

# Søgen efter identitet og kravet om relevans i kristen afrikansk tænkning

JØRN HENRIK OLSEN

## **Indledende spørgsmål og bemærkninger**

Observationer afhænger af det benyttede perspektiv, fremhæves det ofte i antropologien. Denne indsigt er væsentlig. Forskelligartede fagvidenskabelige perspektiver er bestemmende for observationer, holdninger og synsmåder. Det gælder også studiet af Afrika, det afrikanske, afrikanitet mv. Fagområder som filosofi, religion og teologi med særlig henblik på Afrika er især bestemt af «tekster», hvor forfattere har set på «Afrika» og det såkaldte «afrikanske», og beskrevet hvad de så.

Den intellektuelle historie spiller en stor rolle for bestemmelsen af det «afrikanske». Det er derfor passende at spørge, hvad det er, som bliver set? Og hvordan transformeres denne seer- og betragterproces til skrift, læsning og dannelse af kundskab? Disse spørgsmål gør søgningen efter identitet og kravet om relevans til et meget sammensat problem i kristen afrikansk tænkning. Måske langt mere komplekst end det hidtil har været erkendt. Min opgave i denne artikel vil derfor være at problematisere noget af det, som på den moderne afrikanske teologiske dagsorden har set enkelt og uproblematisk ud.

Lad mig her antyde nogle af de problemer og spørgsmål, som fx Afrikastudierne mere generelt, tydeligere end det hidtil har været til-

fældet, må beskæftige sig med: Hvordan er forholdet mellem «perspektiv» som teknik og «Afrika» som objektiv realitet? Hvilken forskel gør det, om man fx i studierne af kultur og religion er observatør eller aktiv deltager? Jeg ser en overhængende konstruktions- og generaliseringsfare på grund af mange afrikanisters fortsatte privilegerede observatørstatus.

Afrika som begreb bør afdækkes, og Afrika som subjekt bør i højere grad ses under den synsvinkel, at der måske er tale om en konstruktion, opfindelse og skriftlig tolkning. Eksisterer der en sådan «ting» som Afrika?<sup>1</sup> Dette spørgsmål forstod jeg ikke betydningen eller rækkevidden af tidligere, men mit studieprojekt om identitetsforståelse, hermeneutik og kristologi i tropisk Afrika har vist mig, at der fx består en slagkraftig fare i at overse de religiøse og kulturelle forskelle. Den tænkte homogenitet har indvirkning på kristen afrikansk teologi, sådan som den fortsat er under udvikling. Hvem definerer fx den individuelle, sociale og religiøs-kulturelle identitet? Hvem er det, som definerer kravet om relevans i kristen tænkning?

Nærværende artikel vil altså dels forsøge at skitsere dele af en større referenceramme for den kristne afrikanske tænkning og dels at beskrive identitetssøgningen og relevanskravet i denne tænkning. Nyere perspektiver på «Afrika» kan være med til at kaste et både nødvendigt og kritisk lys på den udbredte homogenitetstænkning i bestemmelsen af afrikansk identitet og kultur. En diskussion som også den kristne teologi kan profitere fra.

### **Håb og forventninger i bølger**

Historien om håbet og forventningerne er vigtig. Paradoksalt nok blev den nigerianske forfatter Chinua Achebes debutroman *Alt falder fra hinanden*<sup>2</sup> (norsk overs.: *Mønsteret rakner*) udgivet på et tidspunkt med store håb og forventninger. Mellem 1958 og 1964 genvandt en stor del af Afrika uafhængigheden. Der rådede en hvas bevidsthed om kolonialismens fejlgreb og uretfærdigheder - og tilsvarende en selvtillidsfuld forventning om den politiske friheds leden frem til økonomisk udvikling. Den første post-kolonitid eller uafhængighedsperiode var karakteriseret ved en generel eufori. Det var først senere, at udviklingsoptimismen blev afløst af håbsknægtelse, at tingene faldt fra hinanden. Jeg nævner blot nogle få ting fra et miserabelt katalog:<sup>3</sup>

Det parlamentariske demokrati slog ikke rigtig rødder og blev betragtet som en eksotisk plante, der ikke var egnet for afrikansk jord. Et voksende antal lande fik militære ledere, hvoraf flere hverken var bedre eller værre end deres civile modparter. En del af Afrika blev

skueplads for korrupsion og andre tunge samfundsproblemer, hvilket lagde fundamentet for en næsten uundgåelig kynisme og håbløshed.<sup>4</sup> Problemerne gav styrke til den måske værste krise af alle, apatiens krise.<sup>5</sup> Det ydre set stærkeste bevis på håbløsheden knytter sig til en række betydelige regionale og etniske konflikter. Flere stater og etniske grupper fejlede i lidelse og blod, hvoraf den rwandesiske «genocide» er det kendteste udtryk herfor i nyeste tid. Majoriteten af verdens flygtninge er helt frem til vores egen tid afrikanere. Sidst i 70-erne fortættedes budskaberne fra Afrika i dette éne: For Afrika er der intet håb.

Rapporteringen om Afrika har tit været mangelfuld og selektiv. Gennem de sidste par årtier har det ikke stået klart, hvordan historien om håbet fortsætter. Men der er altid noget nyt at melde fra Afrika. Set ud fra et historisk længdeperspektiv finder vi en slags tilbagevendende omkring 1990. Den såkaldte afrikanske krises kontekst og fortolkningen heraf kommer i et relativt nyt lys. Håbstegn og forventninger viser sig påny, især hos veluddannede repræsentanter fra nye generationer. Usikkerheden og forvirringen præger dog stadig billedet, særlig i forbindelse med spørgsmålet om indførelse af multipartidemokratier. Eksterne faktorer, der fx er knyttet til den kolde krigs afslutning, spiller en ikke ubetydelig rolle. Vestlige regeringer og en række hjælpeorganisationer begyndte med et pågående økonomisk pres, og en hjemlig opposition blev vanskeligere at holde styr på. I tilknytning til dette komplekse billede bemærker Andrew F. Walls lakonisk:

“But the Christian story ... antedates the beginning of Western interest; and at the end of the second millennium we view the surprising fact that Africa is one of the worlds Christian heartlands, with the faith in the West in apparent recession”.<sup>6</sup>

De socio-politiske kontekster i 90-erne blev præget af korsvejssituationer. En ny selvstændigheds- eller befrielsesbølge forsøgte at komme fri af en udefra skrevet eller direkte påført dagsorden. Mere præcist udtrykt handler det om at komme fri af skærene af afrikanske autoritære regimer og en i væsentlighed fremmed historisk konjunktur. Men håbet om en mere selvstændig rekonstruktion, ikke blot en mosaisk befrielse men en nehemiansk rekonstruktion, der aktivt gør brug af afrikanske ressourcer og værdier, hører ikke blot den politiske samfundsudvikling til. Den skitserede håbs- og forventningsbølge kan iagttages over en bred front.<sup>7</sup>

Også i teologiske og kirkelige sammenhænge lyser håbstegnene

klarere. Den nye vej fra afhængighed til selvunderhold er knyttet til en mere selvstændig tænkning om værdighed og identitet, som igen har med åndelig selvforståelse og selvrespekt at gøre. Stadig er det dog sådan, at megen af den teologiske debat i Afrika benytter sig af kolonitiden som negativ referenceramme. Dette er mest en konstatering og ikke så meget en bebrejdelse. Vi fra den vestlige del af verden bærer jo ikke ligefrem på uskyld i dette forhold! Men jeg konstaterer, at det *postkoloniale* aspekt fortsat spiller en betydelig rolle. Også i den seneste rekonstruktionstænkning.

### «Post-manien» i identitetsdiskussionen

Den nutidige afrikanske krise beskrives ofte i et konstrueret postkolonialt perspektiv, hvor hovedfaktorerne er akut økonomisk krise, politisk ustabilitet, den såkaldte «gen-traditionalisering» af de afrikanske samfund og Afrikas marginalisering på den internationale scene. Disse faktorer fremhæves ofte enkeltvis eller i kombineret form. Men krisen er egentlig anderledes i dag set i et vestligt perspektiv, hævder Patrick Chabal på denne provokerende måde: Afrikas krise kolliderer med Vestens bevidsthed på et tidspunkt, hvor Vesten selv kæmper med sin egen identitetsforståelse. Usikkerheden om egen identitet gør, at vi er så optaget af Afrikas mulige skæbne. Så meget er vi optaget heraf, at det også præger nord-syd-forholdet. Men hvis den mest åbenbare faktor ud fra en international kontekst er kommunismens sammenbrud, så er det dog ikke givet, at denne faktor er den vigtigste tolkningsnøgle til at forstå sig på nutidig afrikansk politik og politisk identitet.<sup>8</sup>

Vi forstyrres i Vesten af grusomheder og barbariske handlinger i Rwanda, Burundi, Liberia og Den demokratiske Republik Congo. Ikke fordi vi føler os skyldige over kolonitiden og dens konsekvenser eller er optaget af de gamle afrikanske livsværdier. Men fordi vi spekulerer på, om vi selv bærer på en potentiel barbarisme. Vi er alle - også afrikanerne - indfanget af at skulle finde og definere os selv i forhold til, hvad vi ikke længere er. Vi ser på os selv som «*post-et-eller-andet*». Det er så at sige den kontekst, som vi tænker og opererer ud fra. Synspunktet kan overdrives eller skævvrides, men tendensen findes også klart nok i kristen afrikansk tænkning. Men konteksten bygger i nogen grad på hjemmelavede konstruktioner.

Chabal fremhæver fire aspekter af denne «*post-mania*»: postkolonial, postnational, postmoderne og postideologisk. Jeg vil her opholde mig ved ét af de nævnte aspekter. Den nuværende debat om postkolonial identitet forholder sig ikke primært til det historiske faktum, som udgøres af afslutningen på kolonihæredømmerne omkring 1960.

Der tales mere om det postkoloniale i dag end ved kolonitidens afslutning. Ej heller reflekterer begrebet de afrikanske landes situation i tiden efter uafhængigheden. I den almindelige kulturelle og ideologiske sprogbrug i dag refererer det snarere til

*“the implications of the postcolonial or postimperial condition for the definition of our own identity in the West today. It is, therefore, more a concern about ourselves than about those who do live in actual postcolonial societies”.* Vi har selv i den nutidige samfundssituation - også i Europa - brug for at komme til rette med *“the legacy of our colonial past”*.<sup>9</sup>

De nye multiracemæssige, -kulturelle og -religiøse samfund, hvor efterkommerne til vores kolonihandlinger er blevet vores naboer, venner, fjender eller blot konkurrenter, afkræver nye overvejelser og en kredsen om egne identitetsspørgsmål. Debatten om afkolonialisering kan registreres på mange niveauer. Mest talende er eksemplet med andengenerations-indvandrere i de europæiske lande, som kritisk spørger til deres rettigheder og søger ny identitet. De har det sidste årti oplevet noget af et «backlash». I en række tidligere kolonilande finder en næsten voldelig «fundamentalistisk» backlash sted i mødet med de forskellige udtryk for vestlig modernisme. Vi finder fx også i Europa en voksende og mere højtråbende højrefløjs-fremmedhadsk bevægelse. Sociologisk forklares denne bevægelse med økonomisk krise, arbejdsløshedsproblemer mv., men hovedsagen er måske snarere en vekselvirkning mellem det skingre fremmedhad og den højst usikre søgning efter selvforståelse og identitet.<sup>10</sup> Det er således de nutidige identitetsforandringer, der står i centrum i de fleste samfund både i Afrika og Europa.

Det er ikke kun på det socio-økonomiske og politiske område, at bølgende bevægelser og dynamiske forandringer finder sted. De finder også sted på religiøs-kulturelle, filosofiske og teologiske områder. Bevægelserne har skabt situationer af rastløshed, også ganske destruktiv rastløshed i forgangne årtier, hvoraf en stor del må henregnes til kolonitidens slagkraftige eftervirkninger. Men rastløsheden forsøges nu indlemmet i en mere kreativ transformations- og rekonstruktionsproces på mange livsområder. Dette ser vi et eksempel på i tanken om kristendommen som afrikansk religion.

### **Kristen afrikansk tænkning: Søgning efter identitet og kontinuitet**

Identitets- og kontinuitetsøgning står centralt i de seneste årtiers forsøg på at udvikle og formulere afrikanske temaer og spørgsmål i kris-

ten-teologisk tænkning. Søgningen er et udtryk for en forskelligartet stræben efter selvgenfindelse. Fundamentalt set handler det om kontrol over egen identitet. I Afrikastudierne mere generelt og i den filosofiske diskurs i særdeleshed er debatten herom ganske intens.<sup>11</sup>

Forståelsen af moderne kristendom i Afrika og afrikansk kristendom, som ikke er helt identiske størrelser, bør beskæftige sig med denne kredsen om identitetskontrol. Den ghanesiske teolog Kwame Bediako har for få år siden tydeliggjort sagen i en monografi, hvor han påviser, hvordan et gammelt identitetsproblem holder ved i vores egen tid, men også hvordan det er muligt at tale om kristendom som afrikansk religion.<sup>12</sup>

Men hvori består identitetsspørgsmålets centrale placering? Vi finder den i overvejelserne om kristendommens forhold til og eventuelle brug af førkristne arvestykker fra oprindelige religiøse traditioner. En kristen selvforståelse må afklare sig i forhold til det kulturelt rod-fæstede i en bestemt kontekst. Derfor hænger spørgsmålet om identitet også sammen med tanken om kontinuitet. Hvor omfattende er kontinuiteten i forhold til den oprindelige religiøsitet? Og både identitets- og kontinuitetstanken baner således vejen for et tolkningsparadigme, der må betyde en teologisk nyorientering, det vil især sige fornyelse og nybesindelse.

Allerede den første opblomstring af kristen afrikansk teologi i den akademiske litteratur fra 1960-erne viser, at et af de vanskeligste problemfelter netop er det forhold, at

“the chief non-Biblical reality with which the African theologian must struggle is the non-Christian religious tradition of his own people”, og at teologien snart blev “something of a dialogue between the African Christian scholar and the perennial religions and spiritualities of Africa”.<sup>13</sup>

De afrikanske teologers bidrag i den tropiske del af Afrika må da især vurderes i relation til deres interesse for de før-kristne religiøse traditioner.

Som intellektuelt problem har det dog eksisteret længe før, at vi kan begynde at tale om afrikansk teologi. Et målbårent vestligt kulturelt hovmod har længe stået som en negativ baggrund for identitets-søgningen. Det er interessant at overveje dette i forhold til kristendommens udbredelse på det afrikanske kontinent. En svindende vestlig dominans har på ingen måde ført til en formindskelse af kristendommens indflydelse. De fleste afrikanske lande har nu i mere end én generation været uafhængige, og væksten af antallet af kristne har

været markant i denne periode.<sup>14</sup> Der er givet forskellige forklaringer herpå. Nogle er af den opfattelse, at kolonialismen ikke blev erstattet af uafhængighed, men af nykolonialisme. Andre tager det som en bekræftelse af, at ødelæggelsen af afrikansk kultur, der tog sin begyndelse med alliancen mellem koloniherrer og missionærer, fortsætter og når et højdepunkt gennem en fuldstændig kulturel fremmedgørelse. Men kristendommens fortsatte vækst og vitalitet kan også, som den tyske forsker Klaus Fiedler gør gældende, tages som en bekræftelse på, at uanset hvad mission og kolonialisme har til fælles, så udspringer de af helt forskellige interesser og kilder, og at kristendommen er en afrikansk religion.<sup>15</sup>

Den kristne religion forsvandt ikke med den hvide mands forsvinden fra regeringssædet, sådan som nogle havde forventet det. Dens betydning aftog heller ikke, fordi gamle religiøse traditioner i nogen grad fik nyt liv. Ej heller blev den erstattet af islam, som atter andre forestillede sig. Det forholder sig nærmest modsat, at de kristne kirker i nok så forskelligartede socio-politiske sammenhænge, uanset om disse kirker er vestligt initierede missionskirker eller stedegne, uafhængige afrikanske kirkesamfund, er vedblevet med at være vigtige religiøse og sociale institutioner. Det er de ud fra deres egen selvfølgelige ret, som ikke kan ignoreres.

Men uanset kristendommens massive og uundgåelige rolle og placering<sup>16</sup> på det afrikanske kontinent fortsætter kristendommen med at bære en byrde, som Kwame Bediako kalder "a veritable incubus".<sup>17</sup> Det er denne plagsomme mære, som afrikanske teologer og kirkeledere må forsøge at afdække og overvinde. Er mæren at opfatte som en fejlagtig virkelighed i den kristne tro og tænkning med konsekvenser langt ind i kristne afrikaneres hverdagsliv, så må den afsløres og hurtigst muligt stedes til hvile.

Til en realistisk og afbalanceret løsning på identitetsproblemet hører, hvordan man eventuelt også tidligere har set på problemet. Skal den afrikanske kristendom være levedygtig - også intellektuelt set -, må de afrikanske dogmatiske overvejelser sikres råderum og gyldig betydning. Og her må det erkendes, at de afrikanske folkeslags nærkontakt til Vesten og den kristne mission kan tillægges skylden for identitetsproblemet.<sup>18</sup> Men det komplicerede og foranderlige forhold mellem kristendom, i den kulturelle form den blev præsenteret, og det lokale samfunds kultur er et kontroversielt emneområde. Det er enkelt nok at konstatere, at for missionærerne var kristendommen en uadskillelig del af deres egen kulturelle arv, og at konvertitterne på et bestemt sted måtte tilegne sig mange kulturtræk, som ikke havde noget med religion at gøre.<sup>19</sup> Denne sammenblanding af form

og indhold skyldtes ofte umedvidenhed. Men det må også indrømmes, at afrikanske kristne uundgåeligt måtte forstå kristendommen ud fra egne kulturbetingelser. De indlemmede da også mange af deres egne indsigter i deres forståelse af kristendommen. Forskeres opfattelse af, hvad der udviklede sig til inkulturation, og hvad der fortjente betegnelsen synkretisme, går i forskellige retninger.<sup>20</sup>

Det var først i sidste århundrede - efter flere århundreders nær eller mere sporadisk kontakt mellem Afrika og Europa -, at problemstillingen vedrørende kristendom, kultur og identitet for alvor kom på banen. Den tiltagende vestlige kulturelle og politiske udnyttelse og dominans i Afrika faldt sammen med en ligeså omfattende vestlig missionsaktivitet på kontinentet. Det er de afrikanske reaktioner på denne, ifølge Kwame Bediako, "cumulative Western impact on African life and on African self-identity which have shaped and conditioned the twentieth-century perception of the problem".<sup>21</sup> Det kan også her være på sin plads at nævne, at billedet af Afrika og afrikanerne som tilbagestående og primitive, der var rådende i sidste århundrede, ikke opstod sammen med missionsbevægelsen. Teoridannelser om et racemæssigt hierarki og de sortes bundplacering på skalaen blev ikke til i den kristne missions kontekst. Men det er også klart, at selvom de kristne missionselskaber ønskede at stå for et godgørende europæisk engagement i Afrika, så beholder Kwame Bediako ret i, "wherever missionaries also treated Africa and Africans as savage, ignorant and superstitious, they were often expressing something of this general European *Afrikaanschauung*".<sup>22</sup>

I aktuelt eller nutidigt perspektiv hænger *afrikaniserings*-aspektet ikke primært sammen med spørgsmålet om graden af den kristne tros stedegengørelse, inkulturation eller kontekstualisering. Det er et virkeligt *religiøst* problem - som har med muligheden for at skabe plads til den afrikanske erfaring af religiøse kræfter i Kristus og i frelsen han bringer at gøre. Man kunne også sige, at den afrikanske identitet i kristendomsforståelsen har med tilsynekomsten af en fyldigere og friere afrikansk humanitet og personalitet at gøre.

### **Blydens påpegning af identitetsproblemet:**

#### **Indsigelser og modforestillinger**

Netop den voksende fokus på spørgsmålet om raceintegritet, den afrikanske personlighed, afrikanitet etc. er forudsætningsdannende for den nyere identitetsdiskussion. Derfor finder jeg det værdifuldt at fremhæve ét historisk eksempel på, hvad jeg her kalder forudsætningsdannende.

Det var i Vestafrika, som resultat af afrikanernes kontakt til Europa



og kristendommen, at spørgsmålet om afrikansk identitet fik opmærksomhed i intellektuel afrikansk litteratur. Det var ikke mindst *Edward Wilmot Blyden* (1832-1912), som er den betydeligste forløber for *Négritude* og bagmand for mere ideologiske forestillinger om den vestafrikanske enhed, der diskuterede identitetsspørgsmålet med indflydelsesrigt resultat. Statsmanden, diplomaten og underviseren Blyden var født og opvokset på den danske ø St.Thomas i Det caribiske Hav, men han bosatte sig mere permanent i Vestafrika i 1851 (i Liberia og Sierra Leone), hvor han med stor interesse og iver studerede, hvad der skete i forbindelse med europæernes komme til og kolonialisering af Afrika.

Blydens forsvar for det «afrikanske» og den afrikanske personlighed kender vi fra et omfattende forfatterskab, hvor jeg her forholder mig til de kendteste tekster i *Christianity, Islam and the Negro Race* fra 1887.<sup>23</sup> Han viede sit liv til «the Negroes» og «the Negro race». Han ønskede at tolke de sortes livssituation.<sup>24</sup> Han havde en ret restriktiv - og i bogstaveligste forstand racistisk - opfattelse af, hvad «negro» og sort egentlig var.<sup>25</sup> Men hans tolkning blev essentiel for udviklingen af den senere nationalisme og pan-afrikanisme<sup>26</sup> hos fx Leopold S. Senghor i Senegal og Kwame Nkrumah i Ghana. Blyden så i sin samtid - også blandt flere europæiske folkeslag - en tendens i retning af mere omfattende race-organisering og race-konsolidering - en styrkelse af race-integritet -, der benyttes som delbegrundelse for hans eget tentative program for politisk og racemæssig organisering.<sup>27</sup>

Blydens forsøg på at konstruere et svar på det afrikanske identitetsproblem skete ikke ud fra kristne præmisser, selvom han oprindeligt var ordineret presbyteriansk kirkemand og senere hen vedblev med at være en slags ikke-konfessionel kristen og at holde kristendommen for at være den højeste form for religiøs erfaring.<sup>28</sup> Negrenes og den sorte races ydmygelse var i hovedsagen sket i hænderne på de kristne og i såkaldte kristne lande. Blyden kendte til smerten fra sin egen krop, for han havde gjort konkrete erfaringer af, hvordan de sorte blev diskrimineret og ydmyget i Amerika.<sup>29</sup> Han fremhæver dog også, at der fandtes unitariske og heterodokse og nogle ortodokse prædikanter og kirkeledere fra de evangeliske rækker i USA, som udgjorde de sortes nære venner og forsvarere.<sup>30</sup>

Men generelt svækkede og demoraliserede de kristne og kristendommen de sorte i Amerika. Og i Afrika kom dette til udtryk ved

“the constant effort of the missionaries ... to Europeanise [Africans] without reference to their peculiarities or the climatic conditions of the country”, som ifølge Blyden førte til “many serious draw-

backs, preventing any healthy or permanent results". I samme forbindelse skriver han om den europæiske civilisations tynde lak, som afrikanerne må tage imod, men som er fejlagtig for "a genuine mental metamorphosis, when as a rule, owing to the imprudent hurry by which the convert's reformation has been brought about, his Christianity, instead of being pure is superstitious, instead of being genuine, is only nominal, instead of being deep is utterly superficial, and not having fairly taken root, it cannot flourish and become reproductive".<sup>31</sup>

Kristendommen i hænderne på europæere kunne ikke være med til at genskabe de sortes værdighed. Europæernes raceorienterede herredømme- og kontrolmentalitet, altså ikke kristendommen som sådan, forhindrede en sådan genskabelse. Den var egentlig kun mulig uden en tæt kontakt med europæerne. Ideelt set betød det, at de sorte skulle tilbage til deres egne omgivelser og repatriiseres i Afrika. Negrene i eksil har et hjem i Afrika. Afrika er deres, om de vil!<sup>32</sup>

Mere parentetisk vil jeg nævne den videreføring af tankegangen, som vi møder hos den sorte forfatter og politiker Aimé Césaire. Han introducerede to ganske slagkraftige begreber, da han udgav *Cabier d'un retour au pays natal* i 1939 (udkom i bogform 1947). Begge begreber fik en nøglefunktion i diskursen om afrikansk identitet. Det første begreb var "negritude", som Césaire benyttede på seks forskellige steder i det store digt *Cabier*. Det begrebsligger de sortes værdighed, personlighed eller menneskelighed. Det andet begreb fremgår af selve bogtitlen. Det er begrebet "retour" - "tilbagevenden" eller "tilbagekomst". Det er tæt forbundet med det første, da det så at sige giver historicitet til tanken om sortes værdighed, personlighed eller menneskelighed. Det omdanner det til en bevidsthed eller opmærksomhed, en slags sindstilstand, "which is subject to manipulations of history, of power relations".<sup>33</sup>

Det er denne tanke om "tilbagevenden", der åbner vejen for at definere "negritude" som en egentlig historisk forpligtelse, som en bevægelse. Begrebet "tilbagevenden" symboliserer derfor, i det mindste retrospektivt, mange aspekter af afrikanernes kamp for at komme til at kontrollere deres egen identitet. Historisk set var kaldet til at vende tilbage til fædrelandet kun ét ud af mange revolutionære udtryk for den dengang voksende sorte militantisme, nationalisme og afrikanisme. Césaires kald til tilbagevendelse og selvgenvindelse indeholdt en stærk symbolik for alle sorte folk og en opfordring til at gå kampvejen sammen, hvor idéen om fælles oprindelse og forenen-

de fælleshed udgjorde grundlaget.

Ifølge Blyden var det helt nødvendigt for afrikanernes intellektuelle vækst, at der skete en løsrivelse fra vestlige teologiske, sociale og politiske teoridannelser. De er nemlig årsag til negrenes "degradation" og "proscription", ja en hel stamme af "declamatory Negro-phobists". Den europæiske litteratur, uanset dens uomtvistelige høje litterære værdi og status, indeholdt ikke værker "on which the mind of the youthful African should be trained".<sup>34</sup> Hans forslag til afhjælpning af det store identitetsproblem i uddannelsesmæssige sammenhænge, skal jeg ikke referere her.

Hvorom alting er, så så Blyden klart det afrikanske identitetsproblem i lyset af den europæiske indflydelse, herunder også hvordan kristendommen havde øvet en fremmedgørende indflydelse på afrikanernes liv. Han gav ingen klarmelding om kristendommens rolle og status i afrikanernes liv. Han trak heller ingen radikale konsekvenser af sine ansatser til afrikansk nationalisme. Hans løsningsforsøg drejede sig især, ifølge Kwame Bediako, om to elementer: "the adoption of a position of racial exclusiveness, even purity, and an equally vehement advocacy of a cultural nationalism and particularism based on a self-conscious cultivation of African indigenous values and attitudes".<sup>35</sup> Det er altså Blydens fokus på raceintegritet, den afrikanske personlighed og afrikanitet, som gør hans udmelding om identitetsproblemet interessant langt op i det 20. århundrede. Det er her vi møder de kulturelle nationalister for fuld udblæsning. Afrikaniteten kommer i fokus fx ved optagetheden af traditionel afrikansk religion og kravet om at lade denne religion være det autentiske opbevaringssted for den afrikanske personlighed.<sup>36</sup>

### **Opfindelsen af etniske og religiøse identiteter**

Man kan tit opnå en anderledes indsigt ved at gå ud fra, hvad folk selv mener eller handler efter i religiøse anliggender. Herved kan vi indkredse deres religiøse identitet. Og vi kan måske bedre lære noget om de strukturer, som folk tænker i. I det antropologiske studium kaldes det en *emic* analyse, der er åben for at se et betydningsfuldt element i relation til andre elementer i et kulturelt system, at vise nærhed til et objekt, at tage udgangspunkt i folks egne årsagsforklaringer etc. Analysen adskiller sig fra en *etic* tilgang, der går ud fra empirien, som den præsenterer sig i lyset af forskerens eget videnskabelige værdisystem. Disse to oprindelige lingvistiske begreber henleder opmærksomheden til forskellen mellem at benytte objektive kriterier for etnisk og/eller religiøst tilhørsforhold eller at tage udgangspunkt i subjektive tilhørsforhold. I virkeligheden er der nok

tale om komplementære anskuelsesmåder. Men en ren objektiviserende tilgang er problematisk, fx i spørgsmålet om etniske og religiøse identiteter i Afrika. Ordet *ethnicitet* viser det for eksempel.<sup>37</sup>

Religiøs identitet er især i ældre forskning blevet opfattet som noget relativt varigt, på linje med etnisk identitet. De sidste par årtier er man imidlertid blevet mere og mere opmærksom på, at de religiøse og etniske grupper ikke er én gang givne forholdsvis uforanderlige størrelser, som har en lang historie bag sig, men at identiteter kan være foranderlige og traditioner opfundne.<sup>38</sup> Det er et problem, som også den kristne afrikanske teologi i måske højere grad må tage højde for. Identiteter er ikke permanente, men dynamiske og kontekstuelle. Ved at lægge vægten på det subjektive tilhørsforhold i stedet for en objektiv klassifikation øges den teoretiske forståelse for, at individer og grupper kan skifte tilhørsforhold, ja endda have flere på samme tid, afhængig af den konkrete situation.

Synet for de religiøse identiteters omskiftelighed har altså erstattet opfattelsen af etniske grupper som varige, ja næsten naturgivne kategorier af folk. Det er imidlertid den mere statiske opfattelse, som fortsat er herskende i kristen afrikansk teologi. Der er tale om en ubekymret homogenitetstænkning, som er funderet på tidligere tiders konstruktioner. Med- og umedvidende er eksterne begreber fx sat til at definere «religion» i Afrika. Eksterne ord og begreber er blevet adopteret og tilpasset i forbindelse med indflydelserne fra kristendom og islam, herunder indflydelsen fra den akademiske og teologiske diskurs. Men historisk set har de institutionelle og begrebsmæssige distinktioner, som nutidige forskere vil beskrive som religiøse, politiske, økonomiske og sociale, ikke eksisteret.<sup>39</sup> Allerede her finder vi den omfattende «invention» ifølge filosofen Valentin Y. Mudimbe fra Den demokratiske Republik Congo (tidl. Zaire).<sup>40</sup>

Selve termen, «etnisk gruppe», er på mange måder blot en erstatning for ordet *race* i den brede, kombinerede kulturelle og biologiske betydning. Af den etniske gruppe afledes ordet *ethnicitet*, som er et udtryk for det subjektive tilhørsforhold til den etniske gruppe. En gruppe af mennesker der udgør en kulturel enhed med en følelse af fælles forhistorie. Identiteten som fællesskabsfølelse er kernen i *ethniciteten*. Den kan også relatere til en fælles religion eller fælles social placering. Men at overføre en etnisk orienteret identitet til en fælles afrikanitet er dybt problematisk. Der findes ingen endelig afrikansk identitet. Derimod findes der komplekse og tilblivende identiteter, der vokser frem af en dynamisk, foranderlig historie.<sup>41</sup>

Hvad de religiøse identiteter angår, er de også blevet underlagt, hvad jeg kalder «opfindelsen». Det er ikke en postmoderne filosofisk

eller antropologisk hermeneutik, jeg her plæderer for. For den post-moderne hermeneutiske tilgang giver relativismen i religionsstudiet en kognitiv betydning, der blot er optaget af at lægge afstand til enhver form for universel kategorisering (etnocentrisme). Vi bliver overladt til en ekstrem relativisme, som ikke er holdbar. Men modsat overser den nærmest universelle homogenitetstænkning de fundamentale religiøs-kulturelle forskelle, hvorimod de samme ifølge den ekstreme relativisme ikke deler noget med hinanden. Jeg mener helt klart, at religiøse og kulturelle udtryk kan forstås. De kan næppe forstås fuldt ud, men de kan kommunikeres transkulturelt, omend ikke uden at miste noget af deres betydning. Heller ikke uden at miste evnen til at skabe en ny mening.<sup>42</sup> Men måske kunne vi blive mere medvidende om, at observationer først og fremmest er tolkninger.

Komparative religionsstudier har skabt vej for mange begrebsdannelser, der er udtryk for generaliseringer og enhedsprægede synteser. Konceptualiseringen i de «religiøse» diskurser i og om Afrika har været bestemt af vestlige forudsætninger og tolkninger. Sammenligningen i religionsfænomenologien<sup>43</sup> har haft en tendens til at understøtte synteser og konstruktioner, der ikke var tilstrækkelig kontekstuel funderede. Problemet er ikke sammenligningen som sådan, men hvilke sammenligninger der er legitime. Den kontekstuelle analyse må afgøre de religiøse fænomeners relationer og deres egenart. Og her er det vigtigt, at pluraliteten i og nuanceringer af de meningsgivende størrelser kommer til udtryk. Det systematiske og tolkende perspektiv må ved hjælp af analogier, ligheder og forskelle - på basis af så bredt et empirisk materiale som muligt - forsøge at få fænomenernes egenart, type og mening klarlagt.

Hvori opfindelsen eller påfundene i bestemmelsen af «traditionel afrikansk religion» konkret består, skal jeg ikke belyse her. Men et hovedsynspunkt kunne være det, som Rosalind Shaw peger på: Hvad vi kender som «traditionel afrikansk religion» i akademiske værker er hovedsagelig «a product of the paradigmatic status accorded in religious studies to the Judeo-Christian tradition and of the associated view of «religion as text»».<sup>44</sup> Shaw mener, at mange centrale begreber og kategorier er for upræcise og tilpassede. De er ligeså brugbare, som kategorien «blå sommerfugle» er det i studiet af insekter. Termen «traditionelle» religioner blev fx indført som en mere positiv og respektfuld betegnelse for de religioner, der tidligere blev kategoriseret som «primitive». Termen understreger, at disse religioner er givet videre fra generation til generation som en integreret del af livet. Men bitonerne henleder opmærksomheden til, hvad der er gammelt, statisk og «rent», hvilket igen understøtter «an essentialist reading of these religi-

ous forms which denies them and their participants a history".<sup>45</sup> Én af pionérene i afrikansk teologi, E. Bolaji Idowu fra Nigeria, repræsenterer en sådan "essentialist reading" ved hans kraftige understregning af kontinuiteten i gudsopfattelsen og den traditionelle religions praksis i tiden, som dog i alt væsentlighed er tidløs.<sup>46</sup>

Selv foretrækker jeg betegnelsen «oprindelige» religioner. Er termen ikke en eufemisme for «primitiv» eller bundet til evolutionistiske undertoner, mener jeg, at betegnelsen er brugbar ud fra de to karakteristiske træk ved religionerne og deres udøvere, som den skotske forsker Andrew F. Walls har peget på: De «oprindelige» religioners "historical anteriority and their basic, elemental status in human experience. All other faiths are subsequent and represent, as it were, second thoughts; all other believers, and for that matter non-believers, are primalists underneath". Eventuelle fællestræk i de «oprindelige» religioner skal ikke forstås sådan, at de reflekterer ét syn på verden eller udtrykker uniformitet i den religiøse praksis. Religionerne står ikke udenfor historien og udviklingen. De er ikke statiske, tidløse størrelser, men de er kendt under prægninger som justeringer, forandringer, forsteninger, genoplivelser, profeter og reformatorer, nye retninger og institutioner, sådan som Walls fremhæver det.<sup>47</sup>

### **Kristen afrikansk tænkning i spændingsfeltet mellem identitet og relevans**

Spørgsmålet om etniske og religiøse identiteter er komplekst. Hvad jeg her har beskrevet på koncentreret måde, bør de kristne teologer i Afrika forsøge at forholde sig til. I kristen afrikansk teologi har tendensen til at bygge på konstruktioner kunnet spores, blandt andet hos nogle af pionérene for denne teologi.<sup>48</sup> Men forudsætningen om én afrikansk kultur - forstået som traditionelle religiøse, sociale og politiske værdier - holder ikke. De kulturelle værdier konstituerer ikke nogen adskilt og entydig størrelse, som uden videre kan sættes overfor evangeliet om Jesus Kristus. De afrikanske kulturelle værdier udgør heller ikke et "sub-stratum of their humanity and African identity"<sup>49</sup> i den forstand, at de er primære og basale i forhold til evangeliet selv. Om det var tilfældet, kunne mange afrikanere jo spekulere videre på, om de både kan være afrikanere og kristne samtidig. Det kan lade sig gøre. Men hvorfor er det sådan?

Den kristne tro er en historisk kategori i - altså ikke udenfor - de afrikanske erfaringer. Troen har også med afrikanerne at gøre! Det viser Kwame Bediako blandt andet i hans afhandling *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and Modern Africa*, hvor han peger på, at den kristne tro

“...not only provided them with a precious interpretative key for discerning the religious meanings inherent in their heritage, so that they could decide what to accept and what to reject; in the Gospel they also found an all-encompassing reality and an overall integrating principle which enabled them to understand themselves and their past, and face the future, because the Gospel of Jesus Christ became for them the heir to all that was worthy in the past, whilst it held all the potential of the future”.<sup>50</sup>

Det kan være vanskeligt at forklare enkelt og kort, hvad dette indebærer mere konkret, men jeg vil forsøge at give følgende antydninger:

Den moderne afrikanske tænkning lever i spændingsfeltet mellem identitet og relevans. Den befinder sig inde i en søgen efter identitet og står overfor et voksende krav om relevans. Dette er både nøgle og kriterium for diskursen mere alment om Afrika og afrikanitet. Men den kristne teologi er en del af den samme diskurs.

I mit eget studieprojekt har jeg set på, hvordan forskellige kristologiske udkast i tropisk Afrika er blevet til i dette spændingsfelt.<sup>51</sup> Spændingsfeltet er referenceramme for en interesse, der består i at tolke læren om Kristus som svaret på mange afrikaneres spørgsmål om, hvad det vil sige at være menneske. Det menneskerelaterede perspektiv er et væsentligt korrektiv til en mere traditionel kristologisk refleksion. Perspektivet giver både plads og betydning til menneskers søgen efter identitet og det udtalte krav om relevans.

Forståelsen af Kristus vil altid have to brændpunkter: Den overleverede tro på Jesus Kristus og mennesket, som i skiftende historiske kontekster har forsøgt at erkende betydningen af Jesus Kristus og hans frelse. Men hvad vil det sige, at vi kan møde Gud i Kristus, eller at Gud alene lader sig finde i ham? Spørgsmålet udgør en drivkraft i arbejdet med at finde frem til en relevant og autentisk forståelse af Kristus. Altså en lære om Kristus der ved sig forpligtet på den historiske person Jesus af Nazareth og nutidige spørgsmål om, hvad det vil sige at være menneske.

Men det er ikke altid helt enkelt at se, hvordan nutidige forudsætninger i forskellige kontekster, forstået som menneskers livsforståelser, kan være med til at bestemme indholdet i læren om Kristus. I virkeligheden er dette et særdeles vanskeligt og udfordrende spørgsmål. Det rejser erkendelsesmæssige og hermeneutiske problemer, som den kristne afrikanske tænkning må forsøge at komme til rette med. Medvidenheden om den kristne teologis kontekstafhængighed, at den må tilpasse sig former og sprog i forskelligartede historiske og sociale miljøer etc., gør behovet for at fokusere på fx hermeneutiske

spørgsmål endda større.

Den kristne afrikanske tænkning må også være medvidende om konstruktionsfaren. Det er måske denne artikels særlige ærinde. Teologien må altid give rum for nærhed og afstand til en kontekst. Men konteksten er ikke altid så let at få styr, som det nogle gange kan se ud til. Men hvorom alting er: Skal teologien undgå at blive rodløs og luftig, må den tage den kontekst seriøst, som menneskers liv og fællesskaber er formet i. Det skal imidlertid ikke ske ved en reduktion i det teologiske udtryk, så teologien ikke reflekterer andet end selve konteksten, og hvad den eventuelt fastlægger. Teologi må ikke reduceres til kontekst i en ufordøjet og naiv kontekstualisme. Derved vil den blot miste sin kritiske funktion og evne.

En i forgangne tider undertrykt eller fornægtet identitet kan helt frem til i dag fremprovokere spørgsmålet: Er det virkelig nødvendigt at blive «vestlig» i hoved og tanke, for at blive og være en kristen? Men hvordan tages der egentlig hånd om et sådant spørgsmål? Sker det alene ud fra en negativ orienteringsbaggrund? Sker det alene på grundlag af en hukommelses- eller erindringshermeneutik, som skuer tilbage til en religiøs-kulturel arv, som i det mindste delvis slet ikke eksisterer længere? Disse og andre spørgsmål har jeg arbejdet lidt med at finde svar på i mine studier.

## Noter

1. Se introduktionen til dette problemfelt hos Roy Richard Grinker og Christopher B. Steiner, eds., *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), xvii-xxxi; jf. fx også Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality* (London: Hutchinson University Library for Africa, 1983) og Kwame Anthony Appiah, *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992).
2. Chinua Achebe, *Alt falder fra binanden*, overs. af Kirsten Jenlev (København: Samlerens Forlag, 1986).
3. Andrew F. Walls, "Africa in Christian History - Retrospect and Prospect", *Journal of African Christian Thought* 1:1 (1998), 11f.
4. Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present* (London: SPCK, 1995), 323f.
5. Timothy G. Kiogora, "Whither signs of hope in Eastern Africa?" Paper presented to the World Council of Churches' Consultation in Moshi, Tanzania, September 5-12, 1993, 1f. Ikke publiceret.
6. Walls, *op.cit.*, 13.
7. Jesse N.K. Mugambi, *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology After the Cold War* (Nairobi: East African Educational Publishers, 1995), passim.
8. Patrick Chabal, "The African crisis: context and interpretation", i *Postcolonial Identities in Africa*, eds. Richard Werbner and Terence Ranger (London: Zed



- Books, 1996), 29-36.
9. *Ibid.*, 37.
  10. *Ibid.*, 38.
  11. Se note 1.
  12. Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995), passim. Se også hans afhandling *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and Modern Africa* (Oxford: Regnum Books, 1992).
  13. Adrian Hastings, *African Christianity: An Essay in Interpretation* (London: Geoffrey Chapman, 1976), 50f.
  14. Antallet af kristne er vokset betydeligt i de sidste 50 år. I 1950 var der ifølge David B. Barrett 20%, i 1965 32% og i 1970 36% kristne, jf. hans artikel "AD 2000: 350 Million Christians in Africa", *International Review of Mission*, LIX (1970), 39ff. Om få år vil Afrika være det største kristne kontinent.
  15. Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture: Conservative German Protestant Missionaries in Tanzania, 1900-1940* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 1-2.
  16. Christian G. Baëta, *Christianity in Tropical Africa - Studies Presented and Discussed at the Seventh International African Seminar, University of Ghana, April 1965*, ed. Christian G. Baëta (London: Oxford University Press, 1968), xii.
  17. Bediako, *Christianity...*, *op.cit.*, 4.
  18. Gerhardus C. Oosthuizen har forsøgt at give et rids af kirkens og kristendommens manglende afrikanisering i historiens løb i bogen *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study* (London: C. Hurst and Co., 1968), 1ff.
  19. Et interessant forsøg på at typologisere dele af afrikaniseringsprocessen findes hos Steven Kaplan, "The Africanization of Missionary Christianity: History and Typology", i *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Steven Kaplan (New York: New York University, 1995), 9-28. Han beskriver historien og typologien via seks forskellige tilpasnings-begreber: 'toleration', 'translation', 'assimilation', 'Christianization', 'acculturation' og 'incorporation'. Kaplan viser også, hvordan missionærerne faktisk selv spillede en rolle i processen, selvom der rådede uenighed blandt missionærerne om både formen og motivationen herfor.
  20. Isichei, *op.cit.*, 45-46.
  21. Bediako, *Christianity...*, *op.cit.*, 5.
  22. *Ibid.*, 6.
  23. Udgiveret i Edinburgh på Edinburgh University Press, 1967, men den oprindelige udgave er fra 1887.
  24. Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 98f.
  25. *Ibid.*, 104.
  26. Appiah, *In My Father's House...*, *op.cit.*, 21.
  27. Edward Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race* (se note 22), 122.
  28. Jf. Bediako, *Christianity...*, *op.cit.*, 6.
  29. Blyden, *op.cit.*, 31f.
  30. *Ibid.*, 42 og 44.
  31. *Ibid.*, 63f.
  32. *Ibid.*, 124.
  33. D.A. Masolo, *African Philosophy in Search of Identity* (Bloomington: Indiana

- University Press, 1994), 2.
34. Blyden, *op.cit.*, 82.
  35. Bediako, *Christianity...*, *op.cit.*, 14.
  36. I den postmoderne orienterede afrikanske filosofi tages der afstand fra enhver singular bestemmelse af den afrikanske personlighed. Således Kwame Anthony Appiahs modsigelse af Blyden: "Whatever Africans share, we do not have a common traditional culture, common languages, a common religious or conceptual vocabulary ... we do not even belong to a common race" (Appiah, *op.cit.*, 26).
  37. Se fx antologien af Louise de la Gorgendière, Kenneth King and Sarah Vaughan, eds., *Ethnicity in Africa: Roots, Meanings and Implications* (Edinburgh: Centre of African Studies, University of Edinburgh, 1996).
  38. Margit Warburg, "Religionssociologi", i *Humanistisk religionsforskning: En indføring i religionshistorie & religionssociologi*, Mikael Rothstein (red.), Jørgen Podemann Sørensen og Margit Warburg (København: Samleren, 1997), 182ff. Jeg vil også gøre opmærksom på en spændende diskussion af religiøs identitet, hvor den sættes i forhold til spørgsmålet om kontekstuel teologi, hos Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis Books, 1997), 62-83.
  39. Louis Brenner, "'Religious' Discourses in and about Africa", i *Discourse and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*, eds. Karin Barber and P.F. de Moraes Farias (Birmingham: Centre of West African Studies, Birmingham University, 1989), 87.
  40. Mudimbe, *op.cit.*, passim.
  41. Appiah, *op.cit.*, 173ff.
  42. Walter E. A. van Beek and Thomas D. Blakely, "Introduction", i *Religion in Africa: Experience & Expression*, eds. Thomas D. Blakely, Walter E. A. Beek and Dennis L. Thomsen (London: James Currey, 1994), 2f og 20.
  43. En god orientering om religionsfænomenologiens problemfelter findes hos Nils Olav Breivik, "Religionsfænomenologi igår og idag: Orientering i et problemfyldt fagområde", i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 2/1989, 125-139 og António Barbosa da Silva og Katrine Ore, *Hva er religionsfænomenologi? En kritisk analyse af religionsstudiet* (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 1996).
  44. Rosalind Shaw, "The Invention of 'African Traditional Religion'", *Religion* 20 (1990), 239.
  45. *Ibid.*, 341.
  46. E. Bolaji Idowu, *Towards an Indigenous Church* (London: Oxford University Press, 1965), 25.
  47. Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996), 121. Harold W. Turner argumenterer for brugen af "primal"-betegnelsen i hans kendte guide til fænomenologien for verdens oprindelige religioner. Se Turners "The primal religions of the world and their study", i *Australian Essays in World Religions*, ed. Victor Hayes (Bedford Park: Australian Association for World Religions, 1977), 27-37.
  48. Et eksempel er kenyaneren John S. Mbiti, som for ukritisk bygger på en etnofilosofisk og uniformerende tankegang, fx i hans kendte bog *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1969).
  49. Kwame Bediako, "Facing the Challenge: Africa in World Christianity in the 21st

Century - A Vision of the African Christian Future", i *Journal of African Christian Thought* 1:1 (1998), 56.

50. Bediako, *Theology and Identity...*, *op.cit.*, 439-40.

51. I skrivende stund er jeg ved at afslutte et studieprojekt om Kristus i tropisk Afrika i spændingsfeltet mellem identitet og relevans.

*Jørn Henrik Olsen er cand.theol. fra Københavns Universitet 1985 og ordineret præst. Var undervisningsleder ved Moravian Theological College i Tanzania 1986-94. Har siden 1995 været forskningsstipendiat og forskningsadjunkt ved Københavns Universitet.*

### **Search for identity and demand for relevancy in Christian African thought**

This article deals with some of the challenging issues within the tension between identity and relevance in African Christian thought. The discourse on 'Africa' and 'africinity' in the range of African Studies threw light on a tendency of making generalizations and constructions which is still very strong in African theology. In this connection: Who is defining the identity and the claim of relevancy? The interdisciplinary perspective is widening the question of identity while it still constitutes a hermeneutical key to understand the concerns of Christian theology in the tropical part of Africa. The purpose of the article is to raise some of the questions and problems involved in this area.