

# Kristendom og tradisjonelle religioner i afrikansk teologi

## Fra det bibelske evangelium til afrikansk livsfylde

N. O. BREIVIK

En stor del av den teologiske refleksjon skjer i dag i den tredje verden. Her aktualiseres kristendommens budskap for asiatiske, afrikanske og latinamerikanske folkegrupper. Således har vi etter hvert fått en indisk, en melanesisk og en meksikansk teologi.<sup>1</sup> Vi skal i det følgende se litt nærmere på den afrikanske teologi. Det gjør vi ikke for å akseptere dens tolkninger, men for å mane til kritisk prøvning på kristendommens åpenbaringsgrunnlag. Av hensyn til misjonens arbeid og de afrikanske kristnes situasjon er dette nødvendig i en helt annen grad enn det har skjedd hittil.

### **I. Hva mener vi med afrikansk teologi?**

Afrikansk teologi er verken et enhetlig eller et entydig fenomen, og det har vært mye diskusjon omkring selve betegnelsen og hva den egentlig bør stå for.<sup>2</sup> Vi velger i utgangspunktet en bredest mulig definisjon og forstår afrikansk teologi som afrikanernes egne refleksjoner om og tilretteleggelse av kristendommens budskap.<sup>3</sup> Ifølge J. Mbiti finner vi denne teologi i tre former: fagteologien, fromhetslivets teologi i hymner, bønner o.l., og teologien i den kristne kunst og de rituelle former.<sup>4</sup> Vi skal konsentrere oss om den første av disse former: de teologisk reflekterte forsøk på ikke bare å formidle og uttrykke, men også å begrunne det kristne budskap i afrikanerens livssituasjon. Den vil både være forankret i og sikte inn på fromhetslivet, og står således i organisk sammenheng med de to øvrige former for afrikansk teologi. Den finner sted innenfor de etablerte konfesjoner, men betrakter gjennomgående

de uavhengige kirker som vesentlige inspirasjonskilder.<sup>5</sup> Denne teologi drives primært av afrikanere for afrikanere, hvor det gjelder det kristne budskaps meningsfylte tilegnelse og integrasjon i det stedegne samfunn. Man nøler ikke å sammenligne denne teologis betydning med den protestantiske reformasjon.<sup>6</sup> Den afrikanske teologi har vokst fram i løpet av de siste tretti år, men har røtter lengre tilbake. I dag hører den hjemme i hele det vestlige, sentrale og østlige Afrika. Den er også representert i syd, men har et noe annet og videre siktepunkt enn den frigjøringssteologi vi her finner.<sup>7</sup>

Et overordnet problem i denne teologi er forholdet til de tradisjonelle religioner, de afrikanske kulturers åndelige fundament. Hvorledes man her har kommet ut, er noe av en nøkkel til å forstå de sentrale problemstillinger og løsninger for øvrig.<sup>8</sup> Man har vært opptatt av de tradisjonelle religioner på to plan: a) i et empirisk studium og b) i den teologiske tolkning og eventuelle anvendelse av denne religiøsitet og dens ytringsformer.

## II. Studiet av de tradisjonelle religioner

Tre av gründergenerasjonen i afrikansk teologi regnes som foregangsmenn for et afrikansk studium av de gamle religioner. Det gjelder nigerianeren B. Idowu, keneyaneren J. Mbiti, og V. Mulago fra Zaire.<sup>9</sup> Ikke minst har førstnevnte i sterke ordelag fremholdt at europeerne med sine metoder og forutinntatte holdninger ikke har kommet til rette med afrikanske religioners egenart og vitalitet. De nødvendige forutsetninger for det har egentlig bare afrikaneren selv.<sup>10</sup> Således har vi fått en egen forskningstradisjon, representert over hele kontinentet, kanskje med tyngdepunkter i Vest- og Sentralafrika (først og fremst Nigeria og Zaire).<sup>11</sup>

B. Idowu har gitt et sammenfattende uttrykk for denne forsknings overordnede synspunkt på det tradisjonelle religiøse liv: «. . . in Africa, the real cohesive factor of religion is the living God . . . without this one factor, all things would fall to pieces».<sup>12</sup> Det synes, i det minste inntil nå, å være stor samstemmighet om dette. Den konkrete utforming av denne grunnanskuelse varierer selvsagt, noe som i alle fall delvis er betinget av hvor på kontinentet man befinner seg. I Vest-Afrika, med sentrale, men differensierte gudsforestillinger, fremstilles det religiøse liv nærmest som et lukket system.<sup>13</sup> I de bantutalende områder, hvor gudstroen kan være mindre profilert på bekostning av fedretroen og de sosio-religiøse strukturer den reflekterer, blir den antroposentriske innretning mer fremhevet. Det synes, sier J. Mbiti, som om Gud eksisterer

for menneskets skyld.<sup>14</sup> V. Mulago finner fire grunnelementer i de bantutalende folks religioner: a) den synlige og usynlige virkelighet, b) deres samhörighet, men hierarkiske struktur (fra Gud til den uorganiske natur), c) den gjensidige påvirkning og samspill mellom de to dimensjoner ved virkeligheten, og til slutt d) Gud, alle tings kilde.<sup>15</sup>

Gudstroen er empirisk sett en grunnleggende, men like fullt en for forståelsen problemfylt side ved tradisjonelle afrikanske religioner. Den fremskutte plass gudstroen får i disse tolkninger er imidlertid også uttrykk for et teologisk begrunnet ståsted. De aktuelle religioner kan studeres antropologisk eller kulturhistorisk, men det er teologien som gir den dypere forståelse. For som J. Mbiti sier, «. . . there is but One Supreme God».<sup>16</sup> Fordi afrikaneren har del i den ene levende Gud, blir gudstroen den integrerende faktor i det sosio-religiøse liv. Dette forhold vil man eksplisere ulikt, og trekke ulike konsekvenser av. Det er imidlertid en gjennomgående holdning at denne gudstro på den ene side gir de afrikanske religioner et enhetlig preg, hvor Mbiti har pekt på betydningen av bønningen som det genuine religiøse uttrykksmiddel.<sup>17</sup> Mangfoldet viser seg i hvorledes den implisitte gudstro reflekteres i hele afrikanerens livsutfoldelse. På den andre side får religionen med dette ontologisk og eksistensiell karakter: den begrunner virkelighetsforståelse, moral og adferd.<sup>18</sup>

### **III. Afrikansk religiøsitet i den prinsippteologiske refleksjon og begrunnelse**

Studiet av religionene utgjør, som vi sa, den ene side ved problematikken kristendommen og stedegen religiøsitet i afrikansk teologi. Den andre side gjelder tolkningen og anvendelsen av denne religiøsitet i tilretteleggelsen av kristendommens budskap i afrikanerens livssituasjon, for forkynnelse og kirkeliv. Variasjonene spenner her fra det kontinuitetsteologiske ståsted til synspunkter der kristendommen, ut fra tanken om den universelle Guds nærvær, ikke bringer noe nytt. Plassen tillater ikke å komme inn på de historiske linjer i denne teologi fra 1950-årene av. Derimot må vi prøve å tilgodese de tre områder eller måter de tradisjonelle religioner særlig kommer inn på i den teologiske behandling. De gjelder a) i drøftingen av den afrikanske teologis vesen og oppgave, dvs. i den prinsippteologiske begrunnelse, b) i tilretteleggelsen av kristendommens grunnelementer (f.eks. kristologien), og c) i integrasjonen av stedegne kultur- og religionsformer (f.eks. innvielsesritene). Man arbeider m.a.o. med almene teologiske problemstillinger og ut fra generelle strukturer i afrikanerens religiøsitet. Sam-

tidig etterstreber man en nærkontakt med den konkrete virkelighet afrikaneren lever innenfor. Ghaneseren J. Pobee er en av dem som fremholder at denne teologi i sakens natur kun kan forholde seg til de enkelte etniske grupper. Bare da vil den være konform med egen kultur og med egne erfaringer av kristendommen.<sup>19</sup>

Afrikanske kristne har gjennomgripende opplevelser i forhold til sitt tidligere religiøse liv. Deres erfaringer bekrefter Bibelens tale om det radikale brudd, hvilket også blir bestemmende for deres refleksjon om disse ting. Denne forståelse er selvsagt representert i den teologiske litteratur, selv om den bare i liten grad når fram i de toneangivende fora. Ledende evangelikale teologer hevder selv at det for tiden nok er andre strømninger som er på offensiven i fagteologien. Ettersom det er denne delen av teologien vi her konsentrerer oss om, gir vår kortfattede behandling av det evangelikale syn ikke uttrykk for dets sterke posisjon innenfor det øvrige teologisk-kirkelige arbeid, ikke minst på det lokale plan.<sup>20</sup>

Av teologer innenfor denne leir kan nevnes avdøde B. Kato, og T. Adeyemo, begge fra Nigeria. De hevder at det ikke går noen linje fra tradisjonell religiøsitet til evangeliet. Afrikaneren søker ikke Bibelens Gud, og han mangler det helhetsperspektiv åpenbaringen setter mennesket inn i. Hans religiøse utfoldelse er først og fremst rettet inn mot det menneskelige fellesskap.<sup>21</sup> De livsfiendlige krefter – døden og de onde makter – kan kun overvinnnes i Kristus. Han har gjenopprettet det brudd med Gud afrikaneren har erkjent også i sin tradisjonelle religiøsitet, men som han ikke har sett de egentlige konsekvenser av.<sup>22</sup> Men denne frelse er kontekstuell, for «salvation in Christ is wholistic, affecting man's spiritual, social and psychological dimensions».<sup>23</sup> Derfor må evangeliet forkynnes slik at det blir meningsfylt i møte med afrikanerens livsproblemer. Men det kan aldri innebære noen aksept av de religiøse krefter evangeliet frigjør mennesket fra. Adeyemo hevder at afrikansk teologi, i samsvar med afrikanerens verdensbilde og livssituasjon, må bli «a theology of cosmological balance» som forkynner Kristus som «Victor and Liberator par excellence, the God-man who has blotted out the handwriting ordinances that was against humanity; and, having spoiled principalities and powers, death and the grave, he has set man free».<sup>24</sup> I arbeidet med å overføre kristendommen i den afrikanske kontekst må man holde fast ved kristentroens uoppgivelige grunn-elementer. Dette er det overordnede anliggende også hos den før nevnte J. Pobee, som fokuserer den bibelske åpenbaringsforståelse som det sentrale problem for den afrikanske teologi, dog uten å ta et oppgjør med mer ytterliggående tenkning.<sup>25</sup>

Den kanskje mest innflytelsesrike afrikanske teolog på protestantisk mark er den før nevnte J. Mbiti, med et omfattende forfatterskap og økumenisk engasjement. For ham er utviklingen av en afrikansk teologi et være eller ikke-være for de kristne på dette kontinent. Denne teologi må bygge på minst fire kilder hevder han: Bibelen, kirkens teologi, afrikanske religioner og de afrikanske kristnes egne troserfaringer.<sup>26</sup> Viktigst er Bibelen. Om de stedeagne vitnesbyrd kan komme nær Bibelen i innhold og verdi, kan de aldri erstatte den. Det er Bibelen som legitimerer en kristen teologi og bevarer forbindelsen med den universelle kirke. Men verken den eller den kristne teologi får eksistensiell betydning før de tilegnes på afrikanerens egen erfaringsbakgrunn.<sup>27</sup> Til denne hører først og fremst hans religiøse arv, som er alt annet enn råtten overtro, som Mbiti uttrykker det.<sup>28</sup> Bibelens Gud, Jesu Kristi Far, er den samme gud som i årtusener har vært kjent og tilbudt i Afrika. Således er deres egenskaper i det store og hele identiske. Afrikanerens åndelige lengsler og moralske verdier peker i samme retning som de vi finner i Bibelen og kirkens vitnesbyrd.<sup>29</sup> Med henvisning til Joh. 8, 59 taler Mbiti også om Kristi almene nærvær.<sup>30</sup>

Ved evangeliets forkynnelse er det Kristus som blir åpenbar, noe som gir håp innenfor det problem de tradisjonelle religioner egentlig ikke kan løse: døden. Døden og menneskets nåværende livssituasjon er resultat av et brudd med Gud i begynnelsen. Kristus gjenoppretter dette brudd, som er hovedtema i den afrikanske mytologi. I samsvar med hva som ifølge Mbiti er afrikanske kristnes erfaringer er det ikke minst denne mytiske erkjennelse som former bildet av Kristus og frelsen, hvilket den afrikanske teologi må søke uttrykk for. Således kan Mbiti beskrive Kristus som «the divine chameleon» den skikkelse som bringer udødelighet.<sup>31</sup> Kristus frelser fra «the fate of being lost . . . in the oblivion of the past».<sup>32</sup>

Mbiti hevder en prinsipiell kontinuitet mellom tradisjonell religiøsitet og kristendommen. Evangeliet oppfyller, eller i det minste utfyller bestående erkjennelser og behov, uten at det nærmere forhold kan sies å være entydig avklart. Tradisjonell gudstro og tidsforståelse angir imidlertid retningsgivende perspektiver. Her kommer dessuten Mbitis universalistiske grunnholdning inn.<sup>33</sup> Han gir dessuten ingen prinsipiell avgrensning av teologiens kilder, noe som må sees i sammenheng med at han primært forstår dem som erfaringsvitnesbyrd.<sup>34</sup>

En analog tilretteleggelse av religionsproblemet i afrikansk teologi finner vi hos ghaneseren K. Dickson, som imidlertid er mer bibelteologisk orientert. Han hevder at når Det gamle testamentet taler om at Israels Gud også er folkeslagenes gud er det å forstå som uttrykk for

kontinuitet med og teologisk legitimering av folkenes faktiske religiøse liv.<sup>35</sup> Således mener Dickson å finne felles anliggender i Det gamle testamentet og de afrikanske tradisjoner. Det er det viktigste av disse anliggender, slektens eller folkets samhörighet i liv og død, som tas opp i «the cross event», som Dickson kaller det.<sup>36</sup> Men på samme måte som Israelfolket må også afrikaneren konfronteres med denne «cross event», dvs. den situasjon der Gud identifiserer seg med «humankind in the totality of human circumstances».<sup>37</sup>

Mbiti og Dickson hører til den etablerte garde som etter hvert har møtt kritikk fra andre retninger innen afrikansk teologi. Fra evangelikalt hold har man påpekt svikt i livsviktige teologiske spørsmål. De før omtalte B. Kato og T. Adeyemo er representanter for denne kritikk.

Kenyaneren S. Kibicho er blant dem som hevder at teologer som Mbiti og Dickson ikke går langt nok. For er afrikanerens gud den ene universelle Gud, så har han også gitt seg til kjenne for ham på en måte som gjør kristendommen overflødig. Gud kan ikke deles, sier Kibicho, og han finner samme religiøse erfaringer, verdier og uttrykksformer i Afrika som i kristendommen. Det betyr ikke at de tradisjonelle religioner er fullkomne, noe historien har vist at heller ikke kristendommen er.<sup>38</sup> Men afrikaneren har del i den fulle frelse, dvs. «. . . a wholesome or victorious and abundant life here on earth and a good death which is not extinction but a transition into the final stage of the human life's pilgrimage, namely that of the spirit».<sup>39</sup> Hvorfor måtte så Jesus komme? Kibichos svar lyder, for igjen å bruke hans egne ord: «. . . it was necessary only for those destined . . . to be saved through this particular stream of revelation, i.e. through Jesus as Christ».<sup>40</sup>

Med S. Kibicho er vi ved et endepunkt i afrikansk teologi, hvor det gjøres rent bord med den kristne tro, noe som paradoksalt nok søkes legitimert i den bibelske åpenbaring. Om begrepet afrikansk teologi skal ha noen mening i denne sammenheng, må dens oppgave bli en radikal omtolkning av de kristne sannheter på grunnlag av den afrikanske religiøsitet.<sup>41</sup> Det kristne evangelium har man uttrykkelig forkastet.

Blant katolske afrikanske teologer finner vi internasjonalt kjente navn som Ch. Nyamiti fra Uganda og E. Mveng fra Kamerun.<sup>42</sup> Spesielt innflytelsesrikt har det katolske fakultet ved universitetet i Kinshasa (Zaire) vært, med V. Mulago som en sentral skikkelse. Dette fakultet har stått for en omfattende forsknings- og publikasjonsvirksomhet, og det har vært sted for mange konsultasjoner og meningsutvekslinger.<sup>43</sup> Mest kjent er kanskje debatten mellom T. Tshibangu og A. Vanneste om forholdet mellom det kontekstuelle, resp. det afrikanske, og det universelle i kristendommen (teologien).<sup>44</sup> Men også innenfor katolsk

teologi beveger man seg etter hvert forbi gründergenerasjonens standpunkter. Mens Tsibangu hevdet at den bibelske åpenbaring må nytenges og nyformuleres innenfor rammen av de teologiske elementer i afrikansk religiøsitet, fremholder man nå at enhver teologi, også den bibelske, er kulturelt betinget.<sup>45</sup> Derfor kan det aldri bli tale om å overføre eller nytenke et gitt innhold i en ny kontekst. Således er f.eks. B. Bujos anliggende kristendommens inkarnasjon i Afrika, noe som bare kan lykkes når Jesu budskap på en kritisk, men integrerende måte viderefører de tradisjonelle religioner, hevder han.<sup>46</sup> Den afrikanske teologi skal bidra til «Leben im Fülle» for afrikaneren i dag, og dens representanter skal gå inn i det som var de religiøse ledes oppgave i det gamle samfunn.<sup>47</sup> Dessuten kan man ikke lenger bare tale om en afrikansk teologis nødvendighet og forutsetninger, men må komme til den konkrete realisering, hevdes det.<sup>48</sup> Vi skal derfor stifte nærmere bekjentskap med disse prinsipp-teologiske synspunkter ved å gå inn på tolkningen av kristendommens grunnelementer.

#### **IV. Kristendommens grunnelementer i lys av afrikansk religiøsitet: Kristus som protoane**

Den kanskje mest sentrale problemstilling i afrikansk teologi i de senere år gjelder forståelsen av Kristi person og gjerning. Den før nevnte J. Pobee er en av de mange som har gitt bidrag til en afrikansk kristologi. Hos ham skjer dette vesentlig ut fra en bibelsk orientering. Pobee fremholder at hovedsaken i Bibelens tale om Kristus er Jesus som sant menneske og sann Gud, noe de gamle bekjennelser på sin måte har søkt å gi uttrykk for.<sup>49</sup> Hvilke kulturelle og religiøse elementer hos akan (det folk Pobee arbeider med) er best egnet til å uttrykke og formidle denne Bibelens Kristus? Ut fra akanfolkets forståelse av mennesket og Gud, kommer Pobee til at høvdingens person og embete gir de mest saks-svarende kategorier – «a royal priestly christology aptly speaks to their situation.»<sup>50</sup> Han fremholder imidlertid at dette lett kan bli en *theologia gloriae* på bekostning av *theologia crucis*. Det er derfor også nødvendig med andre utsagn om Kristus.<sup>51</sup>

K. Dicksons utkast er ganske annerledes både i metode og innhold. De klassiske læreutforminger om Kristus og forsoningen er alle kulturbestemte teorier som ikke kan formidle evangeliets budskap i en afrikansk sammenheng, hevder han.<sup>52</sup> Bibelen selv er mer i samsvar med det afrikanske enn med det vesterlandske, fordi den taler som offerets, fellesskapets, ja dødens livgivende betydning. Det er gjennom den tradisjonelle tenkning om disse ting at afrikanerens bilde av Kristus

formes og må formes. Som den som er og som gir fellesskapet liv, blir Kristus den første av fedrene «the living dead». Liksom fedrenes minne kunne være knyttet til ytre symboler, blir nå korset det analoge symbol på Kristi livgivende nærvær.<sup>53</sup> Disse ansatser til en afrikansk kristologi har imidlertid vært gjennomført med større intensitet og konsekvens på katolsk hold.

Således hevder den før nevnte B. Bujo at de tradisjonelle religioners 'sted' og mål var selve livet – menneskets liv i slektens vitale samhörighet. Dette var grunnlaget for fedretroen, men dens ordninger og verdier som skulle sikre livet i fellesskapet av levende og døde.

Men når *mysterium vitae et mortis* er det religiøse livs utgangspunkt, kommer mennesket i sentrum, selv om Gud er implisitt nærværende som livets kilde.<sup>54</sup> Spørsmålet blir: hvorledes fremstille Kristus slik at han blir eksistensielt meningsfylt i denne sammenheng? Bujo svarer slik: Den Gud som er Jesu Kristi Far er i Afrika erkjent som det vitale livets kilde. Da blir Sønnen verken 'kyrios' eller 'logos', men «der Protoahn», det fra Gud selv utgatte liv og menneskeslektens første. Kristus må teologisk tilrettelegges som den som virkeliggjør og fullkommengjør det liv afrikaneren av sin Gud er skapt til.<sup>55</sup> Så har Kristus realisert de dyder og verdier afrikaneren tilskriver sine fedre. Liksom det i det gamle samfunn var fedrenes tradisjoner, er det nå *memoria Christi* som skal holdes i akt for å bevare slektens liv.<sup>56</sup> Alle handlinger må nå normeres, ikke i fedrene, men i protoanen Kristus, som med sin oppstandelse har ført livet til dets endegyldige seier.<sup>57</sup> Når Kristus således har levendegjort fedrenes verdier og idealer, blir den kristne etikk implisitt også en afrikansk etikk.<sup>58</sup> I et fornyet fellesskap rehabiliteres menneskeverdet i et moderne Afrika trykket av kriger, hungersnød og moderne diktaturer.<sup>59</sup>

Det er først ut fra en slik teologi det ifølge Bujo er mulig å være sann afrikaner og sann kristen på samme tid. Derfor er utgangspunktet afrikanerens livssituasjon, for, som han sier, teologiens kontekst er ikke kongress-salen, men bushen.<sup>60</sup> Da blir dens oppgave heller ikke å inkarnere Vestens dogmer og problemstillinger, men å gå til kjernen i afrikanerens virkelighet slik at det kristne budskap får vokse organisk ut av denne. Men da har vi egentlig ikke lenger å gjøre med den samme Kristus, selv om man aldri så mye hevder at det nye liv er langt rikere og mer fullkomment enn det man kunne ha håp om i den gamle kultur.



## V. Stedegne kulturformer i kristen kontekst: De tradisjonelle innvielsesriter

Blant de fenomener i tradisjonell kultur og religion som har vært i søkelyset med sikte på en teologisk-kirkelig tilpasning finner vi innvielsesritene. Dette gjelder først og fremst innenfor katolsk teologi og kirkeliv, hvor innvielsesritene (pubertetsritene) i seneste tid er behandlet av bl.a. T. Sanon (Burkina Faso) og M. Ntetm (Kamerun).<sup>61</sup> Som eksempel på denne dimensjon ved afrikansk teologi skal vi ta for oss sistnevnte.

Ntetm har behandlet ritualene hos basa og bakoko i Syd-Kamerun. Her kan han trekke inn egne erfaringer, men synes i det vesentlige å støtte seg på den tyske misjonær J. Ittmanns studier. Med dette blir han også sterkt avhengig av den tolkningsramme Ittmann har funnet i P. Tempels velkjente studie *La Philosophie bantou*.<sup>62</sup> Afrikaneren befinner seg i en vital værens- eller livsorden. Gud er dette livets kilde, som via fedrene realiseres i det gjensidige fellesskap av levende og døde.<sup>63</sup> Det er initiasjonen med dens tyngdepunkt i omskjærelsen, den symbolske døds- og fornyelseshandling som fører mennesket inn i denne livsorden. Initiasjonen gjør på den ene side mennesket til menneske (muntu) ved å integrere det i slekten, og dermed videreføre fedrenes liv i nye generasjoner. På den andre side forener den mennesket med Gud, som blir kreativt nærværende i slekten.<sup>64</sup> Således blir initiasjonen egentlig den eneste absolutt nødvendige rituelle og sosiale handling i samfunnet.

Med dette blir en teologisk tolkning og anvendelse ikke bare mulig, men likefrem påkrevet. I sin begrunnelse knytter Ntetm an til den gamle katolske lære om natursakramentet, tilrettelagt innenfor rammen av moderne religionsteologi, først og fremst K. Rahner. Alle mennesker og all skapning er ontologisk relatert til (bezogen auf) den kosmiske og inkarnerte Kristus. Dette kaller Ntetm menneskets kristitet.<sup>65</sup> De ikke-kristne, resp. før-kristne riter som i innhold og funksjon er forankret i gudstroen, er dypest sett sakramentale. Dvs. de har sin grunn i den universelle Gud som er inkarnert i Kristus. Dermed formidler de selve livet og får skapende og forløsende funksjon i den enkelte religion. I de tradisjonelle innvielsesriter er det dypest sett Kristus som innvier mennesket, sier Ntetm. De foregriper således, men oppfylles også i den kristne initiasjonen: dåpen, konfirmasjonen og eucharistien. Her mottas livet og livgiveren i hele sin fylde.<sup>66</sup> Når afrikaneren møter Kristus, erkjennes han som den egentlige ane, som oppfyller det liv mennesket søker i de tradisjonelle innvielser. Men dermed blir «alle Reallitäten des Lebens des Muntu vom Ahnen par excellence, Jesus Christus, erfasst, der sie von innen her umformt, um sie zur Trägern der Gnade zu

machen.»<sup>67</sup> Slik må ifølge Ntetm initiasjonen (omskjærelsen) få sin plass i den kristne kirke i Afrika. Det blir en konsekvens av hvorledes Kristus er erkjent. Er Kristus den egentlige ane, må også de tradisjonelle riter anvendes for å utdype troen på denne Kristus.

## **VI. Sammenfatning og vurdering: Åpenbaringen grunnproblemet i forståelsen av tradisjonelle religioner**

Vårt lille bekjentskap med en omfattende og sterkt økende teologisk aktivitet har avdekket flere strømninger innenfor afrikansk teologi.

1. En evangelikal-konservativ strømning, som på mange måter viderefører det H. Kraemer kalte den bibelske realisme.<sup>68</sup> Det går ingen ubrudt linje fra tradisjonell religiøsitet til kristendommen. Fortidens religiøse liv gir ingen frelse og overvinnes i evangeliets sannhet og nyskapende kraft. Således kan det ikke bli tale om noen syntese med tradisjonell religiøsitet eller dens bærende former.

2. Ulike strømninger (protestantiske og katolske) som hevder en prinsipiell kontinuitet mellom afrikansk religiøsitet og den kristne åpenbaring: De tradisjonelle religionsformer reflekterer den ene, universielle Guds handlinger blant afrikansk folk, liksom GT gjør det for Israelsfolket. Når Kristus, som afrikaneren allerede har del i, gjennom forkynnelsen blir kjent, kommer riktignok en utvidet dimensjon inn i livet. Men kristendommens proprium opphever ikke det sentrale innhold og anliggende i de tradisjonelle religioner. De gamle verdier får et dypere innhold og utvidet perspektiv mot evigheten og mot menneskeheten generelt. I denne teologi er det ingen tale om omvendelse og syndenes forlatelse i Jesu mening av begrepene (Lk 24, 47). Om slike uttrykk i det hele tatt brukes, betegner de livskvaliteter og ikke en radikalt ny situasjon innfor Gud og mennesker.

Her gjelder det heller ingen stedegengjørelse av et en gang for alle fastlagt og definert budskap, men den organiske sammenknning av den ene Guds fortidige og nåtidige handlinger med mennesket. 'Indigenization' er et uttrykk flere og flere vender seg mot, fordi man finner det problematisk eller likefram irrelevant å destillere ut og overføre en tidløs kjerne i kristendommen, som man sier det.<sup>69</sup>

3. I en egen kategori kommer den tolkning at den frelse Jesus og evangeliet gir, allerede er fullt tilgjengelig i de gamle religioner. Kristendommens budskap går opp i den tradisjonelle religiøsitet, slik at disse to faller sammen, både i ordets konkrete og overførte betydning.

Disse tre måter å tale om afrikansk teologi på faller alle inn under den vide bruk av begrepet vi anførte innledningsvis. Begrepet anvendes

imidlertid oftest mer avgrenset om den teologi som vil søke en eller annen form for syntese mellom afrikansk religiøsitet og kristendommen (gruppe 2 ovenfor), dvs. en teologi som «will die Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus der Wirklichkeit afrikanischen Seins und Erlebens heraus verstehen und auslegen».<sup>70</sup> I dens arbeid med og tolkning av tradisjonell religiøsitet gjelder det implisitt eller eksplisitt de grunnleggende trossannheter. Plassen tillater ingen utførlig drøfting av de løsninger vi har presentert. Deres holdbarhet som konsekvenser for tro og liv står og faller imidlertid med hvordan man ser på de fundamentale spørsmål om åpenbaringen og åpenbaringsens kilder. Vi skal kort se på to sentrale problemfelt.

1. Forståelsen av åpenbaringen eller spørsmålet om Guds handlinger i historien og vår erkjennelse av dem. I den spesifikke afrikanske teologi er tradisjonell tro og adferd entydige uttrykk for Guds virksomhet til menneskets liv og frelse. Man vil ikke høre om noen saklig forskjell på Guds handlinger blant afrikanske folk og blant Israels folk på Det gamle og Det nye testamentets tid. Så lenge det begge steder er tale om gud og det i analoge former, dreier det seg om den ene og samme gud. I sin tradisjonelle guds- og fedretro forholder afrikaneren seg til den treenige Gud som har åpenbart seg i den bibelske historie.<sup>71</sup> Andre faktorer som måtte betinge den religiøse utfoldelse regner man sjelden med. Å tale om en formørket erkjennelse eller en demonisk dimensjon i det religiøse liv betraktes kun som uttrykk for Vestens nedvurdering både av afrikaneren og av hans Gud.<sup>72</sup>

Evangeliet utvider afrikanerens religiøse erkjennelse og tilfredsstillende hans livssituasjon på en bedre måte enn den tradisjonelle religiøsitet. Men dette skjer i organisk kontinuitet med de rammer som er lagt i den tradisjonelle religiøsitet, også hva gjelder selve evangeliets innhold.<sup>73</sup> Her oppgår, med noe divergerende tolkninger, den spesielle frelses-åpenbaring i den allmenne åpenbaring. Dvs. det dreier seg om kvalitativt én, sammenhengende åpenbaring. Det kristne budskap er ikke lenger definert ut fra den bibelske åpenbaringshistorie. Dets hermeneutiske basis er gitt i Guds forberedende handlinger hos afrikanske folk og de religiøse erkjennelser disse handlinger har lagt grunnen for. Med dette har vi berørt det andre problemfelt:

2. Skriftsyn og hermeneutikk eller spørsmålet om teologiens kilde og dens tolkning. Når Skriften har hatt status som teologiens kilde og norm, er det fordi den formidler den frelse Gud har virkeliggjort på bestemt tid og sted i historien. I afrikansk teologi blir de tradisjonelle religioner legitime teologiske kilder fordi de reflekterer Guds handlinger med mennesket. Skriften får ingen eksklusiv autoritet. Premissene for dens

tolkning blir ikke bare å hente fra den selv, men fra alt det Gud antas å virke i folkenes liv. Skriften har sin betydning som overleveringen av den endegyldige frelseshandling, og som dermed etablerer forbindelsen med den universelle kirke. Men den er dog et helt gjennom tidsbetinget uttrykk for denne frelse. Derfor: liksom den spesielle åpenbaring går opp i den allmenne, går det man har kalt skriftprinsippet opp i en større helhet av religiøse kilder teologien søkes forankret i.

De fleste av afrikanske teologer vi har drøftet, vil sannsynligvis avfeie disse spørsmål som typisk vesterlandske. Ut fra den gjengse kontinuitetsteologiske grunnholdning fortoner det hele seg uproblematisk. Katolske teologer synes mer gjennomreflekterte i sin begrunnelse enn mange protestantiske, hvor en manglende bevissthet i teologiske prinsippsspørsmål ikke minst er tydelig i Skriftanvendelsen, som ofte er ytterst problematisk og tilfeldig. Relativt lite arbeid er dessuten gjort på det eksegetiske og bibelteologiske plan.<sup>74</sup>

For å forstå den afrikanske teologi er forholdet til Vestens teologi avgjørende, hvor vi finner en tilsynelatende dobbelthet. På den ene side framstår man som en bevisst reaksjon mot den teologi som har vært rådende i misjonens arbeid og de holdninger man mener den har legitimert overfor tradisjonell kultur og religion. Når den teologi vi her har presentert kaller seg afrikansk, er det på den andre side en sannhet med store modifikasjoner. Den er nok afrikansk ved å gi uttrykk for et høyst sammensatt møte med og tilegnelse av kristne sannheter på den afrikanske kulturbakgrunn. Men midt i all antieuropeisme er de svar den gir, ikke minst i forståelsen av det religiøse liv, en refleks av den moderne økumeniske teologi Vesten har tilført den tredje verden. Protestanter som katolikker i Afrika trykker teologer som W. Pannenberg, H. Küng og K. Rahner til sitt bryst. Man har vendt seg mot én teologi som er kommet fra Europa og tatt opp en annen: nemlig den som kan rehabilitere de tradisjonelle livsverdier i en tid hvor behovet for kulturell identitet og verdighet har vært større enn noen gang. I dette siste ligger kanskje den dypeste drivkraften bak framveksten av den afrikanske teologi.<sup>75</sup>

Det er interessant at afrikanere fra flere hold selv beklager denne sterke avhengighet av Vestens problemstillinger, som de hevder ikke er i samsvar med deres egen virkelighet.<sup>76</sup> Spørsmålet om åpenbaring og skrifttolkning må tas på alvor på en ganske annerledes måte om ens teologi skal holde innfor Gud og mennesker og bearbeides langt grundigere enn før, også innenfor den evangelikale teologi i Afrika. Flere av de overordnede anliggende i den afrikanske teologi er legitime nok, men de løses først i det radikalt nyskapende møte med ham som er Gud og

Frelser både for afrikaner og européer, og som selv har gitt til kjenne hvor og hvorledes han lar seg møte. Da blir sannhetsspørsmålet akutt også for vurderingen av den menneskelige religiøsitet, enten den finnes i tradisjonelle religioner eller i Vestens teologi og dens tolkninger. Også da vil troen søke meningsfylte ytringsformer, om enn på en annen og mer spontan måte enn hos teologer som kanskje har mottatt kristendommen mer som tradisjon enn som et radikalt nyskapende budskap.

## NOTER

1. Til henholdsvis melanesisk og meksikansk teologi, som tør være minst kjent hos oss, jfr. G. Trompf, ed.: *The Gospel Is not Western: Black Theology from the Southwest Pacific*, Maryknoll 1987, og R. Nebel: *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft*, Immensee 1983.
2. Jfr. bl.a. E. Fasholé-Luke: «The Quest for African Christian Theologies», *Scottish Journal of Theology* 29 (1976), 160 ff. H. Rücker: «Afrikanische Theologi»: *Darstellung und Dialog*, Innsbruck 1985, 46ff.
3. Jfr. J. Mbitis definisjon i «The Biblical Basis for Present Trends in African Theology», K. Appiah-Kubi & S. Torres, eds.: *African Theology en Route*, New York 1979, 83.
4. J. Mbiti 1979, 84.
5. M. L. Daneel: «Towards a Theologia Africana: The Contribution of Independent Churches to African Theology», *Missionalia* 12 (1984), 64ff.
6. G. Setiloane: «Where are We in African Theology?», *Africa Theological Journal* 8 (1979), 9ff. Jfr. også D. Barrett: *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968, 169ff, og kritikken hos J. C. Thomas: «What is African Theology», *Ghana Bulletin of Theology* 4 (1973), 17ff.
7. Til avgrensning v.a.v. friggjøringsteologien, jfr. K. Dickson: *Theology in Africa*, Maryknoll 1984, 142ff. N. Mushete: «Die Wirklichkeit Afrikas in der afrikanischen Theologie», K. H. Neufeld, Hrs.: *Probleme und Perspektive dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 484ff. Til denne historiske utvikling jfr. G. Muzorewa: *The Origins and Development of African Theology*, New York 1985, E. Dammann: *Das Problem einer afrikanischen Theologie*, Oberrursel 1975, og H. Rücker 1985, kap 1.
8. Jfr. K. Bediako: «The Roots of African Theology», *International Bulletin of Missionary Research* 13 (1989), 59.
9. For nærmere behandling og dokumentasjon, jfr. min prøveforelesning «Afrikanske religioner i lys av afrikansk tolkning», *Norsk Tidsskrift for Misjon* 42 (1988), 137ff.
10. B. Idowu: *African Traditional Religion: A Definition*, London 1973, 98.
11. Jfr. R. Hackett: «The Academic Study of Religion in Nigeria», *Religion* 18 (1988), 37ff. og N. Mushete: «Le Centre d'Etudes des Religions Africaines plus de dix ans de vie et de travail (1966–1978)», *Religions africaines et Christianisme*, Kinshasa 1979, II, 267ff.

12. B. Idowu 1973, 104. Til Idowu, jfr. K. Bediako 1989, 61f.
13. Et typisk eksempel finner vi hos J. Awolalu & P. Dopamu: *West African Traditional Religion*, Ibadan 1979, 36ff., 208.
14. J. Mbiti: *African Religions and Philosophy*, London 1969, 92.
15. V. Mulago: *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1989, 12, og «Elements fondamentaux de la religion africaine», *Cahiers des religions africaines*, 11 (1977), 43ff.
16. J. Mbiti: *Concepts of God in Africa*, London 1970, xiii.
17. Jfr. B. Idowu 1973, 103. J. Mbiti: *The Prayers of African Religion*, London 1975, 1ff. og *Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum*, Göttingen 1987, 54ff.
18. J. Mbiti 1969, 15, 92. V. Mulago: *Un visage africaine de christianisme*, Paris 1962, 83.
19. J. Pobee: *Towards an African Theology*, Nashville 1979, 19, 23, 43ff.
20. T. Tienou: «Recapturing the Initiative in Theology in Africa», *Evangelical Review of Theology* 11 (1987), 152ff. Jfr. H. Rucker 1985, 63ff.
21. T. Adeyemo: *Salvation in African Tradition*, Nairobi 1979, 55, 70, 93f. B. Kato: *Theological Pitfalls in Africa*, Kisumu 1975, 88, 107ff. Man har hevdet at Katos arbeid var «the first sustained effort by an African evangelical to engage in the theological issues being debated in Africa by African theologians». P. Bowers: «Evangelical Theology in Africa: Byang Kato's Legacy», *Evangelical Review of Theology* 5 (1981), 37.
22. T. Adeyemo 1979, 96.
23. T. Adeyemo 1979, 88.
24. T. Adeyemo: «Toward an Evangelical African Theology», *Evangelical Review of Theology* 7 (1983), 152.
25. J. Pobee 1979, 18, 28f., 32f.
26. J. Mbiti: *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford 1971, 189f. Han har senere hevdet at afrikansk kultur og historie generelt kommer i betraktning som teologiske kilder. Jfr. «On the Article of J. W. Kenney: A Comment», *Occasional Bulletin of Missionary Research* 3 (1979), 68.
27. J. Mbiti 1971, 189ff.
28. J. Mbiti: «Cristianity and Traditional Religions in Africa», D. McGavran, ed.: *Crucial Issues in Missions Tomorrow*, Chicago 1972, 147.
29. J. Mbiti 1972, 146ff.; 1979, 68.
30. J. Mbiti 1979, 68.
31. J. Mbiti: «Ho soter hemon as an African Experience», B. Lindars & S. Smalley, ed.: *Christ and the Spirit in the New Testament*, London 1973, 397ff. «Some Reflections on African Experience of Salvation Today», S. Samartha, ed.: *Living faiths and ultimate goals*, Geneve 1974, 108ff. Sitat fra upublisert arbeid, referert hos B. Burseson: «John Mbiti as Anti-Historian of Theology», *Africa Theological Journal* 16 (1987), 114f.
32. J. Mbiti 1971, 168. Jfr. ib, 168; 1969, 165.

33. J. Mbiti 1971, 169, 179.
34. Dette blir konklusjonen selv om han sterkt fremholder Bibelens uopp-givelige betydning. Mbiti 1987, 50ff. Jfr. f.eks. distinksjonene hos O. Imasogie: *Guidelines for a Christian Theology in Africa*, Achimota 1983, 72ff.
35. K. Dickson 1984, 19, 28ff., hvor det bl.a. henvises til Malachi kap. 1. Jfr. «Continuity and Discontinuity Between the Old Testament and African Life and Thought», K. Appiah-Kubi & S. Torres 1979, 101.
36. K. Dickson 1984, 47ff., 141ff.
37. K. Dickson 1979, 107.
38. S. Kibicho: «Revelation in African Religion», *Africa Theological Journal*, 12 (1983), 171. «The Teaching of African Religion in our Schools and Colleges and the Christian Attitudes towards this Religion», samme tidsskrift, årg. 10 (1981), 34.
39. S. Kibicho 1983, 172.
40. S. Kibicho 1983, 172. Han er imidlertid ikke konsekvent når han samtidig sier at denne frelsesåpenbaring var nødvendig for den gjensidige forbedring og fullkommengjørelse av religionene. Ib. 173.
41. S. Kibicho: «The Continuity of the African Conception of God into and through Christianity: A Kikuyu Case-study», E. Fasholé-Luke, ed.: *Christianity in Independent Africa*, London 1978, 387f.
42. Nevnes bør også A. Shorter, selv om han ikke er afrikaner. Viktigste arbeid: *African Christian Theology Adaptation or Incarnation*, London 1976.
43. Jfr. oversikten hos N. Mushete 1979, 267ff.
44. T. Tshibangu: «Vers une théologie du couleur africaine?», *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), 333ff. og *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa 1974. A. Vanneste: «D'abord d'une vrai théologie», ovennevnte tidsskrift 15 (1960), 346ff. og «Où en est le problème de la Théologie africaine?», *Culture et développement* 6 (1974), 149ff.
45. T. Tsibangu 1960, 344.
46. B. Bujo 1986a, 79.
47. B. Bujo 1986a, 20, 60, 97.
48. B. Bujo: *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986a, 71. N. Mushete 1986, 479ff.
49. J. Pobee 1979, 83.
50. J. Pobee 1979, 97.7. Til forståelsen av Kristus som høvding, jfr. også bl.a. «Christus als Häuptling», Y. Aklé et. al.: *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg 1989, 57ff.
51. J. Pobee 1979, 97f.
52. K. Dickson 1984, 184, note 2. Dickson holder seg kun til den paulinske del av NT, hvis teologiske budskap han oppsummerer slik: «The variety of imagery Paul uses (dvs. for å utlegge Kristi person og gjerning) serves to underline his conviction that the cross was the event that worked our salvation, bringing us into a new life with Christ». Ib. 190.

53. K. Dickson 1984, 196ff.
54. B. Bujo 1986a, 22ff., 37. «The Two Sources of Life: The Eucharist and the Cult of Ancestors in Africa», *African Christian Studies* 2 (1986b), 67ff.
55. B. Bujo 1986a, 82 ff.; 1986b, 73ff.
56. B. Bujo 1986a, 85ff., 93ff.
57. B. Bujo 1986a, 83, 93, 95.
58. B. Bujo 1986a, 93ff. *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa 1980, 47.
59. Denne «protoanekristologi» er ifølge Bujo det eneste kongeniale utgangspunkt for en afrikansk ekklesiologi. 1986a, 99ff.
60. B. Bujo 1986a, 77. Av de mange andre teologer som har tolket Kristus i lys av anekategorien er kanskje Ch. Myamiti den mest kjente. Jfr. hans *Christ as our Ancestor*, Gweru, Zimbabwe 1984.
61. A. T. Sanon: *Das Evangelium verwurzeln*, Freiburg 1985. M. Ntetm: *Die negro-afrikanischen Stammesreligionen*, Münsterschwarzach 1983.
62. M. Ntetm 1983, 42ff. Til J. Ittmann, jfr. H. Balz: *Where the Faith has to Live. Studies in Bakossi Society and Religion*, Basel 1984, 6ff.
63. M. Ntetm 1983, 29ff., 42ff.
64. M. Ntetm 1983, 50, 68, 75, 85, 109, 22ff., 264.
65. M. Ntetm 1983, 209ff., 309ff.
66. M. Ntetm 1983, 237f., 310.
67. M. Ntetm 1983, 311.
68. H. Kraemer: *Kristendomens budskap i en icke-kristen värld*, Stockholm 1940, 74ff.
69. Jfr. K. Dickson 1984, 7, 116ff.
70. G. Setiloane: «Afrikanische Theologie», K. Müller og T. Sundermeier, Hrs.: *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 7.
71. Jfr. M. Bilolo: «Die Begriffe 'Helliger Geist' und 'Dreifaltigkeit Gottes' angesichts der afrikanischen religiösen Überlieferung», *Zeitschrift für Missions und Religionswissenschaft* 68 (1984), 1ff.
72. Derfor skal det teologiske studium av religionene ifølge B. Idowu heller ikke befatte seg med deres negative elementer. «The Study of Religion with Special Reference to African Traditional Religion», *Orita* 1 (1967), 10.
73. Visse former for afrikansk teologi kan derfor også betraktes som en reinterpretasjon av tradisjonell religiøsitet, noe jeg har søkt å vise i en lengre studie: *Religiøs reinterpretasjon hos bantu: Et religionshistorisk perspektiv på stedegen teologi i Sentral-Afrika, belyst med eksempler fra Syd-Kamerun og Zaire*. Ms 1989.
74. S. O. Abogunrin: «Biblical Research in Africa: The Task Ahead», *African Journal of Biblical Studies* 1 (1986), 11ff.
75. For teologene ble spørsmålet om afrikansk identitet nødvendigvis «the question as to how and how far 'the old' and 'the new' in African religious consciousness could become integrated in a unified vision of what it meant



to be African and Christian.» K. Bediako 1989, 60. Grunnlaget for denne «unified vision» fant man i gudstroen, teologisk legitimert og tolket ved hjelp av moderne økumeniske konsepsjoner.

76. S. O. Abogunrin 1986, 13, 21.

*N. O. Breivik*, f. 1947, cand. theol. MF 1975, praktikum 1976, dr. philos. 1988. Prest 1977-79, lektor NLA 1979-80. Fra 1980 stipendiat, senere dosent ved Misjonshøgskolen.

***Christianity and traditional religions in African theology: From Biblical gospel to African fullness of life***

The author initially defines African theology as the Africans' own reflections on theology at various levels, but concentrates here on academic theology and its relationship to traditional African religion. A major section discusses African religiosity on the basis of fundamental principles of theology, then specifies the issue to the understanding of Christ as «ancestor» (Protoahne), and the interpretation of African initiation rites in relation to Christian sacraments. A final section includes some critical remarks about the trend in recent interpretations of African religion.