

Kristologiske titlar, tekst og kontekst i afrikansk teologi

KJETIL AANO

Innleiing: Afrikansk kristologi?

I 1972 skreiv John Mbiti ein artikkel med tittelen *Some African Concepts of Christology*. Artikkelen starta slik:

Denne artikkelen har ei villeiande overskrift, for afrikanske kristologi-forestillingar finst ikkje. (...) Kyrkja i Afrika er ei kyrkje utan teologi, utan teologiar og utan teologisk interesse.¹

Eit slik poengtert utsagn er sjølv sagt urimeleg, og Mbiti veit godt at han set ting på spissen når han uttrykker seg slik. Kan hende avslører det ei altfor snever forståing av kva teologi er – som om det utelukkande skulle vera ei akademisk øving som foregår ved skrivebord eller i professorars hovud, eventuelt i deira bøker.

Her får det likevel stå som ein tankevekkande påstand frå ein som har gjort mykje både for den akademiske teologien i afrikansk kontekst, og utført eit stort arbeid for at teologi i Afrika skal fødest ut av og utformast ved møtet mellom kontinentet sin kontekst og med kristendommens tekst.²

Nå hadde Mbiti rett i at det knapt var skrive noe om kristologien i Afrika på det tidspunktet han forfatta sin artikkel. Sidan er temaet blitt eit av dei mest sentrale i arbeidet med teologi i Afrika.

Kanskje kan saka innleiingsvis bli konfrontert med ein motsett påstand om situasjonen i dag, litt over 20 år seinare: Afrikansk kyrkjeliv er gjennomsyra av ein kraftfylt kristusfigur som reflekterer mangfoldige, men likevel klart profilerte, kristologiske forestillinger.

Desse kristologiske profilane er blitt til i dynamisk samspel mellom den afrikanske konteksten i fortid og nåtid, og den bibelske teksten og hans verknadshistorie.

Dette samspelet er ikkje alltid like klart. I ein del tilfelle kan konteksten klart overskygga teksten. Afrikansk kyrkjeleg teologi må ha som ei hovudoppgåve å trekka klare sambandslinjer mellom desse to brennpunkta – openbaringa og menneska som openbaringa gjeld. Det blir for tida gjort ei rekke forsøk på å tilrettelegga dette forholdet. Ikkje alle er like veileigna, noe som ikkje minst debatten mellom afrikanske kyrkjer og teologar viser. Eg vonar å visa litt av dette i det følgande. I denne artikkelen vil eg først presentera noen forsøk på å profilera Kristi person og verk i afrikansk kontekst ved i hovudsak fire døme: Forutan Mbiti, som eg alt har vist til, ghanesaren John Pobee, noen døme på teologiske profilar frå den sørafrikanske situasjonen. Til slutt vil eg søka å presentera tanken om Kristus som ane, forestillingar som i ulike utformingar har slått sterkt gjennom særleg i katolske miljø i Afrika.

I siste delen av artikkelen søker eg å drøfta fleire sider ved teologien sin kontekstualitet og universalitet.

I.

«Kristus vår Hovding»

Noen afrikanske forsøk på kontekstuell kristologi

1. «Some african Concepts» – John Mbitis bidrag

John Mbiti søker i den siterte artikkelen å bota på mangelen på afrikansk kristologisk refleksjon ved først å spørja etter «christological points of interest to African Christians». Han gjer bruk av Harold Turners studie av Aladura-kyrkjene, *Prophile through Preaching*.³

Her er kristusforståinga karakterisert ved at «Jesus is seen as the Christus Victor above all other things».⁴ Årsaka til denne sterke understrekinga av sigersaspektet ved kristusforståinga finn Mbiti i det han kallar «a great vacuum» som pregar tradisjonell afrikansk kultur og religion når det gjeld framtida. I tilslutning til hovudtesen i si eiga bok om eskatologi i afrikansk samanheng, skriv han:

– traditional African societies have no knowledge of the future. There is nothing in the traditional concepts promising or hoping for a reversal of the experiences described in the myths of the past. There is nothing to redeem men from the loss of immortality (...). It is here that the portrait of Jesus as Christus Victor comes and fit in most readily.⁵

Som det andre brennpunktet i det ein kan kalla den kristologiske ellipsen som Mbiti teiknar, er Jesus som identifikasjonsobjekt. Jesus er ikkje bare ein fjern sigerherre, men eit menneske. Derfor blir hans fødsel, dåp og død sterkt poengtert. Jesus er ein som gjennomgår livskriser og initieringsriter på same måten som alle andre. Det han gjennomgår, er overgangsriter som er godt kjende i afrikansk samanheng. Jesus blir forstått som ein det går an å relatera til og identifisera seg med. På denne måten framstår Jesus som Perfect Man, sier Mbiti. Desse to konsepsjonane, Perfect Man og Christus Victor ligg i følge Mbiti i botnen på og pregar det meste av den kristusforståinga ein kan møte i afrikansk samanheng.

I neste omgang vender han spørsmålet og undersøker korleis kristologiske omgrep og titlar relaterer til eit afrikansk røyndomsbilete (African conceptualizations of the world.) Han hevdar at både Guds-son-tittelen, Kyrios (Herre) og Herrens tenar er fullt ut brukbare og forståelege omgrep. Men med ein sentral kristologisk tittel er det annleis: frelsartittelen: «In traditional African concept, there are no parallels with the title of 'the Saviour'». Dette gjer ikkje tittelen eller saka han står for, uforståeleg eller ubrukeleg i afrikansk kontekst, i følge Mbiti. Tvert om:

precisely because of this obvious gap with regard to matters of life, death, and reconciliation with God, the concept of Jesus as saviour strikes the African world with dynamic meaning.

Mbiti hevdar her at den kristne frelsar-konsepsjonen så å seia oppfyller eller utfyller noe som manglar i tradisjonell kultur/religion. Heilt til slutt i artikkelen snur han igjen på dette, og innfører «kinship» (slektskap) som ein ny kristologisk kategori. Den naturlege måten Kristi frelsargjering vil bli forstått i afrikansk kontekst, hevdar Mbiti, er at han ved si forløyising gjenopprettar forholdet mellom menneske og Gud ved at han lar menneske innsetjast i eit 'kinship'-forhold til Gud, altså i eit i utvida forstand slektskapstilhøve. Slektskap er grunnleggande kategoriar i afrikanske tradisjonelle samfunn, og er dominerande ved dei fleste sider ved livet. Spørsmålet som dermed reiser seg, er om kristusrelasjonen kan sjåast inn i ein slik slektskapsamanheng, om det å høyra til Kristus kan erstatta det som medlemskapet i ei slektsgruppe inneber, slik at Kristus blir den nye eldste.

2. Kristus med Afrikansk profil – John Pobee sin posisjon

Den ghanesiske anglikanaren John Pobee har valt ein annan innfalls-

vinkel. I boka *Toward an African Theology*⁶ tar han utgangspunkt i at all teologi som ønsker å framstå som kristen, har visse uoppgivelege element. 'Non-regotiables' kallar han dei. For all autentisk kristologi er «the humanity and the divinity of Jesus» slike 'non-negotiables', hevdar han.⁷

Pobee sitt program er å påvisa at heller ikkje i ein afrikansk kontekst finst det noen grunn til å gå på akkord med desse to prinsippa. Han viser i artikkelen sin i punkt etter punkt korleis hovudpoenga ved Kristi guddom og manndom er like fattbare med ein afrikansk forståingshorisont som med ein annan. At Jesus var sant menneske tyder m.a. at han hadde slekt, eit uoppgiveleg og også tilstrekkeleg kriterium på det å vera menneske, etter Pobee si framstilling av afrikansk menneskesyn. Påstanden om at Jesus var sann Gud blir også oppfatta realistisk i ein afrikansk samanheng, hevdar han. Når Jesus gjer maktgjerningar, tyder det at han ikkje er underlagt den øydelagte gudsrelasjonen som elles har råka menneskes kår i verda. Det tyder med andre ord at Jesus er syndfri, og dette er ein kategori som tilhøyrrer det guddommelege, hevdar Pobee. Slik er ein tradisjonell kristologi både kommunikabel og forståeleg innanfor ein tradisjonell afrikansk konsepsjon. John Pobee har eksemplifisert det ved å relatera det sin eigen bakgrunn, Akan-folket i Ghana.

Også Pobee vél å føra tankegangen litt lengre. I det tradisjonelle samfunnet han kjenner, seier han, finst det ei nemning som kan brukast på Jesus, og som med visse restriksjonar fangar opp dei fleste sidene ved ein kristen kristologi. Det er kategorien «nana». Nana er eit høvdingomgrep som også er transponert til det transcendentte. Nana er både den aktuelle, synlege høvdingen, samstundes som det står for «the Supreme Being», som blir forstått som «a great paramount chief». Dersom ein vågar å bruka denne tradisjonelle kategorien i ein kristologisk samanheng, får ein fram både den menneskelege og den guddommelege sida ved Kristus. Han framstår då som talsmann, redningsmann og fredsskapar. Pobee gjer óg ei samanlikning med det johanneiske logos-omgrepet, og meiner å finna visse likskapar også der.

Pobee er likevel i tvil om kor brukbart dette nana- eller høvdingomgrepet er. For det gir ikkje plass til anna enn theologia gloriae, ein herlegdoms- og makt-teologi, hevdar han. Det gir ikkje plass for korsteologi, ein theologia crucis, og Pobee stiller det kravet til ein kristologisk modell at han må gi rom for dette sentrale teologiske aspektet. Når han trass denne innvendinga likevel presenterer ideen, er det fordi han antyder at det i eit vidare teologisk arbeid kanskje kan ryddast plass for ein lidande høvding-skapnad på nana-omgrepet sin grunn.

3. Sør-afrikanske synspunkt

Går ein til landa i det sørlege Afrika, vil ein oppdaga at her er det ganske andre synspunkt som blir tillagt vekt. Impulsar frå Black Theology i USA fall i fruktbar jord i den sørafrikanske situasjonen der tradisjonen med systematisk diskriminering og undertrykking på grunnlag av hudfarge først i det aller siste er blitt broten. Boka til Basil Moore, *Black Theology. The South African Voice*,⁸ slo an ein sterkt politisert tone som kom til å dominera. Den same profilen er blitt framtredeande i den afrikanske gruppa i EATWOT, i alle fall i den første tida.⁹

Likevel er ikkje teologien som kjem ut av den sørafrikanske situasjonen eindimensjonalt politisk eller sosialetisk prega. Trass i at han er prega av den felles traumatiske livssituasjonen for dei svarte kyrkjene i landet, er teologien mangfoldig og mangefasettert. Eg presenterer her noen små smakebitar.

Kristus, solidarisk med dei undertrykte – Zephanja Kameeta

Kameeta er luthersk teolog frå Namibia. I artikkelen «Christus in der Schwartzen Theologie» teiknar han eit bilete av Kristus og hans gjerning som ei øving i solidaritet.¹⁰ Kristi fødsel i stallen er ei erklæring om at han er nær i dei fattigste husværa for svart arbeidskraft i kvite bydelar. Hans dåp og hans freisting i øydemarka tyder at han ikkje drar seg unna smerte, men går inn i lidinga i solidaritet med alle som lid – og held ut lidinga. I motsetning til dette står undertrykkarane i landet, som gjerne vil prenta bilete av ein kvit Kristus inn i hjartene til dei svarte, slik at dei fortsatt kan tru på kvitt overherredømme og slik bli lydige reiskapar i dei kvite sine hender – til evig tid, seier Kameeta.

Men biletet Kameeta teiknar har også ein annan dimensjon. Ved sin dåp går Kristus inn i ei gjerning som er retta mot syndarar, og gjerninga si ytterste smerte er at han – til skilnad frå den «kvite sonen» som ikkje vil besudla sine hender – frivillig gir seg i veg inn i dei elendigste sin tilstand, og slik møter lidinga. Derfor er det Kristus, og ikkje kyrkjene sine representantar og utanlandske medarbeidarar (slik styresmaktene ofte trur) som er den eigentlege «agitatoren», seier Kameeta. For han innbyd dei undertrykte til Guds rike, og seier: Den nye dagen er her; gjer bot. Han innbyd dei undertrykte til fridom frå undertrykkinga og undertrykkarane til fridom frå sine egne gjerningar.

I Kameeta sin artikkel er Kristus primært ein som ved si solidaritetsgjerning gir mennesket full humanitet. Kameeta profilerer denne gjerninga ved å framstilla ho som eit oppgjer med undertrykking og synd.

Boesak og Tutu

Også i skriftene til Allan Boesak og Desmond Tutu er kamp-situasjonen sentral. Det er den aktuelle sosiale og politiske kampen, meir enn ønsket om å relatera kristentru til ein tradisjonell afrikansk kultur som pregar deira arbeid.

Både i si forkyning og i sitt sterke sosiale og politiske engasjement avslører dei ei kristustru forankra i kyrkjjas tradisjon, men med vekt på sigers- og medlidingsaspektet. I Boesak si forkyning er Kristus ein aktuell Christus Victor, ein som har sigeren inne, og som er garantist for at vi midt i lidning vil sigra.

Nettopp dette aktualiserande, sosiale, politiske engasjementet særpregar den sørafrikanske teologiske situasjonen. Den lutherske teologen, biskop Manas Buthelezi, har argumentert sterkt for at i den sørafrikanske konteksten er det verdsflukt å vilja driva det han kallar etnologisk teologi. Det er å venda ansiktet mot fortida. I Sør-Afrika var det apartheid-systemet som inntil nyleg representerte den sterkaste utfordringa til teologisk arbeid og refleksjon, hevdar han.¹¹ Sjølv om apartheid som ideologi er oppheva, vil raseskiljet fortsatt kasta lange skuggar og utfordra både kyrkje og teologi i tida framover.

Det er eit interessant fenomen at noen av dei røystene som har makta å formidla håp og tru til samtidas kristenhet og vestlege kyrkjer, kom nettopp fra dette sundslitne landet. Både Boesak og Tutu har gjennom sine preiker som dei har utgitt i bokform, og gjennom sin kyrkjelege praksis demonstrert at gudstru gir livskraftig håp også i håplause situasjonar. Dette gjeld like mykje sjølv om Boesak har folate ein kyrkjeleg teneste.¹²

4. Kristus vår ættefar

I romersk-katolsk teologi har ein etter Det andre Vatikankonsilet arbeidd medvite med å relatera kristentru til den lokale konteksten der kyrkja lever. I katolsk samanheng nyttar ein ordet inkulturasjon på den prosessen som protestantar gjerne kallar kontekstualisering.

Katolsk teologi i afrikansk samanheng har vore opptatt av å finna kristologiske nemningar som skulle fanga opp spesifikke afrikanske tankebanar. Ein av dei framtreande forsøka i seinare tid er Kristus som «Ancestor» – ane eller ættefar. Den tanzanianske teologen Charles Nyamiti har skriva ei lita bok med tittelen *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*.¹³

Ane-konseptet er noe av det mest «innfødde» ein kan finna i Afrika, sier ein begeistra melder av boka til Nyamiti.¹⁴ Det er ingen tvil om at dette er eit omgrep som er meiningsmetta i konteksten. Den tidle-

gare erkebiskopen av Lusaka, E. Milingo, som var ein merkeleg og ruvande personlegdom i den afrikanske katolske kyrkja inntil han blei avsett som erkebiskop og gitt ei ærefull, men ubetydeleg stilling i Roma, hevdar at

Giving Jesus the title of ancestor is not just giving him an honorary title. Jesus fits perfectly into the African understanding of ancestor. (...) Jesus as an ancestor means that he is to us an elder in the community, an intercessor between God and our community and the possessor of ethereal powers which enable Him to commune with the world above and with the earth. He is a citizen of both worlds.¹⁵

Sjølv om Milingo sikkert gir ei rett tolking av ane-rolla applisert på Jesus, er det vanskar knyta til denne tittelbruken. Det gjeld t.d. anen sitt opphav: Anten at han eit menneske som er blitt opphøygd til ein høgare status, eller han er ein skapnad som har stige ned frå den guddommelege sfæren for gjennom omgang med menneske å skapa seg ei ætt. I begge tilfelle er dette klare brot på kristologisk tradisjon i kyrkja. For Milingo gjeld likevel synspunktet mest andre vegen: Om ikkje Kristus går inn i ane-rolla, vil anene halda fram med å ha ein sentral posisjon i afrikansk medvit.

Milingo sine tankar er folkelege og har stor nærleik til dei strukturanane han har møtt i kyrkjelivet der han har arbeidd.

Den zairske teologen Bénézét Bujo har arbeidd meir teologisk med ane-forestillingane som kristologisk hovudkategori i afrikansk samanheng. Nils Olav Breivik gir ei grei framstilling av debatten som Bujo sine framlegg har ført til i *Norsk Tidsskrift for Misjon 2/1993*.¹⁶

Ane-forestillingar som teologisk modell er sentrale i afrikansk debatt for tida. Modellen er utfordrande og spennande, samstundes som han står i eit til dels spenningsfullt forhold til kyrkja sin kristologiske tradisjon. Likevel må det vera tillate å driva ei viss grad av eksperimentering, av prøving og feiling i ein – i historisk perspektiv – ny situasjon. Det er slett ikkje alt arbeid med kristologien eller med kristologiske titlar i afrikansk samanheng som vil bli ståande. Men det kan likevel vera at det i denne tilnærminga ligg ein viss korrespondanse med den oldkyrkjelege tradisjonen – ved det at det kristologiske arbeidet avspeglar samtidsmenneska sine eksistensielle spørsmål – eit forhold som vi i mykje vestleg teologisk arbeid står i fare for å ha mista.¹⁷

II.

Afrikansk teologi mellom kontekst og univers

1. Mangfold og sammenheng

I afrikansk teologi blir det for tida eksperimentert med ei rekke ulike teologiske modellar. Vår gjennomgang har vist noe av mangfoldet på eitt punkt: kristologi. Dette mangfoldet svarer til situasjonen i afrikansk kyrkjeliv, der ulike teologiske retningar lever side om side. Kanskje kan ein skilja mellom tre hovudretningar blant dei som medvite søker å utforma kontekstuelle teologiske svar:

- ei rekke teologiske forsøk der hovudmålet er å sjå tradisjonelle og folkelege forståingshorisontar saman med klassisk, teologisk tenking (Mbiti, Pobee m.fl.)
- ulike utgåver av frigjeringssteologiar (i hovudsak av protestantisk bakgrunn). Både denne og det forrige punktet i hovudsak engelskspråkleg teologi.
- romersk-katolske teologiske retningar der ein har vore mest opptatt av å relatera teologien til den afrikanske kulturelle konteksten. Mykje av denne teologien er franskspråkleg og har sentralafrikanske land, særleg Zaire, som sitt tyngdepunkt.

Likevel er det påfallande i kor stor grad teologar med ulikt utgangspunkt vil komma til relativt liknande konklusjonar når det gjeld utforminga av teologien sitt innhold. Skiljet mellom konservativ og liberal eller radikal kan vera relativt klart når det gjeld teologisk tradisjon og utgangspunkt, men er ikkje like lett å lesa ut av den konkrete uforminga av teologiske loci, som t.d. korleis ein i afrikansk samanheng vil presentera Kristus.

Dette særtrekket svarer til det faktum at visse drag ved mykje afrikansk kristentru gjeld på tvers av ulike kyrkjetradisjonar og teologiske retningar.

Afrikansk teologi har ein hang til realisme. Religiøse handlingar er ikkje primært symbol på noe anna, men dei utfører det dei gjer. Nattverden gir fellesskap med Kristus, det ein får der, er Kristi lekam og blod. Dåpen er eit bad til frelse – også i kyrkjesamanhengar der ein tradisjonelt tenker symbolsk.¹⁸

I mykje afrikansk tradisjon heng form og innhold, og ytre og indre saman på ein annan måte enn i vestleg tenking. Desse omgrepa representerer meiningsmessige skilje som er vesentlege i vestleg tankemessig sorteringsarbeid. I afrikansk samanheng heng dei derimot saman. Det inneber at bibeltolkning som har ambisjonar om å vera kontekstuell i Afrika, blir realistisk bibeltolkning. Dette forholdet drar i same retning, og medfører at teologiske skilje får ein annan valør. I

tillegg finn ein ofte at det verdsbiletet som Bibelen presenterer oss for gjennom Det nye testamentet sine forteljingar, samsvarar i hovudsak med det som er kjent frå ein afrikansk samanheng.¹⁹

Dermed er det ikkje sagt at teologiske tradisjonar er utan vekt. Og det finst også klare skilje knytta til korleis ein forstår relasjonen mellom afrikansk tradisjonell religiøsitet og kristendommen. Skiljet mellom dei som står for ein universalistisk tradisjon og dei som hevdar kristendommens eksklusivitet er tydeleg også i afrikansk tradisjon.²⁰

Relasjonen mellom teologi og kyrkje er eit anna punkt som kan representera ei teologisk skiljelinje. Ein del teologisk arbeid synest ha liten kontakt med den kyrkjerøyndommen han har sin bakgrunn i. Det er forståeleg at dette kan vera ei særleg freisting i Afrika, der avstanden mellom den akademiske verda som relaterer seg til Vestens teologiske miljø, og gir posisjon og prestisje der, og den vanlege kyrkjekvardagen, er temmeleg stor.²¹

Det er også ei rekke tilfelle der ein i iver etter å fremja og oppvurdere det afrikanske, gjer konteksten til einaste kriterium på ein slik måte at det kjem i konflikt med det universelle ved trua, med det som transcenderer den gitte konteksten. Det er nettopp i skjæringspunktet mellom dei to at afrikansk teologi utfaldar seg som teologi.

Nils Olav Breivik har i sin innhaldsrike og veldokumenterte artikkel «Kristus: høvding, helbreder eller ane?»²² presentert ei rekke ulike kristologiske løysingsforsøk i afrikansk samanheng i dag. Han konkluderer med å hevda at desse forsøka er avvegar ettersom dei bygger på ein kontekstuell dimensjon, og at det i arbeidet med å fremja eit truverdig og rett kristusbilete i afrikansk teologi derfor krevst ein heilt ny start. Mitt synspunkt er eit anna. Det er mange forsøk som eg på same måte som Breivik ikkje vil akseptera som fullverdige kristne kristologiar, fordi dei ikkje i tilstrekkeleg grad relaterer seg til skrifta og kyrkjjas si vedkjenningshistorie, men reindyrkar det aktuelle og kontekstuelle. Eg vil ikkje sjå bort frå at ei rekke variantar av Kristus-som-ane-teologien kan falla i den grøfta, dersom dette framstår som den einaste kategorien som Kristus kan forståast gjennom. Derfor er vegen fortsatt heller bratt og lang.²³ Men vegen er der, og trass i at ein del forsøk vil visa seg å ikkje føra fram, og kanskje jamvel å føra i feil retning, er ikkje vegen der ein knytter kyrkja sitt trusgrunnlag i skrift og vedkjenning saman med den aktuelle konteksten og hennar utfordring, i seg sjølv ein avveg, slik Breivik synest å hevda.

2. Kontekstualitet og universalitet

Etter at ein i vestleg teologisk tradisjon lenge tenkte at kontekstuell teologi var noe ein dreiv med i Afrika og Latin-Amerika, medan ein

sjølv dreiv med «rein» eller prinsipiell teologi (kva nå det er), er det gradvis blitt større forståing for påstanden om at all teologi er kontekstuell. Det finst ingen supra-kontekstuell teologi. Det finst ingen stad der ein ikkje har ein kontekst som påverkar eins arbeid med teksten. Denne erkjenninga er viktig, men som alle andre nye oppdagingar, har ein lett for å føra synspunktet for langt. I ein del samanhengar har sjølve omgrepet fått ein slags teologisk shibbolet-funksjon.

Likevel er teologien sin kontekstualitet ei viktig erkjenning. Poenget er ikkje å lausriva teksten frå den konteksten ein les han i, men heller å lesa teksten i lys av konteksten, å la teksten tala inn i konteksten, eller å la konteksten tolka teksten slik at tekstens bodskap blir kontekstuell og relevant.

Ordbruken her reflekterer i seg sjølv ulike teologiske nyansar – på same måten som dei ulike teologiske forsøka på å skapa eit relevant Kristus-bilete for Afrika gjer det.

Ein kan gjerne gå inn og drøfta dei ulike ordbruka. Men det som etter mitt syn er avgjerande, er nettopp korleis ein i dei ulike forsøka har tilrettelagt forholdet mellom teksten – som berar av ein bodskap som skal formidlast til eller lesast i stadig nye kontekstar – og den aktuelle konteksten.

Den pakistansk/engelske teologen Michael Nazir-Ali, som nå er generalsekretær i Church Missionary Society, har sterkt påpeikt at kontekstuell teologi har verdi bare fordi han samtidig sprenger konteksten. Ein teologi som utelukkande er kontekstuell, tilfører ikkje konteksten noe nytt, men stadfester bare den lokale kulturen i heile hans vesen, både med sine gode og vonde sider. Men kristendommens vesen er jo nettopp at her møter Gud mennesket – det er ikkje bare eit mellommenneskeleg møte. Den teologi som ikkje medfører at konteksten blir broten ved lyset som kjem utanfrå, blir ein uinteressant teologi som står i fare for å dogmatisera og fastfrysa det eksisterande.²⁴ Det er mange nok døme på at så har skjedd gjennom historia. Når boer-folket les si historie i ei rein innomkulturell ramme, stadfestar det boer-nasjonen sin gudgitte rett til å herska.²⁵ Når Ernst Troeltsch forstår kristendommen som den ypperste av alle tenkelege religionar og den europeiske kulturelle variant av denne religionen som det ypperste menneskeskapte, og derfor kristendommens oppgåve først og fremst som det å spreia dette kulturelle gode til dei mindre heldige og utvikla folkeslaga i verda, ved å utbreia vestleg sivilisasjon som kulturell diffusjon, har vi å gjera med ein teologi som har reindyrka det kontekstuelle slik at det blir immunt mot kritikken som kjem utanfrå – immunt mot kritikk og impulsar frå det universelle, frå teksten, som står utanfor kvar gitte historiske kontekst.²⁶

3. Kyrkja si vedkjenning i møte med konteksten

Ei grundig drøfting av kva dette vil innebera for arbeidet med ein afrikansk kristologi, vil føra for langt i denne samanhengen. Men la meg likevel nemna noen punkt, som også er framme i det eg her har presentert:

1. All kristologi må ha med kross-aspektet. Ein rein Christus-Victor-kristologi som ikkje samstundes gir rom til *theologia crucis*, er mangelfull som kristologisk modell (John Pobee). Det inneber at høvdige-analogiar – på same måten som konge-analogiar – aldri kan bli ståande aleine.

Like viktig i afrikansk samanheng er det at også det generelle Christus-Victor-motivet må utfyllast gjennom teologisk og forkynnande arbeid. For, som Mbiti og mange andre har peikt på, er dette den mest nærliggande Kristus-tolkinga i afrikansk kristendom, og dersom den blir den einaste innfallsvinkel til forståinga av Kristus og hans verk, blir den mangelfull og haltande.

2. Dette fører til neste punkt: måten ein forstår dei tradisjonelle afrikanske religionane på, afrikansk religion som *preparatio evangelii* – eller relasjonen mellom den førkristne religion og den kristne openbaringa.

Eit påfallande trekk ved teologi i Afrika er eit sterkt ønske om å rehabilitera den afrikanske tradisjonen, deriblant også afrikanske religionar. På bakgrunn av kolonitid, og på bakgrunn av sterke misjonær-tradisjonar er dette forsåvidt naturleg. Uansett kva teologisk syn ein måtte ha på naturleg eller almenn openbaring sin plass, må ein erkjenne at deler av vestleg teologi i siste hundreår var sterkt prega av ei vestleg overlegenheitskjensle. Mykje vestleg teologi, særleg av den kulturelle eller liberale varianten, kan med rette klagast for å ha vore snevert kontekstuell i den tydinga eg har forklart ovanfor. I Lamin Sanneh si bok: *Translating the Message*, blir heile kyrkje- og misjonshistoria gjennomgått ut frå ein synsvinkel som kastar lys over dette. Hans tese er at kristendommen har ein innebygd driv til det kontekstuelle som han definerer som «the vernacular». Med andre ord kan kristendom aldri lukkast inne i noe einskild språkleg eller kulturelt rom. Når så skjer, skiftar kristendom rolle frå å vera openbaring av gudsrikekreftene på jorda til å bli eit kulturelt diffusjonsprosjekt, og slik misser han si nyskapande kraft. Det er dette som har skjedd diverse gonger gjennom historia, hevdar han, og viser deler av den teologiske tradisjonen under kolonitida som eit typisk døme.²⁷

Det vi nå står overfor i deler av afrikansk kontekstuell teologi – og sikkert også annan teologi med same etikett – er ein variant av dette. I iveren etter å rehabilitera det afrikanske tolkar ein kristendom eini-

dig som oppfyllinga av dei innebygde lengslane og fullendinga av strukturane i tradisjonell religion på ein slik måte at det nye aldri bryt inn i, eller sprenger hol i, dei rammene som alt er lagde. Dermed får vi ein variant som ikkje øver kritikk, som ikkje tilfører nytt, men som bare stadfestar det ibuande, det potensielle ved det som var. Sjølv om det etter mi meining ikkje er grunn til å avvise ein slik tanke som eit delaspekt, fell dette når det blir einerådande synspunkt i den grøfta eg her har peikt på. Prosjektet blir eit innomkulturelt rehabiliteringsprogram. Det blir ikkje eit nedrivande og oppbyggande (jfr. profeten Jeremia) møte mellom to storleikar. Kristendommen i denne varianten blir eit kulturelt diffusjonsprogram for afrikansk kultur.

Ein del av den kritikken som Breivik rattar mot t.d. Bujo og hans teologiske program, vil eg på denne bakgrunnen kunna underskriva.²⁸ Bujo synest lesa skrift og historie så eintydig som oppfyllinga av dei afrikanske religionane sine verdjar at det blir for liten plass til kollisjonseffekten. Når møtet mellom kristendommen si skrift og historie og den afrikanske røyndommen nesten blir slukt av den siste, kan ein med rette spørja han kor det blir av møtet.²⁹

Men likevel vil eg hevda at ei total avvising av tradisjonell religiøsitet, som synest vera Breivik sitt synspunkt, heller ikkje er ein veg å gå. Det er eit vesentleg poeng både misjonsteologisk og -pedagogisk at kristentrua er oppfyllinga av dei innebygde lengslane i før-kristen tru. Det er ikkje så enkelt at dette bare er eit pedagogisk grep medan ein teologisk må avvise all pre-kristen religiøsitet som gudfientleg. Men sjølv om dette ikkje er eit uproblematisk synspunkt, kan det godt kombinerast med ei klar forståing av kristendommen sin eineståande plass i Guds handling med verda og Kristus sin unike posisjon som frelsar.³⁰

4. Teologi som refleksjon over kyrkjelyden si tru

I vår drøfting av afrikanske teologar sitt arbeid er det vidare eit viktig aspekt som er lett å gløyma. Når dei drøftar det afrikanske, og framhevar det, er det ofte ein refleksjon over tankestrukturar som faktisk lever i kyrkjelydane på til dels ufordøyd vis og i eit sterkt spenningsforhold til offisiell trusvedkjenning.

Dette er eit forhold som alle kyrkjer i Afrika er blitt merksame på, og i så måte er det liten skilnad mellom konservative og mindre konservative kyrkjelege tradisjonar.

I utmyntinga av samspelet mellom det kyrkjelyden faktisk tenker og det kyrkja lærer, møtest på sett og vis den romersk-katolske kyrkja og ei rekke uavhengige kyrkjesamfunn. Ikkje på tolkinga av kvart einskild punkt – men i viljen til å lesa den lokale verda og i måten å

relatera hennar røyndom til Bibelen på. Eit døme frå Madagaskar kan illustrera dette: Der går den katolske kyrkja inn for ei teologisk nytting av gravferdsrituala, dei såkalla likvendingstradisjonane, utfrå ei forståing av at dette er sentrale element i lokal kultur som grunnleggande sett ikkje er i strid verken med kristen etikk eller frelsesforståing. Derimot avviser ein den lokale, protestantiske vekkingsrørsla sin praksis, der åndskrefter og vonde makter blir overvundne og utdrivne i Jesu namn, etter eit rituale som har påfallande fellestrekk med førkristne tradisjonar. Denne rørsla tolker derimot dette som eit klart døme på realiteten i Jesu oppstode, og som eit prov på at han faktisk er levande og er den sterkaste. Med andre ord, Christus-Victor-teologien applisert på eit problem. Rørsla avviser på den andre sida gravferdsrituala som essensen av all «heidenskap», og medlemmene i rørsla er konsekvente på dette punktet.

I begge tilfelle blir grunnleggande, eksistensielle opplevingar tolka i lys av kristentrua – på bakgrunn av den teologiske tradisjonen dei står i. Denne typen avvegingar og vurderingar er ei vesentleg oppgåve for kyrkjene i Afrika, og dermed også for afrikansk teologi. Dømet illustrerer at svara ikkje utan vidare gir seg sjølve. Men dersom kristendom på kyrkjelydsplanet skal veksa, er det livsviktig for kyrkja i Afrika å arbeida med slike teologiske utfordringar.

5. Kristus-oppleving og Kristus-tru

Oppgåva må vera å knytta saman den lokale kyrkjelyden si Kristus-oppleving og Kristus-erfaring med kyrkja si Kristus-tru slik ho kjem til uttrykk i skrifta og kyrkja si kristologiske overlevering. Bare på den måten unngår ein at trusforestillingar blir isolerte til eit intellektuelt univers utan kontakt med den verda menneske lever livet sitt i – enten det nå skjer i form av ein åndeleg konstruksjon som manglar bærekraft i kvardagen, eller det skjer i form av eit reint tankemessig byggverk som ikkje relaterer seg til kvardagslivet sine krav og utfordringar. Og på den måten unngår ein å bygga kulturelle båsar som blir sjølvforklarande og immune overfor kritikk fordi teologien blir forstått utelukkande som ei stadfesting av det eksisterande (kultur og religion) sitt ibuande potensiale. Denne oppgåva står all afrikansk teologi overfor uansett kva profil ein legg seg på.

Det er rett at arbeidet skjer i eit terreng som er bratt. Men kanskje er oppgåva like bratt andre stader. Kanskje er ein kommen lenger på afrikansk mark enn mange andre stader i oppgåva med å reflektera kritisk omkring folks kontekstuellt skapte forestillingar om Kristus på bakgrunn av kyrkja si Kristus-overlevering og hennar universale dimensjon.

Vi står overfor den same oppgåva i vår vestlege, norske samanheng. Det er først i det aller siste at det er blitt reflektert omkring avstanden mellom folkelege Kristus-bilete og kristendomsforestillingar og kyrkja si trusoverlevering på ein måte der desse problemstillingane er tatt på alvor, slik t.d. MF-professorane Ernst Båsland og Oskar Skarsaune har gjort.³¹

Noter:

1. John Mbiti: «Some African Concepts of Christology», i G.F. Vicedom: *Christ and the Younger Churches*, 1972. Forfattaren si omsetjing.
2. Op cit: «But theological reflexion must be started. The task will have to take into account four rich sources of material. These are: the Bible, the theology of the older churches, the traditional African concepts, and the living experience of the Church in Africa» (s. 51).
3. London 1965. Turner, som var misjonær i Vest-Afrika og uforvarande støyte på ei slik gruppe i det dei var i ferd med å utføra eit av sine rituale på stranda, er ein av dei første som systematisk studerte denne vest-afrikanske utgåva av dei uavhengige kyrkjesamfunna i Afrika.
4. John Mbiti, samme stad s. 54. Sitata i dette avsnittet kjem frå denne artikkelen av Mbiti.
5. John Mbiti: *New Testament Eschatology in an African Background*, London 1971. Dette har vore eit av Mbiti sine hovudinteressesfelt i teologi, og han har skrive ei rad artiklar om relasjonane mellom kristen eskatologi og afrikanske tradisjonar og religiøse forestillingar, m.a. hans Ph. D. dissertasjon: *Christian Eschatology in Relation to the Evangelization of Tribal Africa*, Cambridge 1963. Jfr ei avhandling av Blake W. Burselen om Mbiti: «John Mbiti as Anti-Historian of Theology. A Re-Evaluation of his View of African Time», i *Africa Theological Journal*, nr. 2, 1987, s. 104-120.
6. John Pobee: *Toward an African Theology*, Tenn. 1979.
7. John Pobee: «Toward Christology in an African Theology» frå boka nemnt ovanfor. I dette avsnittet hentar eg materialet i hovudsak frå denne artikkelen av Pobee.
8. London 1973. Boka blei først utgitt i Sør-Afrika i 1972, men blei forboden (banned) umiddelbart etter utgiving. Den svarte, amerikanske teologen, James Cone, spelte her ei viktig rolle som inspirator for dei sørafrikanske teologane sin black theology. Han er også representert i boka.
9. EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians, skipa i 1977. Dei har arrangert fleire konferansar og utgitt interessante og profilerte rapportar frå desse mota, f.eks. Fabella og Torres (red): *African Theology en Route*, NY 1979.
10. Zephania Kameeta: «Christus in der Schwartzen Theologie», i Sundermaier, T (red): *Zwischen Kultur und Politik*, Hamburg 1978.
11. Manas Buthelezi: «Towards Indigeneous Theology in South Africa» i Torres/Fabella (red): *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, NY 1978, s. 56-76. Den svenske teologen Pär Frostin har presentert desse synspunkta m.a. i artiklane «Den västerländska teologins kris ur afrikansk perspektiv», og «De fattigas hermenevtik. Den kunnskapsteoretiska nyansatsen i Third World Theologies», i *Svensk teologisk kvartalskrift*, 1980 og 1984.
12. Allan Boesak har utgitt fleire mindre preikesamlingar: *The Finger of God*, Johannesburg 1979 og *Walking on Thorns*, Grand Rapids, Mich., 1984. Talen han heldt under KV si generalforsamling er delvis gjengitt i Trond Bakkevig, (red): *Jesus*

- Kristus, verdens liv. Norske inntrykk fra Vancouver 1983*, Oslo 1983. Desmond Tutu har utgitt ei rekke talar i Tutu: *Hope and Suffering*, London 1984.
13. Nakuru, 1985.
 14. Gwinyai Muzorewa, i *Africa Theological Journal*, nr. 3, 1988, s. 255-264.
 15. E. Milingo: *The World in Between: Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, NY 1984.
 16. «Kristus: høvding, helbreder eller ane? Ansatser til stedege kristologi i afrikansk teologi. *NOTM* 2/1993, s. 102-115.
 17. Se Vårt Land 19.01.94 som omtaler Svein Rise sin doktoravhandling: *Identitet og relevans: Wolfhart Pannenberg's kristologi i lys av de oldkirkelige kategoriene liv og død*. Oslo 1993.
 18. Heribert Rüber: *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog*. Hamburg 1985.
 19. Dette må sjølvsagt hevdast med mange atterhald. Og særleg den sør-afrikanske teologien har med styrke avvist å setja likskapsteikn mellom desse to. Då blir kyrkja ein slags organisasjon med etnologisk interesse, hevdar Manas Buthelezi, sjå note 10.
 20. Jfr. Pobee som talar om non-negotiables på den eine sida, og t.d. Patrick Kalilombe, som har skrivt ein artikkel med tittel: «The Salvific Value of Traditional Religion. A Paper at the Congress of African Biblicalists, Kinshasa», *Afer* 1979.
 21. Det finst ei gruppe afrikanske teologar som har liten kontakt med sin eigen bakgrunn. Men det synest som om ein i dagens situasjon finn ei sterkare forståing for at teologisk arbeid i første omgang er å kjempa med den aktuelle kyrkjelyden sitt høve til Kristus og til omverda. Teologi «må ha et vidare mål enn å skaffe folk doktorgrader og å oppretholde gamle skillelinjer i kirken» seier Inge Lønning i Stavanger Aftenblad/VL 28.01.94.
 22. *NOTM* 2/1993, s. 102-115.
 23. *Op. cit.*, s. 112, i tilslutning til T. Tienou: «Indigenous African Theologies: The Uphill Road» i *International Bulletin of Missionary Research* 14 (1990), s. 76.
 24. Nazir-Ali, Michael: *From Everywhere to Everywhere. A World View of Christian Mission*, London, 1990, særleg s. 34ff.
 25. K. Aano: «Ikkje alt som seier Gud, er godt. Misjon, menneske og menneskerettar», i *Mennesker og Rettigheter*, nr. 1, 1994, s. 1-11.
 26. Lamin Sanneh: *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, NY 1990, særleg s. 97ff.
 27. *Ibid.*
 28. Breivik, Nils Olav; *NOTM* 2/1993, s. 108.
 29. Bujo, Bénézét: *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.
 30. Johannes Borgenvik: «Kerygma og kontekst i misjonsforkynnelsen», *NOTM* nr. 1, 1975 s. 5-16.
 31. Ernst Båslund: «Frelse fra synd i Bibelen – og i Norge» i Tore Kopperud (red): *Sambeten tro i kjærlighet. Festskrift til biskop Erling Utnem på 70-års dagen 7. februar 1990*. Oslo 1990. Oskar Skarsaune: «Overveielser om norsk folkereligiøsitet» i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, Hefte 2, 1993, s. 13-18.

Kjetil Aano, f. 1949, cand. theol. (MF) 1975, misjonsprest 1975. Misjonær for NMS på Madagaskar 1978–1988, redaktør av *Misjonstidende* 1990–. Bøker og artiklar om Madagaskar og misjon.

Christological titles, text and context in African theologies

During the last couple of decades christology has become one of the points of focus in theological work in Africa. The author presents some of the concepts from different theological traditions. Brief presentations of theologians like John Mbiti, John Pobee, Desmond Tutu, Zephania Kameeta and Bénézét Bujo are made, to demonstrate the diversity of theological work in Africa.

The autor argues that it is vital to theological work that the relation between text and context is always reflected and reflected upon. Contextuality must, however, always be balanced against the universality of the message. In light of this, it becomes clear that not all theological concepts presented as «African» necessarily will survive. But the creativity demonstrated in The African Church is nonetheless exemplary to others.