

Kristendommen i Afrika:

Forskningsutvikling og forskningsoppgaver

JARLE SIMENSEN

Mye tyder på at vi står foran en ny start i forskningen omkring kristendommens historie i Afrika. En grunn er at temaet vokser i betydning så og si foran våre øyne: Spredningen av kristendommen er en bevegelse som stadig går videre. Kontinentet teller i dag ifølge et nyere anslag ca. 200 millioner kristne og er i ferd med å bli et tyngdepunkt i kristenheten. I et tilbakeblikk kan vi se at dette er en av de dypeste virkninger av møtet mellom Europa og Afrika, før, under og etter koloniperioden. Men den viktigste grunnen er nye faglige perspektiver.

Misjonsstudiene vokste fram under koloniperioden, i første fase som en gren av faget kirkehistorie. Hovedtemaer var fremveksten av de europeiske misjonsselskaper og oppbyggingen av kirker i Afrika under europeisk ledelse. Tilnærmingen var diffusjonistisk; man fulgte spredningen av Ordet over det afrikanske jordsmonn. Dette er det perspektiv som tydeligst avspeiler seg i Det Norske Misjonsselskaps historie, i *Norsk Tidsskrift for Misjon* og Egedeinstituttets skriftserie.¹

Men misjonen ble også et viktig tema da afrikansk historie ble bygd opp som en egen disiplin etter den andre verdenskrig, og flere av pionerene, så som Roland Oliver i London og Ade-Ajaye og Ayan-dele i Ibandan, etablerte seg gjennom slike arbeider.² For dem var det særlig misjonens politiske, sosiale og økonomiske virkninger som stod i brennpunktet. Vi kan tale om en sosiologisk tilnærming. Den afrikanske tilslutning ble i dette perspektivet i stor grad forklart instrumentelt, med vekt på de materielle fordeler, bl.a. utdanning, som tilslutning til misjonskirkene gav. Det var langs denne linje at

prosjektet om «Norsk misjon i afrikansk historie» i Trondheim ble gjennomført på 1970-tallet. Også Torstein Jørgensens avhandling om zulumisjonen var preget av det politiske og sosiologiske perspektiv, selv om han også la vekt på utformingen av den teologiske strategien.³ Enkelte reagerte tidlig mot denne tilnærmingen og understreket den rent religiøse tiltrekningskraft som kristendommen hadde.⁴

På 1960- og 1970-tallet kom studiet av de uavhengige afrikanske kirker, sekter og profetbevegelser sterkt i framgrunnen. Dette hadde vært et påfallende trekk i afrikansk kristendomsutvikling gjennom hele århundret, økende i takt med avkoloniseringen. Bengt Sundkler med sin studie av bantuprophetene i Sør-Afrika var tidlig ute med å se det betydningsfulle i denne utviklingen.⁵ De verdslige historikere tolket i stor grad fenomenet med de «etiopiske» og «zionistiske» bevegelser inn i et nasjonalistisk perspektiv, som en ytring av afrikansk motstand. Og naturligvis var de uavhengige kirkene og profetbevegelserne i stor grad nettopp det navnet sier, «uavhengighetsbevegelser», en frigjøring fra europeisk kontroll, både i kirkeorganisasjon og religiøs utfoldelse. I mange tilfelle var det lett å påvise sammenhenger mellom religiøs og politisk protest, som f.eks. i Kimbangu-kirken i Kongo/Zaire. Kravet om medvirkning, afrikanisering og «selvstendigjørelse» innen *misjonskirkene* var del av samme impuls, men fikk mindre oppmerksomhet. Men alle erkjente at det religiøse motiv var det primære, og den politiske funksjon den sekundære. Studiene pekte derfor inn mot afrikansk religionsutvikling som et autonomt felt.

Afrikanske religioner hadde alltid vært en viktig del av sosialantropologiske studier. På 1970- og 1980-tallet møttes historikere og antropologer i en interesse for temaet og bidro til å historisere studiet av afrikansk religionsutvikling og se den i sammenheng med kulturelle og sosiale endringer også i førkolonial tid.⁶ De stereotype forestillinger om afrikansk religion ble brutt opp, man påviste dynamikk, spredning av kultformer (f.eks. heksefordrivelse) gjennom karismatiske ledere, vekst og fall i oppbyggingen av integrerte trossystemer på tvers av etniske grenser. Man ble klar over at den kristne religion møtte en dynamisk religiøs verden og en virkelighetsoppfatning som virkelig var *religiøs*, i den forstand at religionen omfattet alle tilværelsens sider, materielle, politiske og kulturelle. Det er fra dette utsiktspunktet at forskningsinteressen nå skifter over til det som er hovedsaken sett i afrikansk perspektiv: afrikansk kristendomsutvikling, afrikansk tilegnelse, omdannelse og forkynnelse for å fremme kristen tro.⁷ Denne tendensen styrkes av en allmenn interesse i historiefaget for mentalitetshistorie og kulturell antropologi, og den fremmes

også av et sterkere ønske om samarbeid med afrikanske kolleger i studier av afrikansk kristendom.

Hvilke praktiske forskningsoppgaver er det så som melder seg, spesielt med tanke på den norske virksomheten og det materialet som dermed er tilgjengelig? Misjonen faller ikke ut av søkelyset under det nye perspektivet. Men oppgaven blir i større grad å se den ut fra afrikansk ståsted og avtegne hvilken betydning dens spesielle form fikk i den afrikanske virkelighet. Den europeiske forkynnelse var naturligvis selektiv, den representerte en europeisering i forhold til den opprinnelige orientalske Bibelverden, og de enkelte kirkesamfunn hadde sin særegne profil. Misjonærenes nasjonale og sosiale herkomst og deres utdanning hadde betydning for forkynnelse. Forholdet mellom misjonærene i felten og hovedbestyrelsen hjemme er også en interessant variabel. Forholdet til de lokale kolonimyndigheter og settlersamfunn var en ganske bestemmende faktor. Vi skulle gjerne vite mer om det presise innholdet i forkynnelse av det lutherske, pietistisk pregete norske budskap i den afrikanske virkelighet, inkludert de diskusjoner og eventuelle tilpasninger av teologisk art som inngikk i dialogen med menighetene. Jørgensen har tatt oss et stykke på vei, men det er sikkert mulig å komme lengre, spesielt på Madagaskar og fra senere perioder enn 1800-tallet. Sammenligning mellom tidlige og sene faser i norsk misjonshistorie, og mellom lutherske og andre kirker, blir interessant.⁸

Men hovedsaken blir å bringe de afrikanske aktører i sentrum. Begrepet *omvendelse* blir her et sentralt inntak, og om dette kan misjonsmaterialet fortelle en god del, selv om det skjer indirekte. Vi må spørre hvor mye misjonærene egentlig visste om hva som foregikk på «innsiden» av de afrikanske mottakere, og hvor mye de ønsket å fortelle til sitt hjemmepublikum om den kompliserte afrikanske religiøse virkelighet, selv blant deres menighetsmedlemmer. Oppgaven blir å stige ut av misjonærenes egne kategorier om den rette frelsesvei, *ordo salutis*, og forsøke å finne ut av hva veien til dåpen egentlig innebar for afrikanerne. Her foreligger det en god del litteratur som kan gi ideer om problemer og tilnærminger. Det er åpenbart at enhver ide om omvendelse som en momentan prosess må legges til side.

Ikenga-Metuh skiller mellom tre typer av religiøs endring: «Affiliation» - der man slutter seg til menighetssamfunnet, får undervisning og absorberer elementer av den kristne lære, «inclusion» - der man bekjenner kristen tro og blir døpt, men i realiteten bare inkluderer kristne ideer i sin samlede verdensoppfatning uten å ekskludere mye av den tradisjonelle religion, og endelig «den ekte omvendelse» - der

et fullstendig trosskifte finner sted, de fleste elementer av tradisjonell tro blir lagt av og «det nye menneske» blir født.⁹ Johannes Borgenvik har vist hvordan materialet omkring kirketukt på Madagaskar kan brukes til å belyse afrikansk religiøs endring. Sett fra afrikansk side er det åpenbart at kristendommens religiøse appell var sterk og at det er vanskelig å skille mellom religiøse og instrumentelle motiver i en verdensoppfatning der alle tings innerste kjerne er ånd. Er det å be om helse mindre instrumentelt enn det å søke skolegang? Selve det moderne europeiske religionsbegrep, preget av en dualisme mellom det religiøse og det verdslige, blir problematisk.

Nærstudier av språk og oversettelser bli viktige i denne konteksten, og her gjorde norske misjonærer som Dahle og Schreuder en pionerinnsats; de dannet en skole for språk- og kulturstudier som norsk misjon kan være stolt av. Gjennom bibeloversettelsene skjedde automatisk en tilpasning til afrikansk kultur. Hvilke begreper fra det lokale språk brukte misjonærene i sin oversettelse og forkynnelse? Hvilke ord ble valgt for sentrale begreper som Gud, Kristus, Den hellige ånd? I hvilke begreper oppfattet afrikanerne sin religiøse vei til kirken? Hvilken rolle spilte begreper som synd, skyld, samvittighet, frelse, gjenfødelse? Hvilke begreper av denne type fantes i den lokale afrikanske religion og kultur? Hvordan ble de båret inn i og eventuelt gitt nytt innhold ved kristning og kirkemedlemskap? Når man valgte ord fra det lokale språk, trakk man samtidig en afrikansk assosiasjonsverden inn i forkynnelsen, men samtidig må det lokale begrep ha blitt påvirket av den kristne anvendelse. Dette er språklige prosesser som bærer essensielle elementer av en religiøs utvikling og som det vil være ytterst givende å få kartlagt. Vi må beklage at den norske tradisjon for zulu-studier er i ferd med å bli borte. Derimot er det fortsatt sterk kompetanse på gassisk, og Øyvind Dahl har vist hva en analyse av gassisk begrepsbruk kan gi i en annen kontekst, nemlig teknologioverføring.¹⁰

Menighetenes sosialhistorie og funksjon som kulturell smeltedigel blir fortsatt interessant. Enkelte av hovedoppgavene under Trondheimsprosjektet har vist hvordan det norske materialet kan utnyttes i så måte, og Norman Etherington har skrevet en fascinerende bok om samme tema fra samme misjonsfelt i Sør-Afrika.¹¹ Her må mer kunne gjøres, spesielt fra Madagaskar og fra vårt eget århundre. Hvem kom til menighetene, hvilken type samfunn ble dannet, hva slags syntese ble skapt mellom afrikansk tradisjon og kristne normer? Hvordan var forholdet til det ytre samfunn, inkludert de lokale slektsledere og høvdinger, hvor ble det av de kirkemedlemmer som «utvandret»? Hvilken *identitet* hadde egentlig de afrikanske kristne? Hva var for-

holdet mellom etnisitet og religion, f.eks. for en kristen zulu? Innholdet i skoleundervisningen, spesielt på presteskoler som Mpumulo, blir et spennende tema. Her må det ligge materiale fra de afrikanske elevers side - og om de afrikanske elever - som kan gi innsikt i forholdet mellom religion og kultur. Biografier av afrikanske kristne, selv i miniform, kan fortelle mye om tros- og kulturskifte.¹² Et gjennomgangsproblem, både for misjonærer og afrikanske kristne, er å skille mellom det religiøst essensielle og det kulturelt sekundære, et problem som ble tatt opp med stor skarpsindighet av Lars Dahle på 1880-tallet.¹³ Gambieren Lamin Sanneh argumenterer i sin skjellsettende *Translating the Message* for at nettopp oversettelse og radikal pluralisme, evnen til å overskride kulturelle grenser, er kristendommens kjerne og kilde til stadige framgang.¹⁴

Forholdet mellom misjon og politikk og misjonskirkenes egen afrikanisering og «avkolonisering» kan komme i nytt lys når spørsmålet om religiøs og kulturell identitet settes i sentrum. Den sør-afrikanske historikeren la Hausse viser i sin doktoravhandling om Petros Lamula, som brøt ut av den norske zulukirken på 1920-tallet, dannet egen menighet og ble en pioner for zuluenens kulturnasjonalisme, hvilke muligheter som her kan åpne seg.¹⁵ Et påbegynt dr.art.-prosjekt i Trondheim under forskningsprogrammet «Etnisitet og nasjonalisme i lokal identitetsdanning» vil bl.a. ta for seg historien om «selvstendiggjøring» av zulukirken, og her må vi vente at mange av de temaene som er nevnt ovenfor vil bli belyst og at de afrikanske stemmer kan bringes til å klinge.¹⁶ I Paul S. Landaus *The Realm of the Word* (Portsmouth 1995), fremstår forholdet mellom religiøs og politisk endring i et nytt lys: Det er gjennom spredning av Ordet og den nye kristne virkelighetsforståelsen at tswanakongens makt utvides og befestes. Skillet mellom religion og politikk oppheves. Vi må spørre hvordan historien om den norske misjonen på Madagaskar, i tjeneste for det uavhengige kongedømmet før kolonistyret, vil fremtre i en slik fortolkning. Forholdet mellom kirke og stat gjennom kolonistyre, avkolonisering og uavhengighet på Madagaskar vil utvilsomt kunne bringe fram funn av interesse for det internasjonale forskersamfunnet.¹⁷

Men den mest sentrale oppgave ut fra den nye orientering blir å sette søkelyset på de afrikanske *kristne aktører*, katekistene, evangelistene, lærerne, studentene som i sin tur ble prester. Vi vet at misjonærene satte i gang en prosess som de snart mistet oversikten over. De forkynnere de lærte opp, spredte budskapet i former og i en fart som kirkene ikke hadde herredømme over. I sine hjemlige språk, ute i sin egen misjonsmark, tilpasset slike forkynnere evangeliet til den

lokale virkelighet inkludert det religiøse landskap, med de hellige steder, i den lokale kultus. Historikeren T.O. Ranger har åpnet studiet av denne prosessen og antropologer som Komaroff og Landau har ført studiene videre i vårt eget tiår.¹⁸ Skillet mellom misjonskirker, etiopiske afrikanske søsterkirker og zionistiske sekter og profetbevegelser blir mindre viktig i denne forbindelse. Hovedsaken er at de afrikanske aktørene forstås på sine egne premisser, og ikke defineres i et europeisk teologisk perspektiv som avvikere og utbrytere, eller i et nasjonalistisk paradigme som politiske opposisjonelle. Vi kan reise spørsmålet om hvorfor misjonærene, spesielt de protestantiske, som selv ofte utgikk fra vekkelse, var så avvisende overfor vekkelse i afrikanske menigheter. Svaret er kanskje det samme som for de etablerte kirkene i Europa, nemlig bekymring over dogmatiske avvik og kanskje fremfor alt faren for å miste kontroll. Men det paradoksale er at misjonærene ofte gav støtet til nye utbrudd når de forsøkte å fange inn igjen den afrikanske spredningsprosessen gjennom mer formalisering av dogmer og organisasjon.

Nye vekkelsesbevegelser preger i dag en rekke afrikansk land, det gjelder «New religions» i Vest-Afrika og «Fellowship»-bevegelsen i Øst-Afrika.¹⁹ Her møter vi, som kommer fra et sekularisert hjørne av verden, «the real thing» i den form som gjennom århundrene har vært en omskapende kraft i vår egen kultur: Det personlige gudsforhold, Bibelen som det åpenbarte Guds ord, frelse ved nåde, det gjenedte mennesket, forsoningen ved korset, bekjennelsen av synd, streben etter det hellige liv i Mesterens fotspor. I dette ligger naturligvis en egen religiøs dialektikk, til dels en reaksjon mot de etablerte kirker som man føler ikke har hatt mot til å gå veien fullt ut, men har søkt kompromisser for å vinne tilhengere.

Men vekkelsene finner sted i historiske samfunn, og det er neppe tvil om at dagens økonomiske krise og samfunnsmessige oppløsning øker behovet for holdepunkt, holdning og håp. Begrepene om «salvation» og «solution» griper over i hverandre, «helse» får et både åndelig og kroppslig innhold. Det tette samværet kan åpne for bekjennelser som gir psykologisk lettelse og trøst, og i samværet mellom de troende finner man brødre og søstre som kan gi gjensidig hjelp og støtte. Det er påfallende at disse «venne»-bevegelsene har et spesielt stort innslag av kvinner, ungdommer og medlemmer fra den lavere middelklassen. Det er også eksempel på at de kan virke til politisk forsoning. Både i Ghana og Tanzania gikk vekkelsesbevegelsene i bønn foran de nylig avholdte flerpartivalg, som man fryktet kunne lede til voldsomheter. Organisatorisk er det interessant at de nyomvendte brødre og søstre, som både rekrutte-

res fra de eksisterende menigheter og ikke-kristne grupper, blir værende i sine ulike kirkesamfunn, samtidig som de ved visse anledninger kommer sammen i egne møter både distriktvis og nasjonalt. Mange av de nye forskningstemaer vi har omtalt, ligger innbakt i disse vekkelsesbevegelsene. Også for norske forskere burde nærstudier av disse fenomenene være en utfordring og en mulighet til utvidet perspektiv på forståelsen av kristendommens historie, ikke bare i Afrika.

Kildeproblemet er betydelig når en går inn på temaer av denne typen. Misjonsmaterialet kan ta oss et stykke på vei, og den afrikanske dokumentasjonen er kanskje større enn vi har antatt. Men dersom vi virkelig vil se den afrikansk tilegnelsen av kristendommen fra innsiden, er det feltarbeid med muntlige intervjuer som må bli hovedkilden. Ennå lever afrikanske katekister, prester og lærere med erindring fra mellomkrigstiden. Men antakelig er det bare i etterkrigstidens historie at vi kan gjøre systematiske unersøkelser langs de linjer som her er tegnet opp. Misjonsmiljøene burde ha særlige forutsetninger for å gjennomføre intervjuing av denne typen, med sitt reservoar av kunnskap i det lokale språk, sin lange historie som del av de lokale samfunn og sitt sterke lokale nettverk. Det er neppe noen annen gruppe som er så heldig stilt. Og jeg vil gjenta at det særlig er Madagaskar som burde lokke til slik forskning.

Klassiske kunnskapsteoretiske spørsmål har dukket opp i forbindelse med de nye temaer og tilnærminger som her er omtalt. Er det mulig å trenge inn i afrikansk verdensoppfatning ut fra de paradigmer, f.eks. årsakskategorier, som preger vestlig vitenskap? Er det mulig å formidle afrikansk virkelighetsoppfatning på vestlige språk? Sanneh reiser spørsmålet om det er mulig å forstå den troende uten selv å tro. Men tolkningsvanskeligheter møter vi også i forholdet til tidligere perioder i vår egen historie, og oversettelse er et generelt problem. Spørsmålet om Gud i verdenshistorien er også klassisk og bl.a. debattert av Nome og Kolsrud i forbindelse med utgivelsen av første bind i Det Norske Misjonsselskaps historie.

Den nyere diskusjonen om den afrikanske religiøse verdensoppfatning minner oss om at disse spørsmålene ikke er enkle. Ut fra den religiøse virkelighetsoppfatning er den vitenskapelige beskrivelse perifer, partiell og egentlig irrelevant for de dypeste sannheter. Spørsmålet er om forskeren kan overskride barrierene mellom den vitenskapelige og den religiøse tilnærming. En av veteranene i afrikastudiene, Jan Vansina, antyder en løsning: I *beskrivelsen* av den afrikanske virkelighet bør vi i større grad la afrikanerne selv tale og

deres egne oppfatninger og opplevelser komme til syne. Men i *forklaringer*, f.eks. årsaksforklaringer av samfunnsmessige fenomen, må forskerens egne oppfatninger bli bestemmende i samsvar med det faglige paradigme. Vi må kunne være både på innsiden og utsiden av våre studieobjekter. Et eksempel: Ut fra afrikansk religion kan en tørke skyldes gudenes vrede. En forsker gjengir den afrikanske opplevelse og tenkemåte, men gir selv en meteorologisk forklaring. Men hva med en kristen forsker som i andre sammenhenger deltar i bønn om regn? Vi minnes om at begrepet om *sannhet* er vidt og går ut over vitenskapelige fakta og teorier. Faglig disiplin må kunne kombineres med intellektuell åpenhet.

NOTER

1. En tidlig forskningsoversikt er Robert Strayer, «Mission History in Africa: New Perspectives on an Encounter», *The African Studies Review*, vol.19,1,1976.
2. Roland Oliver, *The Missionary Factor in East Africa*, London 1952; J.F.Ade-Ajaye, *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891*, London 1965.
3. Jarle Simensen (red.), *Norsk misjon i afrikansk historie*, Trondheim, TAPIR, 1983; engelsk utgave *Norwegian Missions in African History. Vol.I: South Africa og vol.II, Madagascar* (redigerte sammen med Finn Fuglestad), Norwegian University Press og Oxford University Press 1986. Torstein Jørgensen, *Contact and Conflict. Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel, 1850-1873*, Oslo 1990.
4. Richard Gray, «Christianity and Religious Change in Africa», *African Affairs*, vol.77,306,1978.
5. Bengt Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948. En oversikt er David B.Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968.
6. T.O. Ranger, *The Historical Study of African Religions*, Berkeley 1972 og samme forfatter, *Themes in the Christian History of Central Africa*, London 1976; W.de Craemer, Jan Vansina og R.Fox, «Religious Movements in Central Africa», *Comparative Studies in History and Society*, 4,1976, W.M.I Van Bintsbergen og R.Buitenhuys (red.), *African Perspectives*, v.2, 1976, «Religious Invention in Modern African Society».
7. Bengt Sundkler redegjør for disse nye perspektivene i «African Church History in a New Key», i Kirsten Holt Petersen, (red.), *Religion, Development and African Identity, Uppsala 1987*. Følgende oversiktsfremstillinger gir bred plass til den afrikanske faktor: Richard Gray, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven 1990; Adrian Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford 1994. Lamine Sanneh, *West African Christianity*, Maryknoll 1983; samme forfatter *Translating the Message: The Christian Impact on Culture*, Maryknoll 1989. Sanneh er opprinnelig en muslim fra Gambia.
8. Antropologen T.O.Beidelman argumenterer for nærstudium av misjonærene i interaksjon med mottakerne i «Social Theory and the Study of Christian Missions», *Africa*, vol.44,1974 og i monografien *Colonial Evangelism*, Bloomington 1982. Antropologene John og Jean Comaroff har det samme standpunkt i *Of Revelation and Revolution*, vol.I, Chicago 1991.
9. Emefie Ikenga-Metuh, «The Shattered Microcosm: A Critical Survey of Explanations of Conversion in Africa», i Kirsten Holt Petersen, op.cit. Sentrale innlegg i debatten om omvendelse er Robin C. Horton, «African Conversion», *Africa*, vol.41,20,1971, samme forfatter «On the Rationality of Conversion», *Africa*, vol.45,3 og 4, 1975 og

- Humphrey J. Fischer, «Conversion Reconsidered; Some Historical Aspects of Religious Conversion in Africa», *Africa*, 1973.
10. Øyvind Dahl, «When the future comes from behind: The Malagasy concept of time and world order as precondition for the transfer of technology», *Technology Transfer to Developing Countries*, NORAS, Oslo 1991, pp.79-89.
 11. Norman Etherington, *Preachers, Peasants and Politics in Southeast Africa*, London 1978.
 12. Eksempel på slike mini-biografier finnes i Jarle Simensen, op.cit., s.102-103, bygd på Endre Sonstaabo, «Imperialismens pionerer. Norske misjonærer i Zululand 1850-1880», hovedoppgave i historie, Trondheim 1973.
 13. Lars Dahle, «Nationaliseringsproblemalet i Missjonen», *Norsk Misjonstidende*, 1883.
 14. Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Christian Impact on Culture*, Maryknoll 1989.
 15. Paul la Hausse, *Ethnicity and History in the Careers of Two Zulu Nationalists. Petros Lamula (1881-1948) and Lymon Maling (1889-c.1936)*, unpublished PH.D. dissertation, University of Witwatersrand, Johannesburg, 1992.
 16. Hanna Mellemsæther, «The long road from dependence to independence; Norwegian Mission confronted with nationalism and decolonization in KwaZulu/Natal 1906-1957» (foreløpig tittel), Historisk institutt, Trondheim. 1995-.
 17. En samling av studier over dette temaet er M. Twaddle og Holger Bernt Hansen, *Christian Missionaries and the State in the Third World*, London, James Currey, forthcoming.
 18. T.O.Ranger, «Religion, Development and African Christian Identity», i Kirsten Holst Petersen, op.cit.; Peter Landau og Jean Komaroff, op.cit.; David Sandgren, *Christianity and the Kikuyu*, New York 1989.
 19. Foreløpige studier fra Øst-Afrika er Dave Sandgren, «The founding and early development of the African Brotherhood Church»; Josiah R. Mlahagwa, «Contending for the faith: The Fellowship Church in Tanzania» og Francis Githieya, «Prophets and prophetic messages in the early Agikuyu churches 1929-1960», alle i form av papers til en konferanse om «African Expressions of Christianity in Eastern Africa», African Studies Programme, University of Wisconsin, Madison, januar 1996.

Jarle Simensen, f. 1937, cand.philol. (Uio) 1966, dr. philos. (Trh.) 1976. Professor i historie (Trh.) 1980, prorektor 1989-93. Publisert en rekke bøker av historisk karakter, ikke minst om afrikansk historie.

Christianity in Africa: Research Developments and Tasks

The article sketches stages in the historiography of Christian missions and Christianity in Africa, from the early church history, diffusionist perspective, through the instrumental and sociological interpretations of religious change provided by secular historians to the present day focus on African agency and the reception of Christianity in the context of African religious history. A general renewal of interest in the topic among historians is noted. The article draws attention to the significance of the contemporary revival movements both in West

and East Africa. Problems of sources and method in such studies are discussed, and the article argues that mission-related institutions should have a special potential for renewed activity in this field, the Norwegian missionary connection to Madagascar being mentioned as one example.