

Kristus: høvding, helbreder eller ane?

Ansatter til stedegen kristologi i afrikansk teologi

N. O. BREIVIK

Hvem er Kristus for afrikaneren? Hvorledes tolke og tilrettelegge Kristi person og gjerning i samsvar med afrikanerens virkelighetsforståelse og livssituasjon? Dette er blitt ett av de overordnede anliggender i den stedegne teologi i Afrika de senere år. Vi møter problemstillingen på den evangelikale fløy, hvor man vil holde fast på Skriftens absolutte status som åpenbaringsvitnesbyrd. Samtidig fremholder man at de religiøse, kulturelle og historiske forhold på kontinentet og de livsproblemer mennesket her konfronteres med, m.a.o. det vil med ett begrep kan betegne som «den afrikanske virkelighet», nødvendiggjør teologisk nytenkning.¹ De toneangivende retninger på protestantisk og katolsk hold er imidlertid langt mer pågående i sitt arbeid for en afrikansk kristologi. Den gjennomgående holdning er her at den afrikanske virkelighet ikke bare må betraktes som den kontekst man skal tale i, men som «a determinant to the ultimate answers this theology gives».² Først da blir budskapet om Kristus meningsfullt og virkekraftig i afrikanerens livssituasjon. En rekke løsningsforsøk har sett dagens lys de aller siste år.

Vi har tidligere berørt disse kristologiske nytolkninger i våre arbeider om den afrikanske teologi.³ De følgende sider skal føre oss nærmere inn i den teologiske substans vi her finner og således utfylle bildet av den stedegne teologi i Afrika. Vi kommer også til å ta opp noen andre teologer enn de vi har konsentrert oss om tidligere. Ansattene til en afrikansk kristologi tydeliggjør og utdypet dessuten de grunnleggende problemer i den afrikanske teologi generelt: forståelsen av åpenbaringen, forholdet til den tradisjonelle religiøsitet og forholdet til den vesterlandske økumeniske teologi.

Bidragene fra evangelikale teologer er foreløbig få og tentative. Kristi person og gjerning er én og den samme for afrikaneren som for europeeren, framholder T. Adeyemo. Grunnstrukturen i afrikanerens religiøsitet og livsanskuelse nødvendiggjør imidlertid en annen vektlegging og orden i den teologiske tilretteleggelse enn det vi finner i våre lærebøker. Afrikanerens virkelighet er dynamisk, fylt av aktive usynlige makter som beskytter, truer eller endog ødelegger mennesket. Det sentrale anliggende i de tradisjonelle religioner har vært å bevare «a proper and undiluted ritual distance from all forms of evil or, stated positively, maintaining a cosmological balance through divination, sacrifice and appeal to the invisible powers».⁴ Denne virkelighetsforståelse nødvendiggjør «a theology of cosmological balance» som «proclaims Jesus Christ as Victor and Liberator par excellence».⁵ Kristus har gjenopprettet det brudd med Gud afrikaneren har gitt uttrykk for allerede i sin gamle mytologi. Han har grepet inn og opprettet balansen i den usynlige verden og mellom de usynlige og de synlige dimensjoner av virkeligheten. De onde makter er definitivt avvæpnet. Døden og graven har mistet sitt grep. På denne kosmiske bakgrunn kan man så tale om Kristi soning av menneskets synd, samtidig som det blir mulig å forholde seg rett vis-à-vis den tradisjonelle kultur.⁶

Adeyemo vil være skrifttro afrikansk teolog. Samtidig vil han med forståelsen av *Kristus som Victor* være i samsvar med afrikanske kristnes erfaringer av evangeliet som en radikalt frigjørende og nyskapende kraft. I de mer radikale utforminger av en stedegen teologi får den afrikanske bakgrunn som allerede nevnt en normativ funksjon i tolkningen av Kristus. Det har bl.a. sin grunn i mer allmenne teologiske forutsetninger vi skal peke på mot slutten. De fløyer av den afrikanske teologi vi nå skal konsentrere oss om, rommer et bredt spekter av standpunkter.

Mange teologer legger stor vekt på å forankre den kristologiske refleksjon i den lokale livsanskuelse og kultur. En av dem er E. J. Pénoukou (fra Benin). Hos eve-mina (Togo/Benin) er virkeligheten en samhørende helhet av Gud, mennesket og det skapte. Denne helhet sammenfattes i begrepet «la relation cosmothéandrique».⁷ Samtidig fremtrer mennesket og dets livsvirkelighet «here and there, as a living organism, . . . by the way or successive phases of birth, degeneration, and regeneration».⁸

Nå er alt skapt ved og til Kristus, som ved sin død virkeliggjør selve livet. Kristus fyller ifølge Pénoukou den grunnleggende struktur i selve virkeligheten. På den bakgrunn kan Kristus tilfredsstille menneskets eksistensielle behov og legge grunnen for det harmoniske liv i forhold

til Gud og i forhold til verden. Således søker Pénoukou en altomfattende integrert forståelse av Kristus i korrelasjon med den totale livsvirkelighet afrikaneren er en del av.

En av dem som i senere år har søkt å trenge inn i den afrikanske livsanskuelse med sikte på den stedegne kristologi er D. Nkurunziza. Hans etniske tilhørighet er de såkalte »Intralacustrine Bantu» i det vestre Uganda. Her er virkeligheten forstått som en organisk helhet av usynlige og synlige dimensjoner: fra Gud til naturens ånder på den ene side og fra mennesket til den materielle natur på den andre side. «At the center of this organic universe there is life which is a vital force and the dynamic fabric which holds the whole organic universe together: visible and invisible alike.»¹⁰ Mennesket, som i seg selv rommer det synlige og det usynlige, er den primære synlige livsform og livsbevarer.

Men mennesket har sitt liv fra Gud, Han er ikke bare livets kilde, men er i sitt vesen liv.¹¹ I Kristus er det guddommelige og gudgitte liv åpenbart i sin fylde. Dette skjedde fullkomment i oppstandelsen, der døden ble definitivt overvunnet.¹² Livet framstår nå med dimensjoner og en fylde som ikke var erkjent før, hvilket også innebærer at Gud – Livet selv – er kommet nær. Men det liv som nå er kommet i sin fylde, står i kontinuitet med tidligere levd og erfart liv, noe som betyr «the regeneration and consolidation of the Bantu philosophy of life».¹³ Men ettersom Kristus bringer det tradisjonelle liv til sin fylde, må også de fenomener og ordninger i den stedegne kultur som hadde en direkte livsskapende og bevarende funksjon kunne tas i bruk som sakssvarende uttrykk for det nye liv, m.a.o. for Kristus.

I det tradisjonelle samfunn finner teologene flere sentrale fenomenkompleks, d.v.s. ordninger, institusjoner eller funksjoner som blir tilknytningspunkter for det teologiske arbeid. Alt etter hvilke aspekter ved den afrikanske virkelighet man finner mest relevant, har det etterhvert nedfelt seg visse typer, eller modeller som man gjerne sier. Vi skal i forsettelsen gå inn på noen av disse. Den mer konservative teolog J. Pobee hevdet i 1979, med utgangspunkt i akanfolkets kultur (Ghana) at høvdingens person og embete gir den mest sakssvarende kategori til å uttrykke og formidle Bibelens Kristus. Derfor må målet bli å formulere «a royal priestly Christology».¹⁴ F. Kabasélé (Zaire) er en av dem som har fulgt opp på dette punkt og taler om *Kristus som høvding*.

Teologiens oppgave er ifølge Kabasélé å formalisere de afrikanske kristnes erfaringer, hvilket igjen skal tjene deres åndelige vekst.¹⁵ Han finner en økende tendens f.eks hos lubafolket til nettopp å tale om Kristus som høvding. Bildet av Kristus formes av forestillingene knyttet til høvdingens person og embete. På den ene side finner man støtte i

Bibelens tale om Kristus som konge. På den andre side viser det seg at «the prerogatives of a Bantu chief are seen to have been fully realized by Jesus Christ. Power belongs superlatively to Jesus Christ because he is a mighty hero, because he is the chief's son and the chief's emissary, because he is «strong», because he is generous, wise, and a reconciler of human beings».¹⁶ Kristus forstås som høvding først og fremst i kraft av sin autoritet og styrke, en styrke som gir ham seier over Satan. Kristus blir, liksom høvdingen i det tradisjonelle samfunn, livets garant og beskytter. På samme måte som høvdingen stiller Kristus sin visdom i den menneskelige forsonings tjeneste.¹⁷ Således kan høvdingens person, egenskaper og funksjoner bli et for afrikaneren meningsfylt og saksvarende uttrykk for Kristi person og verk.

Samtidig er Kabasélé seg bevisst at Kristus er mer enn den tradisjonelle høvding. Høvdingen regjerer f.eks. i respekt for den nedarvede livsorden, mens Kristi herrevelde dypest sett ikke er av denne verden.¹⁸ Afrikanerens virkelighet og livssituasjon krever stedege uttrykksformer, men en enkelt kategori som vi her har gitt eksempel på, kan aldri bli uttømmende. Man må samtidig ta i bruk andre begreper. På den bakgrunn har Kabasélé videre drøftet Kristus som ane og eldste.¹⁹ Tilsammen kan det imidlertid kun bli tale om en tilnærming til den virkelighets- og livsfylde Kristus representerer.²⁰

A. Shorter (Kenya) er en av dem som vil knytte Kristus til den afrikanske forståelse av helse og helbredelse. Her gjelder det m.a.o. *Kristus som healer eller helbreder*. Han fremholder at afrikaneren betrakter disse sider ved menneskelivet i et holistisk perspektiv, hvor det på den ene side går på mennesket i dets forhold til den åndelige virkelighet. På den andre side dreier det seg i sykdom, helbred og helse om harmoni, integritet og helhet av det legemlige og det sjelelige, det materielle og det åndelige, det individuelle og det kollektive. Shorter går inn på de mange utfordringer dette representerer for den kristne kirke. Afrikanerens tro og praksis når det gjelder helse og helbred åpner for en sakssvarende forståelse av grunnleggende sannheter om Kristi person og gjerning og stiller uttrykksformer til disposisjon som også er i samsvar med NT selv. Kristus gjorde selv mange legemlig og mentalt friske i sin samtid, d.v.s. han opptrådte som en ngaka.²¹

Det overordnede synspunkt er imidlertid at Kristi frelsergjerning lar seg forstå som en altomfattende helbredelse til evig gudgitt liv. Det skjer gjennom Kristi død og oppstandelse, hvor Frelseren fremstår som «the wounded healer».²² Således blir Kristus «the source of all healing and of ultimate wholeness», d.v.s. den helhet i naturen, mennesket og

samfunnet som sykdom og død bryter ned er definitivt og varig opprettet i Jesu død og oppstandelse.²³

A. T. Sanon (Burkina Faso) tar utgangspunkt i en annen grunnleggende institusjon i det afrikanske samfunn: de innvielsesriter som ledsager overgangen fra barn til voksen alder. *Kristus som initiasjonsmester* er hans budskap. Den tradisjonelle initiasjon består i opplæring og nyskapende symbolhandlinger som gir initianden en ny status. Nå blir han i egentlig forstand menneske: han får sin rettmessige plass i slektsfellesskapet og settes i stand til å videreføre slektens liv i nye ledd. Det skjer primært gjennom erfaringen av de åndelige størrelser menneskelivet er forankret i. Sanon legger særlig vekt på hvorledes initiasjonslederen gjennom symboler og symbolhandlinger fører initianden til bevissthet om de bakenforliggende usynlige makter, først og fremst fedrene, som gir livet innhold og mål.²⁴

Sanon knytter sin framstilling til initiasjonen hos bobo i Burkina Faso, hvor den første initiasjon etterfølges av nye initiasjonsfaser eller klasser. Disse fører mennesket til utdypet åndelig erkjennelse, samtidig som de former samfunnets sosiale struktur. Dette gir initiasjonslederen en overordnet status: han er selv høvding eller tilhører høvdingens slekt og bevarer i sin person hele den åndelige og sosiale tradisjon.²⁵

I kraft av denne status og funksjon kan initiasjonen åpne for forståelsen av Kristus: For det første er den tradisjonelle initiasjon og den kristne dåp begge symbolhandlinger som konstituerer et nytt liv. For det andre fremstår Kristus i sitt liv og virke nettopp som initiasjonsmester, d.v.s. hans undergjerninger, hans død, kors og oppstandelse åpenbarer Gud og forener oss med Gud. I Jesu samtid skjedde dette i et direkte møte, i dag skjer det gjennom de sakramentale midler. Men Kristi innvielse skjer ikke bare en gang: den har, liksom den gamle initiasjon, karakter av en livslang åndelige og menneskelig vekst. For det tredje er Kristus gjennom sin død og oppstandelse selv innviet til den guddommelige herlighet.²⁶ M.a.o. «to say that Jesus is the Chief of initiation is to recognize in him, in our particular cultural tonality, the eldest sibling who guides to perfection those who have undergone their initiation – that is, those who, with him, have started down the road to the experience of the invisible through what is visible, to the encounter with God through the human being, to touch eternity through the symbol of the present life».²⁷ Med dette antyder Sanon også initiasjonens indre sammenheng med den afrikanske fedretro, som vi nå skal gå over til.

Det er tolkningen av Kristus med utgangspunkt i fedretroen, og det forestillingskompleks som er knyttet til fedretroen, som er mest fremtredende i den afrikanske teologi for tiden. *Kristus som ane* er blitt både

et slagord og et program. Til de mer kjente teologer i denne sammenheng hører Ch. Nyamiti (Tanzania). Hans utgangspunkt er bl.a. at det er gjennom døden afrikaneren blir en av fedrene, d.v.s. forenes med sine tidligere døde i fellesskapet av levende og døde. Dette innebærer en høyere åndelig status som fører en nærmere Gud. Gjennom sin død er Kristus blitt den fullkomne «Brother-Ancestor». Dette gjelder universelt, ettersom Kristus er den andre Adam.²⁸ Men «Christ's ancestorship to us is rooted in the Trinitry» fordi vi har å gjøre med «an ancestral kinship among the divine persons. . . The Incarnation and Christ's redemptive ministry. . . are the extensions of the trinitarian ancestral communication to the man Jesus and, through Him, to the rest of creation».²⁹ M.a.o. fedretroen angir kongeniale kristologiske titler, samtidig som den gjør det mulig å sammenholde det indre forhold mellom trinitetslæren og kristologien.³⁰

Nyamiti kritiseres for ikke å ha vært konsekvent nok i sin nytenkning på dette punkt. En av kritikerne er B. Bujo (Zaire) som vi skal gå litt nærmere inn på. Han fremholder at det er de menneskelige sider ved Jesu person og gjerning, d.v.s. Jesus i møte med dagliglivets problemer, som preger afrikanerens opplevelse og bilde av ham.³¹ Samtidig ligger det i selve inkarnasjonens vesen, sier Bujo, at det er det menneskelige som formidler det guddommelige.³² I Afrika er det fedrene og alt hva de står for som uttrykker og sammenfatter det menneskelige. Fedretroen blir m.a.o. den eneste legitime og kongeniale kategori til tolkning av Kristus.

Dette underbygges ifølge Bujo ytterligere av fedretroens organiske sammenheng med gudstroen: Gud er liv og livsfylde. Menneskets liv er gitt av Gud i begynnelsen til fornyelse i slektens gang. Det gudgitte liv nyskapes, utfoldes og forøkes i slektens fellesskap og kontinuitet ned gjennom generasjonene. Det sikres mot døden og dagliglivets ødeleggende krefter ved trofast å holde seg til fedrenes tradisjoner, d.v.s. den livsvisdom, de ordninger og normer som foregående generasjoner har opparbeidet og som ned gjennom tidene har vist seg levedyktige og nødvendige for å trygge menneskets eksistens. Fedretroen blir på denne bakgrunn vesenskonstitutiv for afrikanerens livsutfoldelse og være-måte.³³ Dermed blir det også fedrefelleskapets idealer og verdier som gir det gudgitte liv dets kvalitative innhold, m.a.o. som så og si definerer livet for afrikaneren. Med det blir det naturlig, for ikke å si nødvendig, at Kristus, Inkarnasjonen av selve Livet, oppleves og forstås som anen par excellence, uranen eller hvilket begrep man måtte velge. Bujo finner at det sakssvarende begrep må bli 'protoane'. M.a.o.: den rettmessige kristologiske kategori i afrikansk teologi er Kristus som Protoane.³⁴

Hvorledes dette begrep nærmere er bestemt gir oss konturene av Bujos afrikanske Kristus:

1. Når Skriften omtaler Kristus som den førstefødte av de døde (1 Kor 15,30), innebærer det ifølge Bujo at han er den første blant fedrene. Han befinner seg ikke bare forut for alle andre fedre, men det liv de søkte å virkeliggjøre var dypest sett hans liv. Det er m.a.o. en indre sammenheng mellom fedrene og Kristus til alle tider ved at Kristus står bak og dypest sett er fedrelivet.³⁵

2. I sitt liv er det fedrenes idealer Kristus har virkeliggjort. Han har stått fram som slektens eldste som sørger for helse og føde, som totalt hengir seg til fellesskapets beste. Men fordi Kristus *er* livet, har han fullkommengjort fedrenes idealer og verdier.³⁶

3. Liksom det tidligere var den nedarvede livserfaring fra fedrene som begrunnet samfunn og livsførsel, blir det fra nå av memoria Christi, d.v.s. den fullkomne virkeliggjørelse av fedrenes idealer, den enkeltes og fellesskapets liv må tuftes på. Kristus er ikke uranen, men protoanen: som den første og som den som sammenfatter fedrenes idealer er han det normative forbilde.³⁷

4. Kristi gjerning består derfor i at han bringer «Leben im Fülle».³⁸ Denne livsfylde omfatter på den ene side det biologiske liv: daglig brød, helse, sosial trygghet, etc. I kraft av oppstandelsen utdypes på den andre side livets åndelige dimensjoner. I protoanen får afrikaneren ikke bare del i den livsfylde Gud har gitt til utfoldelse i slektens gang. Ved at protoanen er selve *Livet*, heves mennesket ut over de tradisjonelt gitte rammer for livet, til fullkommen delaktighet i Guds livsfylde.³⁹

Hos Bujo finner vi en tolkning av Kristi person og verk som er stringent og konsekvent gjennomført. Spør vi så hvem Kristus dypest sett er i dette budskap, blir svaret: Han er intet annet enn det gudgitte fedreliv, nå virkeliggjort i hele sin fylde. Når afrikaneren forholder seg til Kristus, forholder han seg ikke til noe radikalt nytt som bryter med de erfaringer han gjør innen rammen av den gamle tro. Det er i høyden tale om et utvidet perspektiv og en utdypet erkjennelse. Budskapet om at de livstruende krefter nå er overvunnet i Kristus er nok eksistensielt sett nytt, men er dog resultat av den fulle virkeliggjørelse av det gudgitte liv fedrene hadde. Således er Bujo i samsvar med utgangspunktet for sitt arbeid: den afrikanske teologi kan ikke, og skal ikke, overføre endegyldige trossannheter til Afrika. Den skal gå til kjernen av afrikanerens egen virkelighet slik at evangeliet får vokse organisk fram av denne.⁴⁰

II

Kristologien er blitt en av, for ikke å si *den* viktigste oppgave i afrikansk teologi de senere år. Her befinner man seg i senteret av den kristne tro. Derfor vil også de løsninger man gir få fundamentale konsekvenser for afrikanerens kristenliv. Hittil har det teologiske arbeid vi her har søkt å formidle noen inntrykk fra vært forbeholdt de mer faglige miljøer. Deres mål er en forståelse og formidling av Kristus som svarer til afrikanerens virkelighet og livssituasjon. I hvilken grad og på hvilken måte dette kan realiseres, avhenger av en rekke forhold. Vi skal i denne sammenheng konsentrere oss om to forhold som i det praktiske arbeid påvirker hverandre gjensidig.

Det første vi vil ta opp er forståelsen forståelsen av afrikanerens livssituasjon og den stedegne virkelighet i samfunn, kultur og religion. Vi spør m.a.o. hva er det genuint og spesifikt afrikanske som nødvendiggjør teologisk nytenkning og som samtidig kan gi en kulturelt og eksistensielt meningsfylt tilknytning for å tale om Kristus? I de ansatser vi har møtt fra evangelikalt-konservativt hold får den afrikanske virkelighet i kultur og samfunn primært funksjon som en eksistensiell ramme som i det minste krever en annerledes vektlegging av de enkelte deler av den kristne tro. I dette arbeid er det først og fremst afrikanerens livssituasjon i skjæringspunktet mellom den gamle tro og evangeliet som blir retningsgivende og ikke de tradisjonelle tros- og kultformer i seg selv.

Som vi har sett, er det andre holdninger som dominerer det fagteologiske arbeid på dette punkt: den afrikanske virkelighet former, eller skal i det minste bidra til å forme, bildet av Kristus i material forstand. I dette arbeid etterstreber man saklig innsikt i afrikanske kulturer og religioner på den ene side og i afrikanerens aktuelle livssituasjon på den andre side. De omfattende religionsvitenskaplige studier den afrikanske teologis gründere (J. Mbiti, B. Idowu, V. Mulago) la grunnen for, angir nyttige korrektiver til de rådende retninger i afrikanistikken. De domineres imidlertid av et bestemt helhetsspektiv: afrikanske religioner har sitt integrerende sentrum i forholdet mennesket-Gud. Men forståelsen av forholdet mennesket-Gud preges i større eller mindre grad av en underliggende kontinuitet mellom afrikanerens gud og den kristne Gud. Derfor taler man ofte om afrikansk religion i en generell form som ikke svarer til det faktiske religiøse liv i de enkelte samfunn.⁴¹ Denne innvendning rammer også i stor utstrekning de teologer vi har drøftet, selv om flere av dem bevisst arbeider ut fra ett folks tradisjoner.

Vi har sett hvorledes kristologien tar utgangspunkt i forskjellige sider ved de afrikanske samfunn: høvdingens person og embete, forståelsen av helse og sykdom, initiasjonen, fedretroen med dens forestillinger,

verdier og handlinger. Disse forskjellige sider ved de afrikanske samfunn har en felles funksjon i at de oppholder og bevarer selve menneskelivet. Den integrerende faktor i forståelsen av den tradisjonelle religiøse, sosiale og kulturelle virkelighet er m.a.o. liv, livsbevarelse og livsfornyelse. Med dette rører man ved selve grunntonen i de afrikanske religioner: deres 'sted' og overordnede siktepunkt er nettopp mennesket og menneskelivet. Men dette liv virkeliggjøres først i harmoni med den usynlige virkelighet.⁴² I det teologisk arbeid vektlegges iboende sammenhenger mellom mennesket og Gud: livet er gitt av Gud til fornyelse i slektens gang, og er derfor i sitt vesen guddommelig. Samtidig finner man at dette liv står i indre sammenheng med det liv man har mottatt i og med kristendommen. I denne profilering forsvinner de spenninger og motsetninger på det eksistensielle plan som kjennetegner den afrikanske hverdag, hvor livet alltid må fornyes og tilkjempes i møte med ånderverdenen, trolddom og død.

Forståelsen av det genuint afrikanske og hvorledes dette blir en skapende faktor i det teologiske arbeid, er dermed betinget av det andre forhold vi vil nevne: forholdet til åpenbaringen. Det er til syvende og sist dette som legitimerer det afrikanske som en innholdsbestemmende størrelse i tolkningen av Kristus.

Det er en uoppagivelig tanke hos de toneangivende afrikanske teologer at afrikanerens gud er Bibelens Gud. Kristendommen forkynner ingen ny Gud. Den gir derimot den fulle erkjennelse av og det fullkomne samfunn med den ene Gud afrikaneren allerede kjenner og som er Jesu Kristi Far.⁴³ Mange går imidlertid et skritt videre: afrikaneren har også Kristus, uten at han er erkjent som Kristus. Dette kan man tilrettelegge på forskjellige måter. Noen taler om at Kristus hører til virkelighetens og menneskelivets ontologiske bestemmelse.⁴⁴ Andre kan si at afrikaneren har Kristus i kraft av selve livet som ble gitt av Gud til fornyelse i slektens gang. For Kristus er åpenbart som Livets fylde.⁴⁵ Når derfor fedretroen formidler det liv som nå er åpenbart fullt ut i Kristus, må nettopp Kristus som uranen, protoanen eller anen par excellence bli den for afrikaneren sakssvarende kristologiske kategori. Samtidig har afrikaneren i kraft av den skjulte Kristus vært underlagt en utvikling som en eller annen gang måtte føre fram til den åpenbarte Kristus.⁴⁶

Denne kontinuitet og samhörighet mellom det afrikanske og det kristne i forståelsen av Gud og Kristus forankres i nyere vesterlandsk teologi, hvor Karl Rahner er det navn som oftest går igjen. Det er to punkter i hans tenkning som blir utslagsgivende i de kristologiske nytolkninger vi har drøftet: hans forståelse av nåden og dermed av Kristus i de ikke-kristne religioner og hans forståelse av Inkarnasjonen,

hvor det menneskelige blir legitimt uttrykk for det guddommelige.⁴⁷

Også på et annet avgjørende punkt i sin argumentasjon trekker afrikanske teologer veksler på Vestens teologi: nemlig i sin betraktning av teologiens tids- og kulturbetingede karakter. Den forkynnelse og teologi misjonærene brakte, var ikke bare i form, men også i innhold betinget av samtidens historiske og kulturelle forhold. For noen gjelder dette også for oldkirkens bekjennelser og i en viss grad for NT selv.⁴⁸ Således sier f.eks. B. Bujo at Skriftens og de første kristnes tale om Kristus som Ordet eller Herren kun er en refleks av den jødisk-hellenistiske bakgrunn som ikke kan fungere i dagens Afrika.⁴⁹ Han synes ikke eksplisitt å gjøre slike argumenter gjeldende f.eks. overfor oldkirkens treenighetslære. Men denne er helt underordnet, for ikke å si fraværende i Bujos kristologiske arbeid, noe andre afrikanske teologer har kritisert ham for.⁵⁰

Selv om afrikanske teologer kan vurdere betydningen av den historiske kontekst og bakgrunn forskjellig, er den gjennomgående holdning at den teologiske refleksjon alltid skjer i korrelasjon med menneskets «Sitz im Leben», hvilket må forme selve det teologiske budskap. En afrikansk kristologi er m.a.o. nødvendig ut fra teologiens eget vesen. Tanken om den iboende kontinuitet mellom den afrikanske religiøsitet og den bibelske åpenbaring (Kristi nærvær i den gamle tro) legitimerer hvorledes den afrikanske virkelighet blir innholdsbestemmende faktor i det teologiske arbeid.

Dette arbeid ender, som vi har sett, i tolkninger av Kristus som høvding, helbreder, initiasjonsmester og ane, for å nevne de viktigste. Av disse modeller er sistnevnte mest utbredt. Dens talsmenn fremholder at man her på ene side fanger opp flest aspekter ved den afrikanske virkelighet og på den andre side legger grunnen for en bredest mulig virkeliggjørelse av det kristne budskap i afrikanerens liv. Her finner man det sakssvarende utgangspunkt for en afrikansk-kristen etikk og for en afrikansk ekklesiologi.⁵¹

For mange er disse kristologiske modeller ment å være midler som skal fremme forståelsen av Kristi person og gjerning og gjøre dette meningsfylt i afrikanerens livssituasjon. Målet er ikke en ny Kristus, men å peke på «ways to understand the orthodox doctrine on Christology», d.v.s. åpne «a window through which we can catch a spiritual glimpse of the nature and person of Christ».⁵² Men den Kristus man vil formidle er her, for å bli i bildet, formet av det «vindu» man vil se ham gjennom. Resultatet blir en ny Kristus, og dermed, en annen Kristus. For en teolog som B. Bujo er det ikke tale om å formidle Kristus, men å legge tilrette for at Kristus for afrikaneren kan vokse naturlig fram på hans religiøse bakgrunn, liksom det for oldkirkens kristne skjedde på

deres bakgrunn. Men med dette blir tolkningen av Kristus dypest sett en reinterpretasjon av den tradisjonelle religiøsitet og livsanskuelse: Kristus framstår som det gudgitte fedreliv, fra nå av nærværende i hele dets fylde.

Her må vi spørre som den nevnte F. Kabasélé gjør: Når det heter at Kristus er livet og gir livet, dreier det seg da om det samme liv som i den tradisjonelle fedretro?⁵³ Svaret er nei, hvilket for ham innebærer at vi kun har å gjøre med tilnærmede tolkninger eller modeller. Kristus er mer enn høvding, mer enn helbreder, etc. Heller ikke tilsammen gir disse tolkninger det fullstendige bilde. Det er sider ved Kristi person og gjerning man ikke fanger opp, for Kristus er «jenseits aller unserer Modelle».⁵⁴

Kabasélé representerer med dette et indre-afrikansk korrektiv til egen teologi. Men de kristologiske tolkninger er ikke bare ufullstendige. De gir en annen Kristus enn han som møter oss i den bibelske åpenbaring. Dermed blir konklusjonen at det ikke er Kristus som gis i den toneangivende afrikanske teologi. Da tilfredsstillende denne teologi heller ikke afrikanske kristnes åndelige og menneskelige behov, verken som kristne eller som afrikanere. Resultatet blir ikke åndelig vekst, men åndelig tilbakegang der hvor nettopp Bibelens Kristus har framgang.

Egne korrektiver og alternativer til den toneangivende teologi er absolutt nødvendig. De har i mange sammenhenger større muligheter for å bli hørt enn våre røster. Vi kan og må avdekke forutsetningene og de bærende premisser i det pågående teologiske arbeid. Men de forutsetninger vi kort har pekt på, stammer ikke fra Afrika, men fra Europa. Derfor må vår kritikk av afrikansk teologi alltid være et oppgjør med egen teologi om vårt budskap skal bli troverdig. Om den afrikanske teologis saklige anliggende er aldri så legitimt, kan det kun virkelig gjøres i det levende kristenliv i Afrika. Det bestemmer selve anliggendet, som dets løsninger. Men veien fram er, som den evangelikale T. Tienou har påpekt, lang og bratt.⁵⁵ Konfrontert med de løsninger vi har møtt hva gjelder kristologien i de toneangivende retninger i afrikansk teologi, er man ikke bare ved begynnelsen, men det kreves en ny begynnelse.

NOTER

1. Vi knytter her an til N. Mushetes formuleringer: «die Wirklichkeit Afrikas» eller «die afrikanische Realität». Jfr. «Die Wirklichkeit Afrikas in der afrikanischen Theologie», K. H. Neufeld, Hrs. *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 460ff. Terminologien vil på dette punkt være høyst variabel, noe som bl.a. reflekterer selve forståelsen av den afrikanske virkelighet. Således taler f.eks. B. Bujo om «die afrikanische Gesellschaft» eller «die traditionelle Gesellschaft». Jfr. hans *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986a, 20ff. Ch. Nyamiti bruker uttrykk som «African traditional religious and cultural values», «the African situation» o.l. Jfr. «My Approach to African Theology», *African Christian Studies* 7,4 (1991a), 39. G. Setiloane taler f.eks. om «African grassroot background and culture». *African Theology: An Introduction*, Johannesburg 1986, 35.
2. G. Setiloane 1986, 35.
3. N. O. Breivik: «Kristendom og tradisjonelle religioner i afrikansk teologi», *Norsk Tidsskrift for Misjon* 46 (1991a), 24f. og *Religiøs reinterpretasjon i det sentrale Afrika*, Åbo 1991c, 40ff. Jfr. også «Fra det bibelske evangelium til afrikansk livsfylde», *Fast Grunn* 44 (1991d), 366ff.
4. T. Adeyemo: «Towards an Evangelical African Theology», *Evangelical Review of Theology* 7 (1983), 152.
5. T. Adeyemo 1983, 152.
6. T. Adeyemo 1983, 153 og hans *Salvation in African Tradition*, Nairobi 1979, 96.
7. E. J. Pénoukou: «Réalité africaine et salut en Jésus-Christ», *Spiritus* 89 (1982), 376ff.
8. E. J. Pénoukou: «Christology in the Village», R. Schreiter, ed.: *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll 1991, 29.
9. «Le besoin de libération de toute emprise du mal, que ressent l'Africain, tout comme sa volonté d'établir en rapport d'harmonie avec l'Être suprême et l'univers sociocosmique, trouvent en Christ leur accomplissement définitif.» E. J. Pénoukou 1982, 390. Jfr. 1991, 37ff.
10. D. Nkurunziza: *Bantu Philosophy of Life in the Light of the Christian Message. A Basis for an African Vitalistic Theology*, Frankfurt/New York 1989, 55.
11. D. Nkurunziza 1989, 69.
12. D. Nkurunziza 1989, 227ff.
13. D. Nkurunziza 1989, 220.
14. J. Pobee: *Towards an African Theology*, Nashville 1979, 97.
15. F. Kabasélé: «Jenseits der Modelle», Y. Aklé et al.: *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg 1989, 172.
16. F. Kabasélé: «Christ as Chief», R. Schreiter 1991, 105.
17. F. Kabasélé 1991, 104ff., 112ff.
18. F. Kabasélé 1989, 143.
19. Y. Aklé 1989, 73ff. Jfr. også den før nevnte J. Pobee som har framholdt at

- å tale om Kristus som høvding lett kan føre til en theologia gloriae på bekostning av en theologia crucis, hvilket nødvendiggjør andre kristologiske utsagn. J. Pobee 1979, 97f.
20. F. Kabasélé 1989, 138ff.
 21. A. Shorter: «Folk Christianity and Functional Christology», *AFER* (1982), 133ff., *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, London 1985, 10ff.
 22. A. Shorter 1985, 15.
 23. A. Shorter 1985, 117.
 24. A. T. Sanon: *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschliessung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*. Freiburg 1985, 25ff. M. Ntetm fremholder at initiationen forener mennesket med Gud som livets kilde. Initiasjonen innebærer således også Guds skapende nærvær i slekten. M. Ntetm: *Die negrofrikanischen Stammesinitiation*, Münsterschwarzach 1983, 50, 68, 75, 85, 109, 222ff., 269.
 25. A. T. Sanon 1985, 74ff. Jfr. A. T. Sanon: «Jesus, Master of Initiation», R. J. Schreiter 1991, 89f. Han stiller derfor spørsmålet om ikke den afrikanske religiøsitet best kan karakteriseres som «eine Initiations-Spiritualität». Jfr. «Die traditionelle afrikanische Religion und ihre Spiritualität», V. Mulago qwa Cikala Musharhamina, Hs.: *Afrikanische Spiritualität und christliche Glaube*, Freiburg 1986, 19.
 26. A. T. Sanon 1985, 109ff.
 27. A. T. Sanon 1991, 93.
 28. Ch. Nyamiti: *Christ as our Ancestor*, Gweru 1984, 15ff.
 29. Ch. Nyamiti: «African Christologies Today», R. Schreiter 1991b, 12.
 30. Det er et hovedanliggende også i Nyamitis nye arbeid til afrikansk kristologi: «The Incarnation viewed from the African Understanding of Person», *African Christian Studies* 6, 1 (1990), 3–27, 6, 2 (1990), 23–76, 7, 1 (1991c), 29–52, 7, 2 (1991d), 41–68, 8, 2 (1992), 1–28.
 31. B. Bujo 1986a, 85.
 32. Her knytter Bujo direkte an til K. Rahners teologi. Jfr. 1986a, 87ff.
 33. Fedrene får derfor rollen som «founder and unifier of all life and harmony in the clan community». B. Bujo: «The Two Sources of Life: The Eucharist and the Cult of Ancestors in Africa», *African Christian Studies* 2, 1 (1986), 67. Jfr. 1986a, 26ff. Jfr. mitt arbeid «Fedrene» i tradisjonelle afrikanske religioner: Periferi eller sentrum?, *Norsk Tidsskrift for Misjon* 46 (1991b), 208ff. samt 1991c, 37ff, 62ff.
 34. B. Bujo 1986a, 84ff.
 35. Derfor omtaler Bujo Kristus som «the vital proto-force which is the source of all ancestral life». B. Bujo 1986b, 74. Jfr. også hans artikkel: «Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung», *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 64 (1980), 299f, 305f.
 36. B. Bujo 1986a, 85ff.
 37. B. Bujo 1980, 295; 1986a, 86ff.
 38. B. Bujo 1986a, 22, 94, 100.

39. B. Bujo 1986a, 86ff., 1986b, 73.
40. B. Bujo 1986a, 20.
41. Jfr. vårt arbeid «Afrikanske religioner i lys av afrikansk tolkning», *Norsk Tidsskrift for Misjon* 45 (1988), 137ff.
42. Jfr. bl.a. D. Zahan: *Religion, Spiritualité et Pensée africaines*, Paris 1970, 7ff., 15ff.; T. Sundermeier 1988, 15, 51ff.; L. -V. Thomas & R. Luneau: *Les sages déposés*, Paris 1977, 12ff., 22ff.
43. Jfr. A. T. Sanon 1985, 83. B. Bujo 1986a, 22.
44. Således f.eks. M. Ntetm som anvender begrepet 'kristitet', d.v.s. «die seinshafte, wenn auch verborgene Bezogenheit der ganzen Schöpfung auf Christus». M. Ntetm 1983, 209. J. Bahemuka hevder at problemet i afrikansk teologi generelt er at man ikke er «bold enough to go ahead and discover the hidden Christ». «The Hidden Christ in African Traditional Religion», J. Mugambi & L. Magesa, eds.: *Jesus in African Christianity*, Nairobi 1989, 14.
45. D. Nkurunziza 1989, 155ff., 171.
46. If. E. Teswigye hadde dette endog til skjedd uten den kristne misjon, som en følge av den afrikanske religiøsitetens indre vesen og dynamikk. Derfor spør han videre om ikke «Africa itself might. . . be the actual origin of the main religious ideas which were later developed and systematized by the Hebrews, the Christians and the Muslims». E. Teswigye: *Common Ground: Christianity, African Religion and Philosophy*, New York 1987, 5, 83, 126, note 75.
47. Jfr. E. Twesigye 1987, 2ff., 57ff. og P. N. Wachege: «Dialogue between an African Christology and Karl Rahner's Christology», *African Christian Studies* 7, 2 (1991), 12ff. Med tanke på kikuyufolket i Kenya sier Wachege at Rahner «helps us to deepen the understanding that our Agikuyu already have openness and their own experience of Jesus Christ in their Agikuyu social and religious way of living». Ib. 27. Jfr. også B. Bujo 1986a, 87ff.
48. Jfr. K. Dickson: *Theology in Africa*, London 1984, 185ff.; N. Mushete 1986, 479.
49. B. Bujo 1986a, 89.
50. Det gjelder f.eks. Ch. Nyamiti som fremholder treenighetslæren som det uoppgivelige grunnlag i enhver teologi, også den afrikanske. Jfr. 1991a, 15f.
51. B. Bujo 1986a, 99ff.
52. G. Muzorewa: «Christ as our Ancestor – A Review Essay», *Africa Theological Journal* 17 (1988), 263.
53. F. Kabasélé 1989, 147.
54. F. Kabasélé 1989, 141.
55. T. Tienou: «Indigenous African Theologies: The Uphill Road», *International Bulletin of Missionary Research* 14 (1990), 76.

N. O. Breivik, f. 1947, cand. theol. MF 1975, dr. philos. 1988. Prest Bergen 1977–79, vik. akademilektor NLA 1979–80, stip. MHS 1980, fra 1988 dosent/prof. i religionsvitenskap samme sted, fra 1993 prof. i systematisk teologi ved NLA.

Christ: Chief, healer, or ancestor? Rudiments of an indigenous Christology in African theology

The article primarily deals with evangelical attempts at relating Biblical Christology to African traditions. The presentation focusses on the following categories: Christ as chief, Christ as healer, Christ as initiation master, and Christ as ancestor. The subsequent discussion particularly deals with two issues: The understanding of the African life situation and the actual context of society, religion, and culture; and the understanding of the Biblical revelation. The author claims that African Christology is not only at the beginning, but needs a new beginning.