

Kontekst og konflikt

– å gjøre teologi i en afrikansk kontekst

AMBROSE MOYO*

Innledning

All teologi springer ut av en spesiell kontekst. Den er et svar på saker og problemer som oppstår eller erfares i et spesielt samfunn på en spesiell tid. Kristen teologi er derfor alltid betinget av den enkelte teologs kontekst og bestemt av de sakene som er av avgjørende betydning i det spesielle samfunn på den spesielle tid. Det er konteksten som tilveiebringer symbolene og andre bilder som tas i tjeneste som midler for forskjellige teologier.

Kristendommen er på en vellykket måte blitt plantet i Afrika og vokser raskt.¹ Dette gjelder både for de etablerte konfesjonelle kirkene og de uavhengige afrikanske kirkene. For å forstå de teologiske utviklingene i Afrika er det nødvendig å danne seg et klart bilde av de religiøse, sosiale, økonomiske og politiske kontekstene afrikansk kristendom befinner seg i. Disse kontekstene betyr mye for de teologiene som utvikler seg og de forskjellige tendensene i afrikansk kristendom. Når afrikanske folkegrupper i deres forskjellige situasjoner forsøker å virkeliggjøre sin kristne tro, vil det nødvendigvis bli en god del konflikt: deres tradisjonelle verdensbilde utfordres, og evangeliet utfordrer deres sosiale, økonomiske, religiøse og politiske omverden. I slike konflikt-situasjoner vil nye teologier uvegerlig oppstå idet de enkelte grupper søker å tilpasse kristen tro og praksis i deres kontekst. Med andre ord, konteksten og den konflikt som finner sted i møtet mellom evangeliet og kulturen vil skape forskjellige teologier.

Denne artikkelen er et forsøk på å gi en kort oversikt over noen utbredte kristologiske forestillinger i afrikansk kristendom, for dermed å illustrere hvilken innflytelse tradisjonelle religioner har på en del av den teologiske refleksjon i Afrika. Jeg begrenser bevisst perspektivet til den religiøse konteksten, og jeg vil innen disse rammene gjøre meg noen

taker om den afrikanske forståelse av synd og frelse. Samtidig vil jeg undersøke hva dette betyr for afrikansk kristologi og for kristenlivet slik det utfolder seg innen en afrikansk tradisjonell religiøs sammenheng. Jeg har valgt dette perspektivet fordi det tradisjonelle afrikanske verdensbildet i min del av Afrika fortsetter å prege størsteparten av folket, både på landet og i byene.

Konsentrasjonen om synd og frelse reiser spørsmålet om kristologi, og det kan formuleres slik: Hvordan blir Kristi person og verk forstått av afrikanske folk i lys av deres kulturelle og religiøse bakgrunn? Hvilke bilder av Kristus taler direkte inn i den afrikanske konteksten? Hva gjør afrikanerne i denne konteksten med den konflikten som er nødt til å oppstå i møtet med evangeliet? Konsentrasjonen om synd og frelse gir oss mulighet til å bruke en modell som stammer fra tradisjonell afrikansk tankegang, og utfra den gjennomtenke et viktig teologisk tema. Jeg vil derfor begynne diskusjonen med et overblikk over afrikansk kristendom og dens forhold til tradisjonelle afrikanske religioner, og se på de kristologiske konsekvensene av dette.

Tradisjonell religion og kultur

Tradisjonelle afrikanske religioner tilhører ikke fortiden. De fortsetter å påvirke livet til mange mennesker både i bystrøk og på landet, de lavt utdannede og velutdannede. De representerer derfor en større utfordring til afrikansk kristendom enn til islam. Årsaken er at de ikke bare fungerer som religiøse tradisjoner med sin egen identitet, men også lever videre innen afrikansk kristendom. Sett utenfra kan afrikansk kristendom se ut til å være svært synkretistisk. Dette understreker hvor viktig det er å forstå tradisjonelle religioner for å forstå de teologiske utviklingstendensene innen afrikansk kristendom.

Den første observasjon er at afrikansk tradisjonell forståelse av universet er holistisk. Det er intet skille mellom det profane og det hellige, det religiøse og det sekulære. Alt liv er under guddommelig kontroll, og derfor står man til syvende og sist til ansvar overfor Den høyeste i ens oppførsel i privat og offentlig liv. Dette universet består av synlige og usynlige elementer, fysiske og åndelige. For å være relevant og meningsfull må kristendommen i Afrika henvende seg på konkrete og meningsfulle måter til alle sider av folks eksistens. Den må også forholde seg til den frykt og de håp de gir uttrykk for gjennom tradisjonelle religiøse trosformer og praksis. For utenforstående vil noe av dette se ut til å være ren overtro, mens de for dem som tilhører disse tradisjonene, er virkelige. En relevant teologi må henvende sig til alle sider av folks liv.

For det andre må det nevnes at afrikansk tradisjonell tenkning ikke er spekulativ. Alt tenkes konkret, funksjonelt og pragmatisk. Om der er en Gud, må denne Gud vise seg på konkrete og synlige måter i sitt forhold til skaperverket. Derfor har Den høyeste fått så mange navn i de fleste afrikanske religioner, og derfor spiller formidlerne så viktig rolle, særlig de døde eldste som står for guddommelig autoritet og på en måte blir sett på som manifestasjoner av det guddommelige. Gjennom dem tror folk at de lærer Den høyeste og hans virksomhet å kjenne.

Etter som kristendommen ble forkynt og slo rot i afrikansk jord, var og er der fremdeles tydelige forskjeller i holdningene til afrikansk kultur, fra fullstendig avvisning, akseptering av enkelte aspekter av tradisjonell kultur, til hemmelig videreføring av disse former for tro og praksis innen kristendommen. For mange er åndeverdenen så virkelig at ethvert forsøk på å benekte dens eksistens tolkes som et tegn på uvitenhet. Dette betyr at i sammenhenger der den tradisjonelle forståelse av universet helt avvises, lever mange afrikanske kristne i to verdener, noe som skaper en god del indre konflikt. Desmond Tutu har uttrykt det svært godt når han skriver:

Faktum er at inntil ganske nylig har den afrikanske kristne lidd av en form for schizofreni. Med en del av seg selv har han vært tvunget til å hykle respekt for kristendommen slik den ble forstått, uttrykt og forkynt av den hvite mann. Men med en stadig større del av seg selv, en del han ofte har skammet seg over å vedkjenne seg åpent og har strevet for å undertrykke, har han følt at det ble gjort vold på hans afrikanskhet. Den hvite manns hovedsakelig intellektuelle religion rørte knapt dybdene i hans afrikanske sjel. Han ble frelst fra sine synder som han knapt nok trodde han hadde begått. Han fikk svar, og ofte glimrende svar, på spørsmål han ikke hadde stilt.³

Dette kommer tydelig til uttrykk i tider med langvarig sykdom eller annen ulykke i familien. Da deltar afrikanske kristne, også en del prester, ofte i tradisjonelle ritualer som har med de døde eldste å gjøre. Noen kristne har ved slike anledninger frivillig sluttet å komme til kirke eller avstått fra nadverden eller aktiv deltakelse i kirkelivet for en tid, og underkaster seg en frivillig kirkelig disiplin, for på den måten å få tid til å utføre de tradisjonelle ritene og gjøre de nødvendige ofrene for å oppnå helbredelse i familien. Når de så har gjort alt det de tradisjonelle medisinnmenn krever i forhold til de døde eldste og de mange åndene, vender de tilbake til kirkens ledere og bekjenner at de har syndet mot det første bud og derfor trenger tilgivelse. Enhver ærlig afrikansk prest som lever nær sitt folk, vet at slike ting skjer også i dag både på landet og i urbaniserte strøk.

Kort sagt har kristen forkynnelse i Afrika, både fra misjonærens og den innfødte prests side, krevd at afrikaneren måtte bryte radikalt med sin fortid og overta en ny kultur. Enhver som er kjent med situasjonen, vil innrømme at afrikansk tradisjonell tro har fortsatt innen kristendommen. De tradisjonelle elementene har vært skjult for misjonæren og den afrikanske presten, men de fortsatte i det skjulte. Der er imidlertid mange som har vært i stand til å integrere deres kristne tro med deres tradisjonelle religioner på måter som fjerner enhver form for konflikt. Situasjonen i dag er at tradisjonell tro og praksis foregår parallelt med kristen tro og praksis og på en måte utfyller det folk savner i kristentroen. Det er for eksempel vel kjent for afrikanske prester at det i mange tilfeller foregår tradisjonelle gravriter samtidig med kristne riter, eventuelt at de tradisjonelle ritene foretas før eller etter de kristne ritene.

Ved å forkaste afrikansk tro og praksis, inkludert noen hovedelementer i det tradisjonelle verdensbilde, virker det som om det kristne budskap ikke har maktet å fylle endel av hullene som oppstår når vitale elementer i tradisjonell tro og praksis forkastes. Kristi verk må derfor utfylles. Forholdet til de døde eldste er et annet godt eksempel, særlig blant bantu-folkene. Mange afrikanske kristne tror fremdeles ikke de kan leve et meningsfullt liv på jorden uten å ha et forhold til de døde. De betrakter dem som levende og aktive medlemmer av familien, de må delta i alle familiens begivenheter og bringer lykke og ulykke. Troen på de døde eldstes fortsatte innflytelse over sine etterkommere krever en teologisk nytolkning av fenomenet fra et kristent perspektiv. Vi kunne også nevne at den tradisjonelle spåmann (nganga/inyanga) fortsatt har stor innflytelse og blir rådspurt i tider med motgang og ulykker. Man tror de er i stand til å kommunisere direkte med ånde verdenen på vegne av de levende.

Spørsmålet er om noen av disse forestillingene kan inkorporere i eller tilpasses den kristne tro. Her ville det være lærerikt med en kort gjennomgang av noen av de veloverveide eller spontane teologiske reaksjonene på det kristne budskap. Likeså er det nyttig å se på noen av de kristologiene som har oppstått spontant eller etter grundig overveielse blant afrikanske kristne som forsøker å forstå Kristi liv og verk i lys av afrikanske tro og praksis, og på den måten forsøker å finne mening med Kristushendelsen innen den afrikanske konteksten.

Forskjellige svar eller teologiske tolkninger er hittil dukket opp i forsøket på å forstå Kristus i den afrikanske konteksten. Når det gjelder forholdet til de døde eldste, argumenterer tradisjonelistene ofte med at de døde bare er mellommenn mellom Den høyeste og menneskene. Ifølge tradisjonelle religioner må enhver familie eller klan alltid ha et

Frelese i afrikansk kontekst

Diskusjonen så langt har vist at synd er noe som må straffes her og nå, og ikke i en fremtidig verden etter oppstandelsen. Siden afrikansk tankegang, som vi allerede har sett, ikke er spekulativ og alltid tenker utfra konkrete livssituasjoner knyttet til tidligere og aktuell erfaring, må frelse også være noe folk erfarer i denne verden her og nå. Om det fins et helvete, må det tilhøre den verden de erfarer, og afrikaneren lever virkelig i en svært fiendtlig verden, som Sawyer har påvist.¹⁰

Som Maimela har påpekt, er det et spørsmål om tradisjonisten føler behov for det vi kaller frelse. Og i så fall, hvor kommer ifølge tradisjonell religiøs tenkning frelsen fra og når blir den virkeliggjort? En afrikaners liv har sine gleder og sorger. Synden bringer med seg lidelse for familien og fellesskapet. De negative utslagene er lidelse og fattigdom, ustabil vær som skifter mellom tørke og flom, dårlig grøde som medfører sult og hunger, mange sykdommer og barnedødelighet, frykt for hekser og andre onde krefter. For å møte disse negative elementene i samfunnet har tradisjonistene måttet påberope seg eksistensen av ytre krefter som er sterkere enn mennesker og derfor kan holdes ansvarlige for det de opplever av hell og ulykke. Når afrikanere opplever ulykker, leter de etter årsakene til ulykkene utenfor den fysiske verden. Når et familie-medlem blir sykt eller et barn dør, må det være en årsak, og den årsaken ligger alltid utenfor den fysiske verden og skyldes enten en vred fedre-ånd eller en ond ånd som handler gjennom en heks. I mitt eget folk er døden alltid noe unaturlig. Man må alltid rådføre seg med en spåmann for å finne årsaken til død eller sykdom eller hvilken som helst ulykke. Det er ingen tilfeldig død eller vitenskapelige forklaringer på død. Selv om en moderne doktor kan stadfeste at vedkommende døde av kreft eller AIDS eller en annen uhelbredelig sykdom, er det for tradisjonisten klart at også disse sykdommene må ha blitt sendt av en fiendtlig person og at den dodes skytsånder må ha tillatt det som et uttrykk for deres utilfredshet med familien. Alle uhell, skuffelser og frustrasjoner i livet blir tilskrevet en fiendtlig ytre kraft og er et tegn på at de beskyttende ånder av en eller annen årsak har latt familien i stikken.

Den tradisjonelle oppfattelsen av frelse er rotfestet i det tradisjonelle verdensbilde som oppfatter det virkelige utfra det man har erfart eller erfarer, og derfor er fremtidsperspektivet kort.¹¹ Fremtiden er ukjent og kan derfor bare tenkes utfra nåtiden og tidligere erfaringer. Forfedrenes verden, dit alle som dør skal gå, tenkes også utfra den nåværende verden. Man lever i de dodes verden bare i den grad man fremdeles blir husket av ens etterkommere. Man er med andre ord bare levende så lenge man fortsetter å ha et forhold til de levendes verden. Ut fra afrikansk

tradisjonell tenkning kan man derfor ikke forstå forestillingen om himmel og helvete som noe fremtidig. Også frelse blir derfor oppfattet som frelse fra problemer, motgang, ulykke, urett, sykdom, død og annet som folk opplever i denne verden. Å bli frelst betyr å leve i velstand og lykke på jorden. Spørsmålet er hvordan man oppnår det.

Siden synd berører hele fellesskapet, medregnet uskyldige barn, dyr og andre skapninger, må frelse derfor oppnås ved en rekke rituelle handlinger for å beskytte og hjelpe den enkelte fra unnfangelse til død. Men den enkeltes frelse betyr også frelse for hele familien og fellesskapet. Så snart det er kjent at barnet er unnfanget, er morens og barnets liv øyeblikkelig truet av fiendtlige makter. Beskyttende medisiner må brukes med en gang. Det er viktig at overgangsriter utføres for å redde den enkelte og familien fra onde krefters ødeleggelse. Fødsel, pubertet, bryllup og død er kritiske faser i fellesskapets liv, siden de markerer overgangen fra et stadium i livet til et annet. Alt må gjøres for å sikre at overgangen går glatt, og på den måten blir familien frelst. Et barns fødsel gir mulighet til å feire livets gave, men er også fylt med engstelse, fordi ulykke på dette punkt kan berøre familiens kontinuitet. Enhver handling som frelser familien fra tilintetgjørelse på dette punkt, er frelsende, fordi familielivet nå kan fortsette gjennom dette barnet. Forfedrene blir også reddet fra tilintetgjørelse fordi det ikke å ha et avkom blant de levende til å minnes dem når de er døde, er det samme som å ikke eksistere. De som medvirker til denne frelse, er familiens prester som forretter ritualene til forfedreåndene og gjennom dem til Gud. I ritualene ber de Gud frelse dem og beskytte dem fra hekser og andre ondsinnede makter. Når ofringer bæres frem, vender familien eller klanen seg til dem som mottar offeret med bønn om et liv i fred, lykke og velstand på jorden. I en artikkel som tar opp frelsesbegrepet hos anlo-folket, siterer Christian Gaba noen av de bønnene presten ber før den rituell slaktingen i en offerseremoni:

Alle medlemmene av vifeme-klanen skal si:

Om bekymringer griper dem, måtte bekymringene la dem være.

Om fattigdommen griper dem, måtte fattigdommen la dem være.

Om sykdommen griper dem, måtte sykdommen la dem være.

Om døden griper dem, måtte døden la dem være.

Men om et liv i overflod griper dem, måtte overfloden gripe dem og for alltid holde fast på dem.¹²

Gaba illustrerer videre hva det å være frelst (dagbe) betyr for anlofolket ved å sitere følgende bønn:

Velsign de barnbøse med mange barn og gi flere barn til dem som allerede har. Gi helse til bonden . . . så grøden kan bli større enn hans arbeid. Når fiskeren drar ut i sin kano . . . la ham fange bare de spiselige (fiskene) og i store mengder. Hjelp også våre handelsmenn så de kan lykkes i alt de gjør . . . la ingen dø før tiden er moden. Det er for god helse vi ber. . . God helse for alle. Langt liv og velstand for alle.¹³

Å være frelst betyr et liv i overflod, og tradisjonalisten vil bruke en god del av sitt liv til å søke beskyttelse gjennom spåmenn, gjøre ofringer og be om det anlo-folket kaller dagbe (frelse). For å være relevant og meningsfull må afrikansk teologi ikke bare vise til et fremtidig liv i lykke, men må ha med nåtiden å gjøre og søke å gjøre livet meningsfullt også i denne verden. For kirken må derfor medvirkningen på å forbedre livskvaliteten for folk være integrert del av dens Kristus-forkynnelse. Kampen mot fattigdom, uvitenhet, sykdom og alle former for undertrykkelse er midler der Kristi frelsende kraft kommer til uttrykk her og nå. Gjennom disse synlige frelseshandlingene ser man at Kristus frelser verden. Samtidig kan vi ikke som kirke unngå å vise til den fremtidige fullendelse, for trass i alle våre forsøk på å forandre denne verden, fortsetter ufullkommenhet, synd, død og lidelse. Men forkynnelsen av en utelukken- de fremtidig frelse er ikke tilstrekkelig i en afrikansk kontekst.

Vi må derfor spørre: Hvem er frelserne i afrikanske tradisjonelle religioner? Dette er knyttet til spørsmålet om hvem som er mål for tradisjonelle tilbedelse. Til hvem rettes de bønnene vi siterte ovenfor? Blant shona-folket – og det gjelder de fleste bantu-talende folkene i det sydlige Afrika – ser slike bønner ut til å være rettet mot forfedreåndene som de levende daglige har forbindelse med. Av og til nevnes ikke Guds navn i det hele tatt, og det har gitt utenforstående inntrykk av at afrikanske tradisjonalister tilber sine forfedre. Men om de blir spurt nærmere ut, vil de kategorisk avvise at de tilber åndene til sine forfedre og hevde at de tilber Gud gjennom dem. Men hvordan kommer forfedreåndene inn i bildet?

Forfedreåndene er de døde eldste. Afrikanske folk har stort sett en dyp respekt for de gamle. Har man for eksempel gjort alvorlig urett mot sine foreldre, ville det være ytterst respektløst og uakseptabelt å gå direkte til dem og be om tilgivelse. Man må gå gjennom en respektert eldre person og gi vedkommende et tegn på anger som han så kan bringe til foreldrene. Likeledes, om en ung mann er blitt enig med forloveden om at de vil gifte seg, må han nærme seg sin fremtidige svigerfag gjennom en omhyggelig utvalgt og respektert mellommann. Utfra

samme tankegang kan man ikke nærme seg høvdingen eller kongen direkte, men må få en underhøvding til å bringe saken til høvdingen. Det er derfor forståelig at Gud som alles foreldreopphav, det største og mektigste vesen, også må oppsøkes gjennom mellommenn. Forfedreåndene står nærmest både de levende og Den høyeste, og som sådan er de best egnet til å virke som mellommenn.

Forfedreåndene er ikke gjenstand for tilbedelse. De er skytsånder og mellommenn. De blir sett på som ansvarlige overfor Gud for alle sine handlinger. Selv om Guds navn av og til ikke blir nevnt i bønnene, tror man at Gud er den som til syvende og sist mottar alle bønner og offer. Som familiens eldste må forfedrene respekteres, og blir de ikke respektert, kan også de, akkurat som de levende eldste, bli sinte og kreve at de blir forsont.¹⁴ I noen tradisjoner blir forfedrene knyttet nært sammen med Den høyeste, så nært at de kan være vanskelig i noen bønner å avgjøre om de rettes til Gud eller til forfedrene.¹⁵ Shilluk-folket retter for eksempel sjelden bønnene til Gud direkte, men den følgende bønnen illustrerer likevel mitt poeng her:

Det er ingen over deg, o Gud (Juok). Du ble Nyikangs bestefar. Det er du, Nyikang, som vandrer med Gud, du ble menneskets bestefar. Om hungersnød kommer, gis den ikke av deg? . . . Vi priser deg som er Gud. Beskytt oss, for vi er i dine hender, beskytt oss, frels meg. Du og Nyikang, dere er de som skapte. . . Vi bærer frem kuen som et offer til dere, og dens blod vil komme til Gud og til deg.¹⁶

Nyikang er den forfader som grunnla shilluk-folket. Blant shona-folket fortalte en av mine informanter meg at for dem er Gud og forfedrene ett. En henvendelse til den ene gjelder også den andre. Det betyr at selv om ikke alltid Guds navn nevnes, betyr det ikke at folket ikke tilber ham. Gud og forfedrene er nært forbundet og arbeider nært sammen. De tror for eksempel at barna er en gave fra Mwari (Gud) og vadzimu (forfedrene). Så man vil ganske ofte høre dem si Kana Mwari nevadzimu vachida (Om Gud og forfedrene tillater det). Når de møter ulykke, vil de si Ko Mwari wati ndaite sei? (Hvilken forbrytelse anklager Gud meg for?) eller Mudzimu yafuraitira (Forfedrene har vendt ryggen, underforstått: til den enkelte eller familien).

Mitt poeng her er at forfedreåndene tjener som mellommenn. Men det er tider da de fleste afrikanske folk vil be og ofre til Gud direkte.¹⁷ Det kan være tilfeller da man er i stor fare, som når man står ansikt til ansikt med et dyr som truer med å spise en, når lyn og torden herjer, eller man står i fare for å drukne. Da vil den enkelte rope direkte til Gud om redning.

Ifølge tradisjonelisten kommer derfor frelsen til syvende og sist fra Den høyeste. Bare i fortvilte situasjoner appellerer man direkte til Gud, mens frelsen under normale omstendigheter formidles gjennom spåmenn som har evne til å kommunisere med guddommer og forfedre i åndeverdenen, og gjennom dem til Den høyeste. Han er livets eier og oppholder og er den som i siste instans frelser.

Kristen teologi i en afrikansk kontekst må innse at frelse betyr frigjøring fra alle former for undertrykkelse og nød. Frelse har med livet å gjøre. Guds rike begynner her, og kirken må arbeide for dets virkeliggjørelse her og nå. Det å være frelst må skje her og nå, og det betyr å ha liv og liv i overflod. Straff eller helvete er ikke i fremtiden, men i denne verden, og man må frelles fra dette. Straff for ens synder måles ut i denne verden. Den som holder fast på sin ondskap vil etter tradisjonell tankegang ikke samles hos sine forfedre. I tradisjonelistens perspektiv betyr derfor frelse å bli beskyttet og fridd fra denne verdens lidelser og elendighet, et liv i velvære og velstand og et liv etter døden sammen med forfedrene.

Jeg har allerede nevnt nødvendigheten av å være aktivt involvert i å forbedre livskvaliteten for den enkelte på jorden. Det er også nødvendig å se på rituelle handlinger som vil markere enheten mellom de levende og de døde slektningene, siden dette er en umistelig side av tradisjonell tro og rite. Frelsen må omfatte alle. Siden rituelle handlinger er så viktige for afrikanske tradisjonelle religioner, er det essensielt at kristendommen i Afrika definerer sin forståelse av sakramentene på ny. Ritualet utføres på ethvert avgjørende livsstadium i tradisjonelle samfunn, og på den måten understrekes livets hellighet som en helhet. Dette viser et behov for å ha mer enn to sakramenter, noe som for øyeblikket ikke er tilfelle i det meste av protestantismen. Innen luthersk tradisjon er det for eksempel mulig å gi rom for de døde innen gudstjenesten, siden det i de fleste lutherske nadverdiliturgier er et ledd der vi «med engler og erkeengler og hele himmelens hærskarer lover og priser» Guds hellige navn og sier «Hellig! Hellig! Hellig! er Herren Sebaot. . .» (på norsk: «din menighet i himmelen og på jorden»). Disse himmelske hærskarer er vanligvis tenkt å omfatte også de døde hellige.⁴⁶ Vi skulle ut fra dette være i stand til å forme en teologi som kunne gi rom for de døde familiemedlemmene uten at man blir universalister.

Konklusjon

Vi kan samle det hele ved å si at livet for å være meningsfullt etter afrikansk tankegang må være et liv i fellesskap. Fellesskapet har del i den enkeltes gleder og sorger. Det berøres av det enkelte familie- eller klanmedlems forseelser. Livet har mening bare om det er et liv som deles med ens medmennesker, med hele Guds skapning, med de levende døde, og gjennom dem med Gud. Det er derfor et enhetens bånd som forener hele denne verden såvel som åndeverdenen. Dette betyr utfra afrikansk tankegang at «når ett lem lider, lider alle lemmene med». For at frelsen skal være virkelig, må den være altomfattende, den må være holistisk og romme alle aspekter av menneskelivet og det som omgir livet.

Det som er klart utfra denne diskusjonen, er at det i afrikansk tradisjonell religiøs kontekst allerede finnes begreper som synd og frelse. Oppgaven for afrikansk teologi er å bringe Kristus inn i denne konteksten og gjøre ham til sentrum i all tale om synd og frelse. Kristus har båret ikke bare den enkeltes synder, men også syndene til fellesskapet av alle troende. De kristnes forpliktelse for hverandre gjør frelsen til en nåværende virkelighet. Kristus som ane (den høyeste av forfedrene) får de troende til å se fremover mot sin egen opphøyelse til forfedre sammen med Kristus, en oppstandelse til en maktposisjon.

Avslutningsvis må det påpekes at vi for å være genuint kontekstuelle må være åpne for utfordringene fra andre religiøse tradisjoner som er rotfestet i våre sammenhenger, både gamle og nye, og oppfange deres språk og symboler. Det betyr at vi må være holistiske i vår tilnærming til livet. I Afrika er anliggendet for kontekstualitet klart uttykt i de forskjellige teologiske tendenser, inkludert frigjøringsteologi eller svart teologi, slik den dukker opp i Sør-Afrika og kjemper med uretten i den politiske situasjonen.

* Artikkelen ble opprinnelig fremlagt som et foredrag ved et seminar om «Theology and Context», holdt i Oslo i mars 1993. Oversatt og bearbeidet av Notto R. Thelle.

NOTER

1. Se statistikker og beregninger i David B. Barrett, *Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World*, Nairobi/New York/London: Oxford 1982.
2. Desmond M. Tutu, «Whither African Theology?» i *Christianity in Independent Africa*, red. Edward Fashole-Luke, Richard Grey, Adrian Hastings og Godwin Tasie, London: Rex Collins 1978, s. 366.
3. Se Charles Nyamiti, *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Gweru: Mambo Press 1984. Se også J. S. Pobee, *Towards and African Theology*, Nashville: Abingdon Press 1979.
4. Se Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress 1971; James Robinson og Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress 1971.
5. Michael C. Kirwen, *The Missionary and the Diviner: Contending Theologies of Christian and African Religions*, Maryknoll: Orbis 1987, s. 75.
6. *Ibid.*, s. 76.
7. S. S. Maimela, *Salvation in African Traditional Religions*.
8. En ngozi-ånd er ånden til et familiemedlem som ble myrdet eller døde forurettet. Dennes ånd kan så vende tilbake og drepe slektninger til den som stod bak drapet eller uretten, inntil forbrytelsen bekjennes og erstatning gis til den dødets familiemedlemmer. Der en familie føler seg forurettet av en annen familie, kan dens medlemmer mane frem ånden til en av sine avdøde som kommer som en ngozi og dreper medlemmene i den andre familien, inntil de innrømmer sin synd mot den forurettede familien og gir den erstatning.
9. Maimela, op. cit.
10. H. Sawyer, «Sin and Salvation: Soteriology Viewed from the African Situation», i *Relevant Theology for Africa*, red. Becken, Durban: Lutheran Publishing House 1973, s. 129.
11. For en presentasjon av den tradisjonelle tidsforståelsen, se J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York: Praeger 1969.
12. «Man's Salvation in African Traditional Religion», i *Christianity in Independent Africa*, s. 393.
13. *Ibid.*
14. Se A. Moyo, «Religion and Politics in Zimbabwe», i *Religion, Development and African Identity*, red. Kirsten Holst Peterson, Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies 1987, s. 61.
15. *Ibid.*, s. 69.
16. *Ibid.*
17. Eksempler på slike bønner rettet direkte til Gud finnes i J. S. Mbiti, *Prayers of African Religions*, London: SPCK 1975.
18. Se min artikkel «An African Lutheran Theology», i Albert Pero & Ambrose Moyo, *Theology and the Black Experience: The Lutheran Heritage Interpreted by African & African-American Theologians*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1989, ss. 92–93.

Ambrose Moyo er hjelpebiskop (Bishop's Deputy) i Den evangelisk-lutherske kirken i Zimbabwe, og underviser ved University of Zimbabwe.

Context and conflict: Doing theology within a contemporary African context

Originally delivered as a paper in a seminar on contextual theology in Oslo in March 1993, the author concentrates on the christological perspectives, particularly the understanding of sin and salvation in a context of traditional African worldviews. An outline of basic trends in traditional religion is followed by a further investigation of traditional understandings of sin and salvation in the African context. Against this background he discusses implications for an African Christian theology of sin and salvation. The author argues that salvation must be comprehensive and holistic, and must embrace all aspects of human existence and its environment. The task of African theology is to bring Christ into this context and make him the center of all talk about sin and salvation.