyrer. Sidan får dei horn,» lyder eit afrikansk ordtak.<sup>1</sup> Det er ganske illustrerande på kyrkjene sitt forhold til statsmakt mange stader i Afrika. Legg ein så til barnesangen om den sovande bjørnen som ikkje er farleg, bare du går varleg, har ein også eit bilete av statsmakta sitt forhold til kyrkjene.

Gjennom biskop Tutus fredspris fekk store deler av det norske folket eit møte med afrikansk kyrkjerøyndom. Biskop Tutu har også sidan vore i nyhetene fleire gonger. Det biletet han teiknar av spørsmålet som blir stilt i overskrifta, synest ganske eintydig: det er klart at afrikanske kyrkjer er politisk engasjerte, det er klart dei tar standpunkt og uttaler seg med profetisk kraft om uretten omkring dei!

Men fullt så eintydig er det nok ikkje. Heilt sidan tida før frigjer- ringa på 1960-talet har det gjort seg gjeldande to motsette tendensar i afrikanske kyrkjer, og desse tendensane er tydelege også i dag. Men kanskje er det av ulike politiske, teologiske, kyrkjelege og øko- nomiske årsaker, i ferd med å skje ein slags konvergens eller ei for- siktig tilnærming mellom dei ulike gruppene av kyrkjesamfunn.

I dei fleste landa med store kyrkjer, spelte desse ei meir eller mindre sentral rolle under frigjeringskampen mot kolonimakta.<sup>2</sup> Etter frigjeringa var kyrkjene på sett og vis i større grad ein del av «the Establishment», og i mange land var det i denne perioden eit nært samarbeid mellom kyrkje og styresmakter, ikkje bare moralsk og prinsipielt. Mange fungerte til ein viss grad som støttespelarar for det herskande politiske partiet.<sup>3</sup> Utover i 1970-åra er situasjo- nen blitt vanskelegare i mange land. Parallelt med økonomiske pro- blem og politiske vanskar, har mange lands styresmakter fått eit aukande autoritært preg. I ein del tilfelle har dei jamvel fått eit visst sakralt drag over si sjølvforståing.<sup>4</sup> Følgeleg blir dei lite tolerante overfor opposisjon av noe slag. Kyrkja blir gjerne ståande att som

einaste alternative organsasjon og struktur som finst i samfunnet. Forholdet kyrkje-stat er blitt udelt mykje meir komplisert for dei store kyrkjene sitt vedkommande i løpet av det siste tiåret, både i tydinga uoversikteleg og i tydinga eit hårfint balanseforhold. Dette er den eine linja, den politisk/sosialetisk engasjerte linja – i stor grad representert ved dei største tidligare misjonskyrkjene (romersk-katolske, anglikanske, lutherske og reformerte kyrkjesamfunn og nokre til). Linja er: ei aktiv interesse av eit ope forhold til topps i den politiske styringsstrukturen, ønske om å gjera seg gjeldande på ulik vis. – Denne linja kan brukast både til einsidig og eintydig støtte til makthavarar (Sør-Afrika,<sup>5</sup> NGK, Rwanda/Burundi RC;<sup>6</sup> Biafra<sup>7</sup>) gjerne på rase- eller stammemessig grunnlag, eller på politisk ideologisk grunnlag (Tanzania, Ujamaa,<sup>8</sup> Zambia,<sup>9</sup> delvis Nigeria). Det kan også slå ut i ei bevisst kritisk holdning til styresmakters klare overgrep (Kenya,<sup>10</sup> Etiopia,<sup>11</sup> Zaire,<sup>12</sup> Uganda<sup>13</sup>).

Den andre linja kan ein kalla den spiritualiserande. Der er kyrkjene i større grad tilfreds med å leva sitt eige stille liv, gjerne med ei a-politisk røyndomsforståing, eller utfrå ei gjennomtenkt teologisk motivert avstandstaking til maktstrukturar og styresmakter i det heile. Det første er i stor grad tilfelle for mange såkalla uavhengige kyrkjer. Kanskje særleg har dei i vest-Afrika og i Sør-Afrika vore prega av ein slik tilbaketrekking til ei åndelig sfære der dei lever sitt liv.<sup>14</sup> – Det andre har vore tilfelle særleg for ein del kyrkjesamfunn som enten er tilknytta eller har historisk samanheng med Jehovas Vitner. Desse kyrkjesamfunna er ganske store i fleire land i sentral-Afrika (Malawi og Zambia), og dei er i stor grad blitt utsett for hard medfart av styremaktene i desse landa nettopp på grunn av deira ønske om å vere ikkje-politiske i samfunn som har krevd politisk einsretting (partikort) av alle borgarane i samfunnet.<sup>15</sup>

Til denne linja er det kanskje rett også å rekna ein heil del mindre kyrkjesamfunn som aldri er blitt så store at dei på noen som helst måte kan ha gjort seg noe håp om å gjera seg politisk gjeldande, også fordi dei gjerne har sitt historiske opphav gjennom og er åndelig knytta til rørsler der ein har skilt sterkt mellom åndeleg sfære som den eigentlege, og det verdslege som noe relativt ueigentleg.

Men det er viktig å ikkje overforenkla. Det er fleire «uavhengige kyrkjer» som alltid har hatt god kontakt med lokale makthavarar, og som har visst å gjera seg gjeldande på fleire måtar, kanskje i første omgang har visst å kjempa for sine eigne tilhengarar sine interesser, men ikkje bare det. Det kan vera aktuelt å nemna African Metho-

dist Episcopal Church i Zambia, som i periodar har hatt Kaunda som medlem. Tilsvarende kontakter med leiande politiske grupper har også ei uavhengig kyrkje i Kenya, og i Nigeria har fleire slike kyrkjer etter kvart blitt uhyre innflytelsesrike.<sup>16</sup> – I ei særstilling på fleire måtar står Kimbanguist-kyrkja i Zaire.<sup>17</sup>

## II

### *Bjørnen vaknar!*

1960-åra var misjonskyrkjene sin glansperiode. I løpet av 1970-åra skjedde det som vart kalla Afrikas andre frigjerings,<sup>18</sup> med aukande politisk radikalisering, bevissthet om at det sørlege Afrika ikkje var fritt, aukande marxistisk påverknad, og fokusering på den afrikanske elitens undertrykking av massane. For det andre fann det stad ei markant auke av Islams innflytelse, og sterk numerisk framgang for Islam.<sup>19</sup> Denne perioden var ei usikker tid for mange kyrkjer. Dei famla etter kvar dei skulle leggja sin primære lojalitet. Samstundes endra statens profil seg i mer autoritær retning.

Einsretting og delvis sakralisering av maktstrukturane førte ofte til sterke innskrenkingar av kyrkjene sin fridom.<sup>20</sup> 1970-åra var følgeleg ein periode med til dels skarpe konflikhtar mellom kyrkjer og stat i fleire land. Mest i augefallande var striden i Zaire. Statsmakta i Afrikas største og kanskje mest uoversiktelege land kom i eit sterkt motsetningsforhold til Afrikas største kyrkje, den romersk-katolske kyrkja i Zaire. President Mobutu ville gjennomføra ei konsekvent einsretting. Han kalla det *authentisitet* – han ville tilbake til røtene. Utanlandske fornamn blei forbodne, skolar nasjonaliserte, aviser stansa og alt ungdomsarbeid sentralisert i statens ungdomsorganisasjon. Konflikten var ganske langvarig. Men det er vel rett å seia at i den grad noen vann, var det kyrkja. I 1975 tilbaud Mobutu kyrkja å overta skolane att,<sup>21</sup> og dermed var det meste som før. Liknande konflikter har funne stad i ei rekke andre land som Togo, Benin, Chad.<sup>21b</sup>

## III

### *Nåtida: to konvergensar?*

Er det råd å skilja noen tenkelege utviklingslinjer i dag og i tida framover? Det er i alle fall dristig, for situasjonen er uoversikteleg. Eg skal likevel peika på to tendensar som kan visa seg å bli viktige.



a) *Ulike kyrkjetradisjonar nærmar seg kvarandre*

Stats- og styresmaktene har i mange land opplevd ei tiltakande krise. Ofte er hovudårsaka av økonomisk natur. Det har ramma kyrkjene. Det er blitt slått ned på mange slags kyrkjer, foretatt omstruktureringar, samordningar i superstrukturar o.l. Det er blitt foretatt direkte overgrep, fengslingar og drap. Det er blitt gjort forsøk på å utslette heile kyrkjesamfunn ved å forby dei (Malawi, Ekvatorial Guinea, Zambia).

Kyrkjene har på si side opplevd vekst og viktige strukturelle endringar. Kyrkjelege prosjekt på ulike felt har i mange høve fungert betre enn tilsvarande statlege.<sup>22</sup> Og kyrkjene har gjennom sine internasjonale kontaktnett (KV, LVF, Den Romersk Katolske kyrkja, Den reformerte verdensallianse; ein Orthodox union, Den Anglikanske kyrkja, Metodist-rørsla, for å nemna dei største) makta å oppretthalda den strukturen og det organisasjonsapparatet dei har hatt, samstundes som mykje av det som før var prestisjegivande for dei (radiostasjoner, aviser og særleg *skolevesen* og delvis helsestell) er tatt frå dei.<sup>23</sup> – Alt i alt har deira identitet som *kyrkjer* med ei anna grunnleggande basis og lojalitet enn stat og nasjon og rase/stamme, blitt styrkt. Eg trur med andre ord det er rett å seia at kyrkjene har opplevd ei styrking av sin *kyrkjelege identitet*, og at dei har vakse i sjølvmedvit og offervilje i forhold til ein stat med ofte sterke autoritære trekk.<sup>24</sup>

Samstundes har det skjedd ei interessant tilnærming mellom dei to gruppene kyrkjer som før var så godt som heilt atskilt strukturelt og elles: dei såkalla *misjonskyrkjene* p.d.e.s. og dei såkalla *uavhengige kyrkjene* på den andre. Gjennom forskning er det påvist at mange av dei uavhengige også er oppstått som resultat av misjon (Sundkler).<sup>25</sup> Dernst er det slik at i dag er alle afrikanske kyrkjer i varierende grad uavhengige.<sup>26</sup> Og for det tredje er det skjedd ei strukturell tilnærming: mange «uavhengige» kyrkjer har lagt vinn på å bli meir straumlinjeforma i struktur, lagt større vekt på utdanning av prestar osv. (Kimbaguishtkyrkja) og dei er i stigande tal blitt med i felleskyrkjelege organisasjonar (National Church Council), kyrkjeorganisasjonar.<sup>27</sup> Samstundes er misjonskyrkjene blitt rotete afrikanske, og har gjennom bevisst handling lagt vekt på ei slik afrikanisering.<sup>28</sup> Dette er den eine konvergens som Afrika opplever for tida. Den har utan tvil betydd mykje for kyrkjene sin generelle stilling i verdensdelen, og kan bety meir i tida som kjem.



b) *Ulike kyrkjetradisjonar nærmar seg kvarandre i spørsmål for tilhøvet kyrkje – stat*

Eg antyda i byrjinga at det var i ferd med å skje ei tilnærming mellom dei to ulike linjene som har gjort seg gjeldande i tilhøvet mellom kyrkje og statsmakt. Innafor den eine linja er det to motsette løysingsmodellar: ei som inneber eit nært samarbeid med og støtte til styresmaktene, og ei prega av kritisk distanse («profetisk kritikk») – i mangel av betre uttrykk). Her er den første gruppa blitt grundig skuffa av den politiske utviklinga. Resultata er ikkje som vona. Ein er til ein viss grad blitt ein gissel, og bare dei mest hardnakka av dei ideologisk skolerte av kyrkjas politisk/teologiske elite held fast på ei eintydning positiv tolking av dei respektive variantane av den afrikanske revolusjonen. Også frå Tanzania, der kyrkjas lovprising av den offisielle ideologien, ujamaa, knapt kjende grenser, er det komne fleire teikn på at det neppe er så enkelt lenger.<sup>29</sup> Ei tilsvarande utvikling har funne stad på Madagaskar. Ei lettvent lovprising av revolusjonen og dens følger finn etter kvart mindre plass i kyrkjene.<sup>30</sup> Kyrkjene har likevel valt ei heller varsam linje. Det er ikkje ofte dei går ut med klar kritikk av hendingar eller utolelege forhold. Men tilhøvet kyrkje – stat er ikkje lenger prega av eit eintydig allianseforhold i Afrika. Ein del kyrkjesamfunn har tradisjonar for moralsk mot når det gjeld å påtala urett. Glimrande døme er kyrkjerådet i Kenya, særleg representert ved enkeltpersonar i den anglikanske kyrkja. Dette har vore den einaste røysta som har våga å påtala overgrep når dei har funne stad.<sup>31</sup> Det same kan seiast om Mekane Yesus-kyrkja i Etiopia. Også ei rekke katolske kyrkjer har vore sterke på dette punktet (Rwanda, Madagaskar,<sup>32</sup> Zaire, Kongo, Kamerun). I fleire tilfelle har det skjedd med livet som innsats for dei modige. Kardinalen i Kongo blei drepen. Den anglikanske erkebiskopen i Uganda blei drepen. Generalsekretæren i Mekane Yesus kyrkja blei arrestert og sidan har ingen sett han. Lista kan forlengast. For dei fleste av desse sitt vedkomande er det skjedd utan at den internasjonale opinionen er blitt mobilisert. Det finn stad ein liten protest. Så den store stilla. Under slike vilkår er det vanskeleg å vera profetisk røyst.

– Kyrkjene har derfor i noen grad nedtont sine protester. Men dei er ikkje tause. Og i mange tilfelle når dei kanskje like langt slik.

– Dei som opphaveleg representerte den andre linja, er i noen grad nærma seg same haldninga. Dei er blitt påtvungne eit forhold til styresmaktene dei ikkje hadde bedt om å få. Enten har styresmakte-

ne forbudt rørslene, eller pålagt dei å gå inn i store, vide kyrkjeorganisasjonar som har kontakt med styresmaktene på sentralt hald. Alt dette medfører ei strukturendring der kyrkjene ikkje kan unnsleppa eit forhold til staten.

– Ei rekke av desse kyrkjene har hatt eit anna forhold til staten i tillegg til eit ikkje-forhold. Dei har enten vore eigne total-samfunn sjølve (mange «uavhengige» kyrkjer). Eller dei har på ein eller annan måte sett seg sjølv som eit slags åndeleg alternativ, eller ein reid-skap for ei åndeleg oppvakning eller gjenfødning av statens korruperte strukturar (t.d. vekkingsrørsla på Madagaskar). Slik har desse rørs-lene/kyrkjene ikkje vore a-politiske i sin konsekvens. – Når dei nå blir trekt inn i eit organisert forhold til styresmakter, vil det truleg i ein del tilfelle slå ut nettopp i ein tendens i retning av det eg har skis-sert: eit underleggande kritisk forhold til statens maktutøving.

#### IV.

##### *Kyrkje – samfunn er ikkje identisk med kyrkje – stat*

Det er altså tydeleg at det i forholdet kyrkje–stat i Afrika gjer seg gjeldande ei lang rekke ulike relasjonar og relasjonsmåtar. Men dette seier likevel ikkje heile sanninga om relasjonen kyrkje–samfunn i afrikansk kontekst. Eg vil påstå at dei ulike relasjonane som kyrkja har valt i høve til staten som institusjon, ikkje først og fremst seier noe om deira forhold til statsstyret, praktisk og prinsippielt. Aller først avslører det derimot på kva plan kyrkja relaterer til *samfunnet*. Overalt i verda er «samfunnet» ein storleik som ein møter på mange plan:

- På lokalplanet i form av bygde- eller bymiljø (nærmiljø) med dets skrivne og uskrivne lover;
- Kommunalt plan (skolar, institusjonar, butikkar osv.) lokaladmi-nistrasjon av ulik type osv.;
- fylkes- og statsplan, med det statlege, ofte noe upersonlege admi-nistrative apparatet.

Det vil alltid eksitera visse typar relasjonar mellom kyrkje og desse ulike samfunnsnivåa, sjølvst og så i Afrika, der visse forhold gjer at dei lokale tildels blir ganske framherskande. 1) Slektskaps- og stammeband er som regel sterke. Noe av det mest påfallande med urbanisering i Afrika er at desse banda ofte blir bevart, og ein får grupperingar i storbyane med tradisjonelle lojalitetsband og knytta til lokalitets- og stammetilknytning. Kyrkjene er også ofte knytta til *stamme*. Stammetilhørighet kan ofte bety kyrkjemedlemskap –



f.eks. kan ein chagga frå Tanzania helst vera lutheranar, medan ein merina frå Madagaskar gjerne er reformert.<sup>33</sup> Dette gjeld i endå sterkare grad for ei rekke uavhengige kyrkjer der stamme og kyrkje-medlemsskap heng nært saman.<sup>34</sup>

Andre kyrkjelege grupperingar bryt bevisst med stammestrukturen ved å bygga kyrkja eller rørsle som *ein eigen stamme*. Det er det som skjer f.eks. når Zionistkyrkjene i Sør-Afrika samlast utanfor Durban på sitt heilage Moria-fjell. Det er misforstått å seia at dei er a-politiske. Dei er tvert imot organisert som ein stammestorleik på eit anna politisk nivå utfrå ei heilskapsforståing der kyrkja deira blir eit nytt folk, ein ny nasjon. Dei er eit eige total-samfunn. Derfor blir samfunnsengasjement totalt uinteressant for dei som anna enn eit stillas dei beveger seg innafør, og dei lar seg bruka av Bothas politiske propaganda.

Ideologisk er det eit visst slektskap mellom desse og Jehovas Vitner i Sentral Afrika. Men der blir, av same grunn, desse gruppene statens verste motstandar. Dei vil ikkje ha noe med statsstrukturen å gjera. Det kan styresmaktene ikkje tola. Det blit sett på som konspiratorisk i seg sjølv.

I biskop Josiah Kibiras avhandling om Den austafrikanske vekkinga (East African Revival), *Church, Clan and the World*, er dette eit av hans viktige poeng: vekkinga representerer det nye samfunnet, og det blir forstått som ny klan. Han kallar det «The new Clan, that of Christ», Kristi nye klan.<sup>35</sup>

Desse gruppene ser altså på seg sjølv mest som alternativ til statsmakt og politiske autoritetslinjer. Samstundes kan dei ha ein sterk politisk funksjon i ulike retningar, fordi dei gjerne ser seg sjølve som representantar for eit moralsk og samfunnsmessig alternativ, eller i det minste eit alternativt ideal. Derfor kan dei i kraft av sin eksistens enten verka trugande på statsinstitusjonen, eller alliera seg med krefter innafør den, som dei meiner i ein viss mon står for same verdiar som dei sjølve.<sup>36</sup>

Alliansen kyrkja – samfunn er ofte knytta til ein stammestruktur, eller til ein kyrkjestruktur som bevisst søker å inkorporera visse element frå denne strukturen i si sjølvforståing. Det gjeld også store kyrkjesamfunn som den katolske, lutherske eller anglikanske kyrkja. Grensene mellom dei ulike kyrkjesamfunna er ofte geografiske, og går dermed ofte langs stammegrenser. Men samstundes står det fast at kyrkjene ofte representerer det sterkaste brotet med stammelojalitet som overordna norm, og har innebygd i seg eit ver-



dimønster som hindrar at identitet ein-sidedig blir knytta til stamme-fellesskap.

Slik står mange av kyrkjesamfunna midt i eit spenningsfelt som utan tvil vil ha avgjerande innverknad på framtida i mange afrikanske land og samfunn.

## V.

### *Teologiske moment*

Det er for tida veksande litteratur om og interessa for «afrikansk teologi». I det begrepet ligg ein tanke om at afrikansk kulturell, religiøs, økonomisk sosial og politisk røyndom synest skapa ein teologi med ein særeigen profil. Spørsmålet her er om dette også vil spela inn på tilhøvet mellom kyrkja og samfunnet. – Nå er teologien i Afrika prega av ulike skoleretningar, og det er stor skilnad også innafor dei ulike retningane. Likevel kan ein kanskje, om ein vél å forenkla, seia at det finst visse linjer som konvergerer i mykje teologisk tenking og tradisjon.

I denne samanhengen skal eg nemna to grunnelement som trass i at dei er framheva i tide og utide, avslører noe av afrikansk kristendomsforståing.

1) I afrikansk teologisk tenking synest det vera innebygd ein bremse mot spiritualisering. Mennesket blir sett på som ein grunnleggande einskap. Eit filosofisk skilje mellom åndsdel og lekamsdel er vanskeleg å grunnegi.<sup>37</sup> Dette gir afrikansk kyrkjeliv og teologi ein særeigen profil. Det slår ut i ein innebygd evne til å trekka menneskelivet i sin totalitet inn i eit religiøst perspektiv. Sjukdom, lidning, helse, svolt, medgang og lykke blir religiøse spørsmål. Mekane Yesus kyrkja sitt brev til LVF av 1972 var eit klart uttrykk for denne einskaps- og heilskapstenkinga.<sup>38</sup> Samstundes åpnar dette for ein teologisk konsepsjon der helse og frelse blir identifisert, der Guds handlingar i historia lar seg avlesa like tydeleg som hans frelsesverk i skriftera. Dermed er ein utan vern mot ei slags historie-positivistisk revolusjonsgudstru – i alle fall til revolusjonen kjem. Deler av afrikansk teologi kan klagast for å ha falle i denne grøfta.<sup>39</sup>

Det andre momentet eg vil nemna, er det kollektive medvitet, den sterke familie, slekts- og samfunnskjenla som er med og pregar teologisk tenking i afrikansk kontekst, til skilnad frå ein vestleg tendens til individualisme. Religiøs tilknytning medfører derfor i afrikansk kontekst tilknytning til det samfunnet den religiøse gruppa representerer. Spørsmålet er då: tilknytning til kva for eit samfunn?

La meg eksemplifisera: Zionistkyrkja i Sør Afrika har sin lojalitet knytta til sitt fellesskap, og det har sitt årlege stormøte på Morija-fjellet i Transvaal. Storsamfunnet fell utanfor. Det blir irrelevant. Derfor kan Botha bruka dei. Eit anna døme: I Burundi er mest heile folket medlemmer i den katolske kyrkja. Ved stammestridar på 1970-talet avslørte kyrkja kva som på den tida var det primære samfunnsmessige lojalitetsbandet. Det var stammen. Og resultatet var at kyrkja ved leiinga ikkje makta å seia eit kritisk ord om det folkemordet hutuane blei utsette for.<sup>40</sup> Dette må seiast å vera det einaste verkelege folkemordet i Afrika i moderne tid. – Ofte syner likevel kyrkjene seg som dei einaste strukturane som kan makta å stilla seg utanfor dei tradisjonelle samfunnsmessige og politiske strukturane. Det som skjedde i nabolandet til Burundi, Rwanda, der eit folkemord under emning den andre vegen (mot tutsiane) aldri kom så langt, er eit døme på det. Det gjeld trass i at i svært mange tilfelle fell kyrkjemedlemsskap og medlemsskap i samfunnslag, slekt eller stamme, saman. Det gjeld i dei fleste afrikanske land.

Ein skal likevel ikkje overdriva verknaden av desse særtrekka ved afrikansk teologi og kyrkjetradisjon. Historisk forskning har mellom anna klart påvist at religiøst mangfald, og medlemsskap i religiøse rørsler etter personleg overtyding var kjende fenomen lenge før kristen misjon trengde inn i det afrikanske kontinentet.<sup>41</sup>

## VI.

### *Bjørnen har vakna, men har kalven fått horn?*

Vi starta med å sitera eit afrikansk ordtak. Kan ein seia noe eintydig om afrikanske kyrkjers politiske funksjon? Eg trur svaret må bli eit klart nei. Det lar seg ikkje gjera. Til det er situasjonen altfor uoversikteleg og mangfaldig. Likevel vil eg hevda at det er skjedd ei tilnærming mellom dei ulike kyrkjetradisjonane sin måte å handtera tilhøvet til styresmakter på. Det kan synast som det er den ytre situasjonen som er den viktigste årsaka til det. Den politiske utviklinga har gjort styresmaktene til upålitelege partnerar på godt og vondt.

For meg avslører dette materialet om kyrkjers forhold til samfunn og statsmakt at det ikkje er tilstrekkeleg at kyrkjene har kontakt med grasot og overbygging, heller ikkje at dei synest har eit relativt utproblematiske og direkte forhold til det bibelske materialet forstått som åpenbaring, sjølv om det i seg sjølv er av uvurderleg verdi. Det trengst i tillegg visse reflekterte teologiske retningslinjer

for forholdet mellom kyrkje og Guds rike på den eine sida og samfunns og statsmakt på den andre. Med dette meiner eg ikkje utan vidare at det skal krevjast ei fullt utvikla luthersk toregimentslære frå kyrkjene si side. Men heller at ein i større grad lar det bibelske materialet som finst om dette spørsmålet få spela ei teologisk retningsgivande rolle,<sup>42</sup> la det få fungera som stabbesteinar langs vegen. Det trengst. For i ein så komplisert og uoversiktleg situasjon som den ein møter i mange afrikanske samfunn, ligg stupet ofte snublande nær.

#### NOTER

1. Ordtaket er tatt frå ein artikkel av John Mbiti om forkynning i Afrikansk kontekst. «*Calves are born with ears. Later they grow horns,*» i *Afrika Theological Journal*, 1979 s. 15ff.
2. Hastings, A: *A History of African Christianity 1950-1975*, s. 22-34. Cambridge 1979.
3. Sjå f.eks. oversiktskapitlet om forholdet kyrkje stat i perioden 1959-66 i Hastings, op.cit. s. 131-58. Trass i mange konfliktområde, var epoken rolegare og meir stabil enn dei etterfølgande.
4. Hastings, op.cit. s. 218 og s. 259.
5. Hastings, op.cit. s. 205-209.
6. Linden, I.: «The Roman Catholic Church in social crisis: The case of Rwanda» i Fasholé-Luke, Gray, Hastings, Tasie (eds): *Christianity in Independent Africa*, London 1978 (s. 242-254).
7. Walls, A. F.: «Religion and the press in 'The Enclave' in the Nigerian Civil war» i samme verk s. 207-15.
8. Magesa, L: «Towards a theology of liberation for Tanzania» op.cit. s. 503-515.
9. Cook, D. J: «Church and State in Zambia: the case of the African Methodist Episcopal Church», op.cit. s. 285-303.
10. Lonsdale, J., Booth-Clibborn, S., Hake, A.: «The emerging pattern of Church and State co-operation in Kenya», op.cit. s. 267-284.
11. «Vittnesbørd och tjänst - Etiopiens Evangeliska Kyrka Mekane Yesus 1974-1984. Gemensam publikation från Evangeliske Fosterlands-Stiftelsen, Lutherhjälpen och Svenska Kyrkans Mission! Stensil (1984).
12. Mushete, Ngindu: «Authenticity and Christianity in Zaire», Fasholé-Luke m.fl. (ed): op.cit. s. 228-41.
13. Hastings, op.cit. s. 263 og 266.
14. I eit intervju i *Africa-Bulletinen*, 67 no. 6, s. 8-9 er Bengt Sundkler ganske eintydig om mange av desse kyrkjesamfunna si politiske rolle. Dermed åpnar dei seg og lar seg lett utnytta i eit godt planlagt politisk spel frå styresmaktene si side, jfr. oppslag i *Vårt Land* den 9.4.1985: «Pieter W.Botha i tale på kirkesamling for svarte: Svarte og hvite må stå sammen mot mørkets krefter og terrorens budbringere».



15. Cross, S.; «Jehovas Witnesses in East and Central Africa i Fasholé-Luke m.fl. (ed): op.cit. s. 304–15.
16. Noen, slik som t.d. Aladura-Kyrkjene, er også blitt nærmast eit yrkeslaug for folk med særleg utdanning, og samlar t.d. svært mange juristar. Mange på høgt politisk nivå soknar til Celestial Church of Christ. Bechen, A. J.: Die himmlische Kirche Kristi, Zeitschittar Mission 1982.
17. Dette dreier seg om ein union av kyrkjer, som alle gjer krav på å kunna førast tilbake til Simon Kimbangu, og det kan derfor vera rett å sjå dei i samanheng. Dei er medlem av KV, og legg vinn på Kyrkjeleg respektabilitet. Kyrkja har innflytelse også i kraft av sin storleik, men har gode kontaktar til statsapparatet, eller deler av det i Zaire. Hastings, op.cit. s. 175–84 og 251ff. Sjå Pedersen, Odd Kvaal: Afrikansk Martyrium, Om profeten Simon Kimbangu i NTOM. 1970, nr. 3.
18. Op.cit. s. 218f. Jfr. Jeffries: «Political Radicalism in Africa. The Second Independence» i *African Affairs* 1977 s. 308.
19. Clarke, P.: West Africa and Islam, London 1982.
20. Jarle Simensen omtaler dette i Afrikas Historie. Nye Perspektiver, Oslo 1984 s. 377. Hastings, op.cit. s. 187.
21. Mushete, N.: «Authenticity and Christianity in Zaire», i Fashole-Luke m.fl., (eds) op.cit. s. 228–41.
- 21b Hastings, op.cit. s. 218.
22. I Le Monde gjekk det i 1981 ein artikkelserie frå Madagaskar der dette var noe av poenget.
23. Feks. blei Radio Evangeliets Røst nasjonalisert i 1977 (Etiopiadokumentet: Vittnesbørd och Tjänst, Geneve/Uppsala 1984). I Tanzania blei skolevesenet nasjonalisert i 1971, noe som opplevdest som kritisk av kyrkja, men særleg misjonsorganisasjonar. Jfr. Misjonstidende 1971, nr. 11, 17/4- 1971, s. 6–7: Rapport fra generalsekretærens Afrikareise.
24. «On the interrelation between the proclamation of the Gospel and human development» frå Mekane Yesus kyrkja i Etiopia er eit godt døme på dette. Dokumentet som er frå 1972, vekte ganske stor debatt.
25. I *Zulu Zion and some Swazi Zionists*, London 1976, er dette noe av hovudpoenget. Men også i *Bara Bukoba*, Stockholm 1974, påviser Sundkler historiske linjer bakover når det gjeld East African Revival.
26. Dei alle fleste kyrkjer har i dag lokalt sjølvstyre, i alle fall formelt, utansett kva relasjon dei elles måtte stå i til misjonsorganisasjon eller moderkyrkje.
27. Shank, David: Mission Relations with the Independent Churches in Africa» i *Missiology* Vol. XIII no. 1, jan. 1985.
28. Om afrikanisering av liturgi, struktur og teologi er litteraturen bortimot endelaus. Her skal eg bare nemna noen få artiklar og bøker som er representative: Idowu, E. B.: *Towards an Indigeneous Church*, London 1965, er ei klassisk bok der problemstillingar blir tatt opp og drøfta. Mbiti, John, har skrive ei rekke bøker og artiklar til temaet. Eg nemnar her: «Theological Impotence and the Universality of the Church» i *Mission Trends* no. 3 New York 1976, s. 6–18. og den artikkelen som tittelen til denne artikkelen er tatt frå: «Calves are born with Ears. Their Horns grow later» ATJ 1979. Dickson, Kwesi: *Theology in Africa* er ei av dei siste framstillingana til temaet. Ein noe annan innfallsvinkel til spørsmålet har Rabemanantsoa Noel i artikke-

- len: *Ny fanagasiana ny fingonana* (Gassifisering av kyrkja), stensil (truleg 1979). Den nye Afrika-sekretæren i LVF hevdar at viktigare enn stadeigengjering er dei kristnes Kristus-vitnesbyrd og trusliv.
29. Til Ujama: Nyerere, J. *Essays on Socialism*, London, Sosialisme i Norge, Oslo 1970. *Freedom and Unity*, 1970. *Freedom and Socialism*, London 1968. Ujamaa-teologi: Frostin, Per: «The Challenge of African Liberation Theology» Paper presentet at the Conference Religion Development and African identity, Uppsala August 1984. Magesa, L.: «Towards a Theology of Liberation» i Fasholé—Luke m.fl. (eds) op.cit. s. 503–15. Mwoleka, C: «Trinity and Community» *After July* 1975. Mshana, E: Church and State in the Independent states in Africa» *ATJ* 1972 no. 5 s. 46–58.
  30. Innafor reformert tradisjon på Madagaskar, fekk tidlegare ein politisk teologi ganske framtreddande plass. Sjå *Theological Developments in Madagascar*, *Exchange nr. 35, September 1983, Vol XII*.
  31. Sjå note 10.
  32. *Jeune Afrique* nr. 1261, 6. mars 1985. Artikkelen har Lakroan'i Madagasikara, ei katolsk vekeavis, som kjelde, særleg nummera frå januar 1985.
  33. For Madagaskars vedkomande, Aano, K.: *Mellom Kors og fedregrav*, Oslo 1984, s. 168ff. Biskop Kivengere frå Uganda har skrive ei lita bok som er eit fint vitnesbyrd om korleis ein tenker i East African Revival: *Revolusjonerende kjærlighet*, 1984.
  34. Barrett, D.: *Schism and Renewal in Africa*, London 1968.
  35. Uppsala, 1974.
  36. Jfr Hastings, op.cit. s. 182f. og artikkelen i Vårt Land frå 9.4.1984 om Zion-kyrkja sitt store samlingsmøte på Morija-fjellet i Sør Afrika. – Innafor katolsk tradisjon er det vanleg med ein måte å tenka på som liknar på dette. Bakole wa Ilunga, som er erkebiskop i Zaire, har skrive boka: *Paths of Liberation*, N.Y. 1984 der eit viktig poeng er : bare ved ei personleg gjenfødning hos individ med politisk og økonomisk ansvar, kan det skje reell økonomisk betring. Kyrkja må framstå som eit område der denne gode ordninga blir levd ut.
  37. Korleis eit slik skilje kan ha negativ innverknad på teologi og kyrkjetradisjon, sjå *Lesslie Newbegin: The Other Side of 1984*, WCC 1984.
  38. Dokumentet er kalla *Proclamation and Service*, sjå note 24. Dickson Kwesi: *Theology in Africa* framhever nettopp dette og det neste punktet som afrikansk teologis særmerke.
  39. Dette gjeld mykje av den teologiske tenkinga som har tilknytting til EATWOT, (Ecumenical Association of Third World Theologians) sjå: *The Emergent Gospel*: Fabella og Torres (ed): *Theology from the Underside of history*, N.Y. 1977. og Appiah-Kubi og Toress (ed): *African Theology en Route*, N.Y. 1979. Frostin, Per: «De fattigas hermenevtik. Den kunskapsteoretiska nyansatsen i «Third World Theologies», *Svensk teologisk kvartalsskrif* 1984/1. – Det tyder sjølv sagt ikkje at denne teologiske tradisjonen ikkje peiker på viktige moment det kan vera verd å ta med seg.
  40. Hastings, op.cit. s. 200–2. Sjå også note 6.
  41. Ranger, T. O.: *Religion, development and African Identity* Foredrag ved Uppsala-konferanse ved same namn i august 1984. Ranger har skrive om dette temaet ei rekke ganger på overtydande og ingeressant vis. Stå også t.d. Ranger,

- T. O. and Isaria Kimambo (eds): *The Historical Study of African Religion*, 1972.
42. Mt. 22,15–22 parr. L. Goppelt har i sin *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen, 1975) på overtydande måte peikt på korleis desse tekstane legg eit grunnlag som har klart retningsgivande funksjon for dette tilhøvet. (I s. 164 ff).