

Peter Olsen

Øvelse i Afrikansk Teologi F-95.

Ancestorkristologien hos Charles Nyamiti og Bénézet Bujo.

DANSK BIBEL-INSTITUT
BIBLIOTEKET

1. Ancestorbegrebet i traditionel afrikansk religion.
2. Spørgsmålet om kontekstualisering.
3. Ancestorkristologien hos Charles Nyamiti.
4. Ancestorkristologien hos Bénézet Bujo.
5. Sammenfattende konklusion.

For at kunne beskrive og vurdere den såkaldte ancestorkristologi må vi indledningsvis ret indgående diskutere forståelsen af de afdøde forfædres rolle inden for traditionel afrikansk religion. Af hensyn til den bredere sammenhæng, hvori en særlig afrikansk kristologi tænkes udviklet, vil vi derefter se nærmere på spørgsmålet om kontekstualisering inden for henholdsvis den såkaldte afrikanske teologi og sort teologi.

1. Ancestorbegrebet i traditionel afrikansk religion.

Inden for traditionel afrikansk religion (ATR) regner man med, at livet fortsætter efter døden. Den døde sover ikke, han er heller ikke ophørt med at eksistere, men spiller en aktiv rolle i det liv, han ellers lige har forladt.¹ Mange steder i Afrika er det derfor almindeligt at begrave våben, redskaber, tøj, fødevarer, penge og andet sammen med den døde. Tidligere kunne det endda ske, at tjenere og hustruer måtte følge afdøde i graven.² De mest veludstyrede eksempler på denne skik finder vi i de ægyptiske kongegrave.

Den kommende verden er lige ved siden af den nuværende, og selv om den er usynlig, har den floder, bjerge, marker og byer, foruden tamme og vilde dyr og alt det øvrige, som vi kender fra denne verden. Kan de levende ikke se ind i de dødes verden, så kan de døde til gengæld følge med i, hvad der sker i de levendes.³ De afdødes ånder tænkes oven i købet at kunne gribe ind i de efterlattes liv.

De nære fællesskabsbånd, der er så tydelige i familier, landsbyer og stammer rækker ud over døden, idet de fortsat binder de levende tæt sammen med deres afdøde slægtninge. Hvis de levende derfor på en eller anden måde forulemper de døde (ancestors), kan det få alvorlige konsekvenser. "When ancestors become offended they send misfortunes and catastrophes to remind their earthly kins that they too are part of the wider fellowship."⁴ Selv om det er sjældent, så kan sådanne forulempelser føre til dødsfald blandt de efterlattede. Derfor sørger man for at følge alle begravelsesritualer meget nøje; "to avoid causing any offence to the departed".⁵

Ved selve dødsfaldet forlader ånden legemet gennem munden eller næsen, og forbliver til at begynde med lige uden for legemet. Begravelsen finder sted samme eller den følgende dag, og ritualerne skal tjene til at sende ånden godt på vej til den næste verden. I drømme og visioner kan ånderne derefter vise sig for

de efterladte og vejlede dem eller kræve, at de foretager sig bestemte ting. Lever de efterladte ikke op til disse krav kan følgerne være sygdom eller besættelse. Ånden kan desuden vise sig i skikkelse af en løve, en slange eller et fantasidyr, der skader eller dræber mennesker.⁶ For at undgå disse ubehageligheder må man enten opfylde åndens krav eller ved medicinmandens hjælp søge at hindre den afdøde i at øve negativ indflydelse.⁷

Fire til fem generationer efter dødsfaldet ophører den afdøde normalt med at øve indflydelse på de levende. Da der nu ikke længere er nogle tilbage, der husker den afdøde, slutter dennes ånd sig til den store hob af ukendte ånder, som ingen (normalt) henvender sig til eller tager hensyn til. Men disse ånder opfører ikke med at eksistere, og de kan da også fortsat blive årsag til epidemier eller besættelser, der derfor afhjælpes med medicinmandens ceremonier. Hekse og medier kan spørge disse ukendte ånder til råds eller bruge dem, hvis de vil skade bestemte mennesker. Almindeligvis frygter afrikaneren disse ukendte ånder langt mere, end han frygter sine umiddelbare forfædre.⁸

Enkelte steder i Afrika finder man den opfattelse, at det onde og ulykkerne skyldes en ond gud eller en djævel. Men "den allmänt spridda tron är att bakom kaos står illasinnade anfädersander och naturänder".⁹ Det onde kan altså skyldes; 1) en djævel, 2) onde naturånder, 3) onde afdødes ånder,¹⁰ 4) gode afdødes ånder (som man har forulempet) eller 5) onde nulevende mennesker (ondt øje, forbandelser, trolddom mm.).¹¹ Ulykke, sygdom, død osv. har i følge ATR ikke kun fysiske, men altid også "mystiske årsager".¹² For mange er det derfor ikke nok i forbindelse med sygdom at henvende sig til vestligt inspirerede hospitaler. På grund af sygdommens mystisk-spirituelle årsag er det nødvendigt tillige at konsultere medicinmanden.

Forfædrenes positive rolle

De levende mænd kan tillægge sig stadig større magt og autoritet (mani) ved at få mange børn og opnå stor velstand. En sådan velhavende familiefader vil alle andre lytte til og langt på vej rette sig efter. Dette gælder ikke mindst, når han er død. Mænd tager nemlig deres mani med sig i graven, hvorfor deres ånd fortsat udøver magt og autoritet,¹³ og følgelig kan påvirke forhold i de levendes verden. Da kvinder som regel ikke har magt og velstand, mens de er i live, har de det heller ikke efter døden.¹⁴ Af samme grund mindes afdøde børn og mænd uden efterkommere ikke særligt længe.¹⁵

Men forfædrenes mani er afhængig af de efterladtes rituelle aktivitet.¹⁶ Derfor regulerer de levende forholdet til de døde ved bønner, ofrer og andre ceremonier. Efterladenhed i den rituelle praksis opfattes af de døde som foragt, og vil derfor foranledige dem til straffeforanstaltninger såsom sygdom, ulykke eller manglende frugtbarhed blandt kvinder og kvæg eller på marken. "Det är anfäderna som ger regnet i rätt tid, det är de som låter solen skina och säden gro och växa. De döda låter djuren trivas och förökas, de ger hälsa åt familjens medlemmar, låter barn födas och ger fred och harmoni inom släkten, klanen, stammen."¹⁷

Noget tilsvarende udtrykkes i de traditionelle bønner til

forfædrene. Mircea Eliade beskriver, hvordan en søn henvender sig til sin afdøde faders ånd ved dennes grav med følgende ord: "Fader, se til og sørg for min familie! Straf den ikke, lad det gå den godt! Når jeg får en lille ged skal jeg give den til dig, så du kan spise! Jeg skal bygge dig din kultplads!"¹⁸ En tilsvarende bøn finder vi hos Olof Pettersson: "Ni alla som har gått förut till graven, stilla edra sinnen, kom inte hit till oss på jorden, ty då ni kommer för att hämta (skada) oss, vilka skall då ta hand om våra systrar, mödrar, barnbarn och barn... Låt oss förökas, låt oss bli starka och fullt friska och kraftiga. Låt våra hustrur föda friska och duktiga barn. Låt oss få gå på jorden och skjuta våra djur."¹⁹

Samme hensigt har de ofrer, der dagligt eller regelmæssigt tildeles forfædrene: "Offer till de döda för att använda sjukdomar och andra olyckor är genomgående i så gott som hela Afrika."²⁰ "In many parts of Africa, adult members of the family, and especially the heads of families, pour out beer, water, milk or some other beverage on the ground for the spirits of the family. They may also put bits of food on the ground for the same purpose."²¹ Ofte finder disse ofringer sted på forfaderens grav eller i en speciel hytte bygget som bolig for den døde. Samme ritual udføres i forbindelse med begravelsen i den hensigt at sende ånden godt af sted til de øvrige forfædre. Udføres ritualet ikke forskriftsmæssigt, vil ånden flakke forstyrrende om.

I forbindelse med fødsler, initiationsriter og andet finder der tilsvarende henvendelser sted. Særligt ved disse overgangssituationer er der brug for at markere den nære samhørighed med de afdøde.²² Ved disse lejligheder gælder det nemlig mere end ellers, at "one cannot neglect ancestors without invoking serious consequences."²³ Forestillingen om *mani* spiller en vigtig rolle ved overgangsriterne. *Mani* er den livskraft eller magiske energi, der muliggør helbredelse, frugtbarhed og velstand. Det er udvekslingen af *mani*, der nødvendiggør det nære forhold mellem de levende og "de levende døde". Forfædrene har behov for de efterladtes ofrer for at kunne oppebære deres livskraft, og de levende modtager livskraft fra de døde gennem deltagelse i de foreskrevne ceremonier.²⁴ Om denne *mani* eller *force vitale* skriver Thor Halvor Hovland, "at afrikansk kosmologi tenker seg at hele verden er gjennomsyret av eller delagtig i livskrefter som i sin opprinnelse går tilbake til skaperguden og som fortsetter å virke takket være den samme skapergud. Men mennesket er i stand til å velge mellom å utfolde og styrke disse livskreftene eller å innskrenke og svekke dem."²⁵

De efterladtes positive udbytte af sådanne henvendelser til forfædrene er desuden disses intermediære funktion mellem den fjerne høvgud og menneskene. "These departed members of the family are believed to relay the prayers to God, since it is considered rude in those societies to approach God directly unless it is absolutely necessary."²⁶ De efterladte henvender sig til forfædrene som til en slags underguder eller heroer i et større pantheon, hvorefter "guden får kunnskap om människornas behov genom andarna och meddelar dem sina beslut. De överför sedan besluten till de levande som lär känna dem i drömmar eller visioner."²⁷ I enkelte, afrikanske folkeslag har der

faktisk udviklet sig et regulært gude-pantheon med flere, forskellige guddomme, der hver har sin særlige kult.²⁸

Gudsdyrkelse og forfaderdyrkelse

Selv om man i ATR altså regner med en øverste Gud, så retter den religiøse aktivitet sig næsten udelukkende mod forfædrene. På grund af eksistensen af en sådan høvgud har en del vestlige religionsforskere søgt at beskrive gudsforestillingerne i ATR analogt med det vestlige transcendensbegreb. Det afrikanske verdensbillede skulle således komme til ære og værdighed ved at blive forvandlet til et strengt monoteistisk system til forskel fra panteisme eller animisme. Men denne vestlige gudsopfattelse finder man ikke i Afrika.²⁹ Ganske vist regner man med en øverste Gud, men han er næsten at forstå som prototypen på en Deus remotus seu otiosus.³⁰ Han er ikke tilgængelig (bortset fra særlige omstændigheder), han griber ikke selv ind i den menneskelige tilværelse, han synes ikke at have nogen interesse for menneskenes moralske eller umoralske ageren, han dyrkes som regel ikke, hverken ved hjælp af bygninger, ofrer eller andre ceremonier og der er derfor heller ikke knyttet noget præsteskab til hans person.³¹

Da afrikaneren nok regner med eksistensen af en øverste Gud, men (stort set) aldrig henvender sig til ham, udgør begrebet 'gud' sammenfattende en betegnelse for det mysteriøse, det overnaturlige, den yderste årsag til det, der sker. "Gud kan oppfattas som en sammanfattning av alla gudar och andar. Talesätt sådana som 'Gud har räddat mig', 'Gud har sett till min olycka' är vanliga. Man är obekant med vilka konkreta gudar eller andar det är som har sänt hjälpen eller olyckan. Det är 'Gud' som har hjälpt eller skadat."³² Guds handlinger er altså her sammenfaldende med forfædrenes handlinger, og dyrkelse af Gud finder sted ved henvendelse til forfædrene. Bénézet Bujo skriver: "It is above all in the ancestor cults of Africa that we see how people envisage life, for it is above all here that they seek an increase of that life-force which flows through the mystical body to which both they and the ancestors belong."³³

Denne beskrivelse af såvel forfædrenes som høvgudens funktion i ATR leder os til et meget omstridt spørgsmål inden for afrikaforskningen: "Dyrkar man verkligen förfäderna eller vördar man dem endast på samma sätt som man vördar de äldre i klanen?"³⁴ Dette spørgsmål besvarer Pettersson indirekte på følgende måde: "Vid en jämförelse mellan dessa böner och böner som riktas till gudarna framgår det att det inte finns någon skillnad vare sig till form eller innehåll. Detta gäller också andra kultinslag, offer, lovsånger etc."³⁵ Pettersson taler om forfaderen som en "anfädersgud" og Eliade beskriver konsekvent kulten som "forfaderdyrkelse".

På baggrund af den netop foretagne undersøgelse tilslutter jeg mig fuldt ud denne konklusion. Der er i ATR tale om en egentlig dyrkelse af forfædrene, som ikke lader gudsdyrkelsen i andre religioner noget væsentligt efter. Hvor Gud eller måske snarere guderne er fjerne og utilgængelige, dér er forfædrene de nære og tilgængelige guder. Men i begge tilfælde kan man både dyrke dem og manipulere med dem.³⁶ Selv om det altså som beskrevet særligt er de nære guder (forfædrene), afrikaneren har et

forhold til. Behovet for såvel transcendens som immanens i gudskyrkelsen tilgodeses ved denne sondring mellem fjerne og nære guder.³⁷ Når Mbiti skriver om forfædrene, at: "Through rituals, dreams, visions, possessions and names they are recalled and respected. This does not and cannot mean that they are worshipped",³⁸ må vi svare: Det er korrekt, at afrikaneren ikke i teorien forveksler højguden og forfædrene. Men praksis er dog den, at religionsudøvelsen retter sig mod forfædrene, ikke mod guden, og at denne veneration eller dyrkelse af forfædrene ikke lader anden gudskyrkelse noget efter. Der er i den folkelige praksis tale om en regelret dyrkelse af forfædrene.

Hensigten med den religiøse udfoldelse er, som det fremgår af de beskrevne bønner og ceremonier, at sikre velstand og frugtbarhed i dette liv. Kofi Appiah-Kubi skriver: "Health or wholeness is a legitimate concern of the African. Salvation therefore to the African is a matter of here and now. Eschatology as understood in the western world does not form part of the African thought-form."³⁹ For afrikanerne er Gud "the power by which they can overcome their daily worries, concerns and fears; and the source of their entire life."⁴⁰ Afrikaneren er derfor ikke interesseret i veksler på evigheden. Han ønsker en religion, der er praktisk og anvendelig her og nu. Charles Nyamiti skriver: "African religious behaviour is centred mainly on man's life in this world, with the consequence that religion is chiefly functional, or a means to serve people to acquire earthly goods (life, health, fecundity, wealth, power and the like) and to maintain social cohesion and order."⁴¹ Ganske vist regner afrikaneren med at skulle leve efter døden, men han forventer ikke at skulle stilles til ansvar i en guddommelig retssag. Dårlig moral er identisk med asocial adfærd, og er derfor først for alvor et problem, når den opdages af andre mennesker. Reaktionen fra omgivelserne, inklusive forfædrene, er følgelig genoprettelse af den sociale orden her og nu.⁴² Straffen kommer umiddelbart efter overtrædelsen. Den afventer ikke en hinsidig retssag. Mbiti skriver: "On the whole African Religion has neither heaven nor hell, and neither rewards nor punishment for people in the hereafter."⁴³ Men er hensigten med religionsudøvelsen i ATR primært immanent og præsentisk, så har den dog alligevel blivende betydning. Den velstående familiefader samler sig jo en stadig større magt og autoritet (mani eller force vitale), som han tager med sig ved døden, og derefter fortsat kan gøre brug af. Hvis en person virker for den sociale ordens bevarelse i denne verden og for udbygningen af sin egen position i den sociale orden, vil han være i besiddelse af en tilsvarende større mani i den kommende verden. Jo større mani, man er i besiddelse af, desto større indflydelse kan man øve, og desto længere tid vil man blive dyrket efter sin død. Den øverste gud er i besiddelse af den største mani, hvorfor han kan skabe ved hjælp af autoritative befalinger.⁴⁴ Den mani, som et menneske kan opnå, er princippielt af samme karakter som Guds. Derfor må vi kunne konkludere, at jo større mani et menneske opnår, des tættere er vedkommende på at kunne defineres som en gud.⁴⁵

2. Spørgsmålet om kontekstualisering.

"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."⁴⁶

Ved oversættelsen af de bibelske termer til et hvilket som helst andet sprog end hebraisk vil der finde en semantisk forskydning sted. Da begrebernes semantiske felt varierer fra sprog til sprog, er det f.eks. ikke muligt at finde danske begreber, der fuldt ud modsvarer de hebraiske ord for frelse, synd, hellighed osv. Disse begrebers folkelige og kulturelle associationer vil uvægerligt komme til at indholdsbestemme den bibelske sammenhæng, hvori de anvendes. Gør man sig ikke dette problem klart, kommer man i missionssituationen snarere til at fungere som kultureksportør end som kristen missionær.

I Afrika er det netop sådan, man har oplevet mange af de kristne kolonialister og missionærer. Desmond Tutu skriver:

"The worst crime that can be laid at the door of the white man ... is not our economic, social and political exploitation, however reprehensible that might be; no, it is that his policy succeeded in filling most of us with a self-disgust and self-hatred."⁴⁷ Afrikaneren føler, at mange kolonialister og missionærer har fremstillet alt 'hvidt' og vestligt som godt og kristent, mens alt 'sort' og afrikansk er blevet fremstillet som ondt og ugudeligt. Derfor føler afrikaneren også, at han for at kunne blive kristen først må blive hvid og vestlig. Til det krav svarer Appiah-Kubi indigneret: "We demand to serve the Lord in our own terms and without being turned into Euro-American or Semitic bastards before we do so."⁴⁸ Appiah-Kubi nægter at slippe sin afrikanske selvforståelse for at blive kristen og forlanger til gengæld en kristendom i særlig afrikansk oversættelse, eller med andre ord; en kontekstualiseret kristendom.

Her oplever vi et sammenstød mellem to hensyn i missionsindsatsen: Åbenbaring og kultur. Skal vi tage alvorligt, at kristendom handler om Guds selvåbenbaring og at Bibelen og Kristus er denne Hans selvåbenbaring, så medfører det, at kristendommen rummer et kulturkritisk element. Det er altså ikke nødvendigvis alt i en given kultur, der skal og kan accepteres som foreneligt med kristen tro.

Men samtidig har denne åbenbaring fundet sted i historien, dvs. i en given kulturel situation. Ved inkarnationen blev Kristus menneske, og antog sig dermed en tilværelse som sprogligt, historisk og kulturelt individ. Åbenbaringen blev formidlet i et menneskeligt sprog og i en bestemt kulturel ramme. Det betyder ikke, at vi skal leve i Israel og tale aramæisk for at kunne være kristne. Men det betyder, at kristendom udmærket kan formidles på menneskelige sprog og inden for kulturelle rammer uden at miste sin egenart. Følgelig er en afrikansk oversættelse af kristendommen; en kontekstualiseret kristendom, mulig. For at kunne tage begge hensyn (åbenbaring og kultur) alvorligt må vi altså konkludere, at kristendommen udmærket kan finde andre kulturelle udtryk i Afrika end i Europa eller Israel, men at den qua åbenbaring altid må rumme et kulturkritisk element. Problemet består så i at vægte disse to hensyn på den rette måde.

Dette problem er blevet behandlet meget uens af forskellige teologer og konfessioner, hvorfor sprogbrugen også varierer. Blandt protestanter er det almindeligt at tale om **kontekstualisering**, mens man i katolsk sammenhæng ofte bruger begrebet **inkulturation**.⁴⁹

Kontekstualisering eller inkulturation er de forskellige forsøg på at overføre det bibelske budskab til vor tid på en forståelig og relevant måde. Der er tale om forskellige forsøg, idet man vægter de to ovenfor beskrevne hensyn (åbenbaring og kultur) forskelligt. Generelt kan vi konstatere to hovedtyper: 1) Stedegengørelsesmodellen (indigenization) og 2) Den socio-økonomiske model. Disse kan igen underinddeles (jvf. den forskellige vægtlægning på de to hensyn); idet stedegengørelsen fremtræder som en meget enkel oversættelse af kristendommen til det nye sprog eller som en mere vidtgående inkulturation. På tilsvarende måde viser den socio-økonomiske model sig enten som evolutionært afventende eller som revolutionært bevirkende. Inden for den revolutionære type finder vi befrielsesteologi, sort teologi, feministisk teologi osv.⁵⁰ Vi kan sige generelt om situationen på det afrikanske kontinent, at "eit påfallende trekk ved teologi i Afrika er eit sterkt ønske om å rehabilitera den afrikanske tradisjonen, deriblant også afrikanske religionar."⁵¹

Nthamburi opregner fire forskellige begreber med varieret indhold: 1) **Adaptation**, der til tider kaldes **contact theology**. Centrale kristne begreber og delelementer omtolkes i overensstemmelse med et allerede kendt, religiøst begrebsindhold dog sådan, at det som regel er liturgien og ikke dogmatikken, der ændrer indhold. 2) **Inculturation**, der til tider kaldes **interculturalization**. Kristendom og ATR opfattes som forskellige kulturer, der kan gennemtrænge og præge hinanden. Inculturation er altså mere vidtgående end adaptation. 3) **Incarnation**, hvor udgangspunktet er, at kristendommen må blive specifikt afrikansk for at kunne imødekomme afrikanere, på samme måde som Kristus blev menneske for at kunne forløse menneskeheden. Forskellen mellem 2) og 3) synes ret begrænset. 4) **Indigenization** søger at komme uden om den vestlige kulturelle indflydelse ved at gå direkte til kirkens oprindelige kilder og lade disse forme den afrikanske udgave af kristendommen uden at skulle tage hensyn til en 2000-årig, kulturelt betinget dogmedannelsesproces. Men da kirkernes ledende mænd som regel er træge og konservative, kan indigenization kun finde sted via et begrænset græsrods-anarki.⁵²

Nthamburi skriver videre, at der er tre kilder til denne afrikanske teologi, nemlig: 1) ATR/afrikansk kultur, 2) Bibelen og 3) den historiske kontekst.⁵³ Af disse tre har Bibelen forrang som den vigtigste: "The Bible will continue to be the primary source for African theology".⁵⁴ Men senere skriver Nthamburi: "African theology must take more seriously its most important source, African religion and culture."⁵⁵ Mbiti taler om fire kilder: 1) Bibelen, 2) de ældre kirkes teologi, 3) traditionelt afrikansk tankegods og 4) den afrikanske kirkes levende erfaring.⁵⁶ Denne hævde af flere kilder for teologien fører uvilkårligt til sammenstød, hvor sidste, afgørende og autoritære ankeinstans let bliver den enkelte teolog selv.

At Nthamburi snart kan kalde Bibelen og snart afrikansk religion for den vigtigste kilde tyder netop i denne retning.

De to hovedmodeller; 1) stedegengørelse og 2) den socio-økonomiske model, bliver i Afrika ofte kaldt afrikansk hhv. sort teologi. John Mbiti skriver: "Apart from Southern Africa the concerns of Black Theology differ considerably from those of African Theology. The latter grows out of our joy in the experience of Christian faith, whereas Black Theology emerges from the pains of oppression. African Theology is not so restricted in its concerns." Til sammenligning er sort teologi "full of sorrow, bitterness, anger and hatred."⁵⁷ Hertil svarer Desmond Tutu: "There must be a plurality of theologies because we don't all apprehend the transcendent in exactly the same way nor can we be expected to express our experience in the same way."⁵⁸ Og videre: "There is no final theology... For theology can never properly claim a universality which rightly belongs only to the eternal gospel of Jesus Christ... There are no fixed criteria for the determination of theological truth and error... There must therefore of necessity be a diversity of theologies."⁵⁹ Konkluderende skriver Tutu: "I and others from South Africa do Black Theology, which is for us, at this point, African Theology."⁶⁰ Samme sted anklager Tutu afrikansk teologi, som Mbiti m.fl. driver den, for ikke at tage det pulserende samfundsliv med dets militære kup, dets fattigdom og sygdom alvorligt. En teologi, der ønsker at være relevant, må tage udgangspunkt i almenmenneskelige erfaringer, og det vil i Sydafrika for tiden sige en socio-økonomisk defineret kristendom.

Her ser vi netop sammenstødet mellem åbenbaring og kultur. Er det åbenbaringen eller de almenmenneskelige erfaringer, der er det epistemologiske udgangspunkt for genuin kristen teologi? Dette spørgsmål skal dog ikke forstås sådan, at tilhængerne af afrikansk teologi er barthiansk-dialektiske i deres åbenbaringsforståelse, mens tilhængerne af sort teologi slet ikke ser behovet for Bibel og kristendom som reference for teologien. Diskussionen drejer sig stort set om den rette vægtlægning mellem på den ene side Bibel og kristendom og på den anden side forskellige elementer i en nutidig afrikansk erfaringsvirkelighed. I følge den sydafrikanske teolog Manas Buthelezi tager tilhængerne af afrikansk teologi udgangspunkt i et traditionelt afrikansk verdensbillede (ATR), som ingen længere tilslutter sig. "There is a danger that the 'african past' may be romanticized and conceived in isolation from the realities of the present."⁶¹ I stedet burde de fattiges erfaring og de sociologiske analysemodeller have det epistemologiske fortrin og altså fungere som kilde for teologien. Til sammenligning kan vi sige, at "ikke de fattige i Afrika, men de som er bærere av den afrikanske tradisjonen... har det epistemologiske fortrinn ifølge afrikansk teologi... For Pobee, Dickson, Mbiti, Nyamiti og andre afrikanske teologer er det den levende religiøskulturelle arven som fungerer som det epistemologiske utgangspunkt. Den afrikanske tradisjonen er teologiens samtalepartner og har et epistemologisk fortrinn - ikke fordi den er fattig eller underkuet, men fordi den er rik og livskraftig."⁶²

Det, der skiller afrikansk teologi fra sort teologi, er altså ikke spørgsmålet om, hvorvidt teologien skal lade menneskelige erfaringer fungere som erkendelseskilde, men derimod om det er de socio-økonomiske eller de religiøst kulturelle erfaringer, der skal tilkendes denne epistemologiske forrang. Der findes næppe nogen afrikansk teolog med en egentlig barthiansk-dialektisk opfattelse af åbenbaringen. En af dem, der kommer tættest på en sådan position, er Tite Tiénou. Han skriver bl.a., at "African Theology suffers from over-generalization... The first contextual meaning is *the only* proper way to understand the message given in any document, however complex the application may be. The Bible is no exception!"⁶³ Afrikansk teologi lader, i følge Tiénou, hermeneutikken styre af teologens egne erindringer. Denne mnemiske hermeneutik tvinger Bibelen til at sige ting, som den aldeles ikke ønsker at sige.

3. Ancestorkristologien hos Charles Nyamiti.

I sin artikel "African christologies today"⁶⁴ beskriver den katolske teolog Charles Nyamiti tendenser til at forstå Kristus som en udfoldelse af de inden for ATR allerede kendte intermedieære funktioner, eller som en identifikationsfigur for afrikanske kristne.

Nyamiti mener at se to overordnede og forskellige tilgange til en kontekstualisering af kristologien i Afrika. "There are those who attempt to construct an African Christology by starting from the biblical teaching about Christ and strive afterwards to find from the African cultural situation the relevant Christological themes. Secondly, there are those who take the African cultural background as their point of departure for Christological elaboration."⁶⁵

Enkelte, som John S. Mbiti og Kofi Appiah-Kubi, finder kristologiske delemner i Bibelen, som de mener særligt vil sige afrikaneren noget, og benytter derefter disse som det væsentligste grundlag ved opbygningen af en afrikansk kristologi. Der kan dog også findes "Christological elements whose parallels are not found in African tradition but are nevertheless important for Christian life, for example, the Last Supper."⁶⁶ De delelementer, der særligt tiltrækker sig opmærksomhed, er 1) Christus Victor-tanken (mirakler, opstandelse, sejr over onde magter) og 2) Kristi fødsel, dåb og død, fordi de minder afrikaneren om hans egne initiationsriter, der har den oven for beskrevne store betydning i ATR. Mbiti og Appiah-Kubi hører i følge Nyamitis vurdering dermed til den første gruppe af teologer; nemlig dem, der finder deres udgangspunkt i bibelske delelementer.⁶⁷

Det er mere almindeligt at finde udgangspunktet for kristologien i den afrikanske, kulturelle baggrund. Og det er da også i denne position, vi finder bl.a. Charles Nyamiti. Men vi skal desuden se på andre teologers forsøg på at stedegengøre kristologien med udgangspunkt i afrikansk kultur.

F.Kabasélé taler om Kristus som høvding. Teologiens opgave er i følge Kabasélé at formalisere de afrikanske kristnes erfaringer, og da mange afrikanske kristne selv tænker om Kristus på

omtrent samme måde, som de tænker om deres høvding, bør teologien tage sit udgangspunkt her ved udformningen af en kontekstuel kristologi. Kristus bliver forstået "som høvding først og fremst i kraft af sin autoritet og styrke, en styrke som giver ham seier over Satan. Kristus blir, liksom høvdingen i det tradisjonelle samfunn, livets garant og beskytter."⁶⁸ Men da en enkelt højhedstitel hentet fra menneskelivet aldrig kan blive udtømmende, vælger Kabasélé desuden at omtale Kristus som forfader og som ældste.

E.J. Penoukou skriver om Kristus, at han ved døden gik over til en ny livssituation, hvor han kan komme andre mennesker til hjælp som Joto-ancestor. At Kristus er Joto-ancestor vil sige, at han er blevet livgiver. Han er nu menneskenes garant for den nødvendige force vitale (eller mani). Den kristne, "who needs to be liberated from fear of evil spirits will find in Christ incarnate the God who is ontologically in solidarity with human destiny." Kristus er samtidig "the source of life and the fulfilment of the cosmotheandric relationship in the world", hvorfor han også er "capable of providing to many newly born children the necessary vital energy for his apparition in them."⁶⁹

Nyamiti skriver videre samme sted, at "a similar Christological approach is found in Charles Nyamiti." Fordi personlighed i Afrika forstås vitalistisk; dvs. i den forstand, at sand personlighed består i en særlig høj grad af "vital maturity" eller "vital plenitude", og fordi religionens hensigt som tidligere beskrevet er at sikre livskraft og velstand, så må Kristus nødvendigvis forstås som den livskraft, der vitaliserer andre mennesker. "It is from such a vitalistic point of departure that it is possible to elaborate an African theology of the mystery of Incarnation. Incarnation is the highest fulfilment of personality as understood by the African."⁷⁰ Som vi så det i gennemgangen af ATR, står spørgsmålet om force vitale eller mani i centrum i en klassisk afrikansk religiøs sammenhæng. Penoukou og Nyamiti tænker her om Kristus som svaret på allerede oplevede behov blandt afrikanere, og dermed bliver Kristus den, der ved sin inkarnation og død vitaliserer andre personer med en magisk-religiøs dynamis. Der synes ved Kristi død at finde en magisk-religiøs forsoning sted mellem naturen, det guddommelige og mennesket.

J.S. Pobee (som er leder af afdelingen for teologisk uddannelse i Kirkernes Verdensråd) viderefører denne tanke, idet han forstår Kristus som den store forfader, der har kraft og autoritet til at dømme, belønne og straffe. Denne kraft viderefremidler han til de troende via initiationsritualerne. Pobee lægger stor vægt på Kristi egne familieforhold og initiationer (omskærelse, dåb mm.). Ved denne vægtlægning bliver Kristus forbillede på og garant for vore initiationsritualers effekt. Ved de menneskelige initiationer overføres livskraft (mani) til den, der døbes, omskæres el.a., og Kristus tænkes nu som garant for denne effektfulde videreformidling.⁷¹

A.T. Sanon ser Kristus som forløber på initiationens vej. Initiationshandlingerne er symbolhandling, der bevirker, hvad de nævner; nemlig en stadig højere vitalistisk status, kulminerende med en position som den perfekte forfader. "Sanon sees the climax of Christ's initiation in his death and resurrec-

tion. These events comprise the initiatic ordeals and transformation to higher status... As one who was initiated, Christ the head (chief) and master of our initiation: having been made perfect, He becomes chief (Head) of those who obey Him."⁷² For Kwesi Dickson indebærer deltagelse i nadveren, at man modtager livskraft. Kristi død har derfor vitaliserende betydning for de troende. Det gælder nemlig for Kristus, som for andre døde; at "death is an occasion for seeking life: 'The dead are in a position to grant boons, to have superhuman powers'... In Africa death is the door to beneficial ancestral status; likewise, by his death Christ 'merits to be looked upon as Ancestor, the greatest of ancestors, who never ceases to be of the living dead.'"⁷³ Her siges det direkte, som man synes at fornemme hos flere andre; nemlig, at Kristus først ved sin død opnåede den guddommelige eller vitaliserende status, som han nu besidder. Der er altså tale om en slags adoptiansk kristologi.

Charles Nyamiti selv lægger i sin forståelse af Kristi status som forfader stor vægt på indretrinitariske forhold: "The Father is the Ancestor of the Son, the Son is the Descendant of the Father. These two live their ancestral kinship through the Spirit whom they mutually communicate to as their ancestral Oblation and Eucharist."⁷⁴ "The Holy Spirit is the ancestral ritual Offer (Oblation) and Eucharist between the Father and the Son in the Trinity."⁷⁵ Ånden forstås her som kommunikationsvej og gensidigt udvekslet kærlighedsgave mellem Faderen og Sønnen. Denne kærlighedsgave identificeres videre som en eukaristisk oblat.

Den ancestrale kommunikation mellem Kristus og de troende og mellem de afdøde hellige og de troende finder sted ved "frequent prayer, devout reception of the sacraments (espec. the Eucharist), together with special devotion to the saints."⁷⁶ Vi deltager desuden i det ancestrale relationsforhold ved at leve i kærlighed, fred og retfærdighed. "His redeeming descendency as Logos incarnate, The Incarnation and Christ's redemptive ministry, culminating in the pascal mystery, are the extensions of the trinitarian ancestral communication to the man Jesus and, through Him, to the rest of creation."⁷⁷ Ved Kristi inkarnation, ved påskebegivenhederne og ved vor deltagelse i hellige handlinger får vi andel i den indretrinitariske ancestrale og eukaristiske kommunikation.

Fællesskabet er som tidligere beskrevet konstitutivt for den afrikanske forestillingsverden. Inden for ATR garanterer ofringer, bønner og ritualer de levendes forhold til deres afdøde forfædre. I kristen sammenhæng søger de nævnte tilhængere af ancestorkristologien at forstå bønner, sakramenterne og andre initiativ ritualer som mystisk vitaliserende kommunikationsveje. Disse hellige handlinger sikrer orden og sammenhæng i tilværelsen, og Kristus er som højeste ancestor den, der frem for nogen garanterer den mystiske kommunikation. Nyamitis stadige henvisninger til eukaristien, 'mysterierne' og de hellige afdøde kan bl.a. have sammenhæng med hans medlemskab af Den romersk-katolske Kirke, og det bliver da nærliggende at forstå Nyamitis opfattelse af nåden i forlængelse af de forestillinger om mani, som vi undersøgte ved gennemgangen af ATR.

Dog skal det siges, at Nyamiti ikke selv kommer ind på en nærmere definition af begrebet nåde. Men Appiah-Kubi skriver om frelsen som den opfattes i Afrika, at den på det kraftigste "repudiates the complacent Euro-American doctrine of 'Pie-in-the-sky-when-you-die'... Salvation therefore to the African is a matter of here and now... For many, the experience of salvation is a sign that with the coming of Jesus, suffering and death are eliminated, and these will have no room in the Kingdom of God established here on earth."⁷⁸ Kristi funktion synes for disse teologer at blive den at tilvejebringe helhed i tilværelsen, gode relationer i slægten og evt. også et godt helbred og velstand her og nu.

4. Ancestorkristologien hos Bénézet Bujo.

"If we look back on the historical Jesus of Nazareth, we can see in him, not only one who lived the African ancestor-ideal in the highest degree, but one who brought that ideal to an altogether new fulfilment. Jesus worked miracles, healing the sick, opening the eyes of the blind, raising the dead to life. In short, he brought life, and life-force, in its fullness."⁷⁹ "In his earthly life, Jesus manifested precisely all those qualities and virtues which africans like to attribute to their ancestors and which lead them to invoke the ancestors in daily life."⁸⁰ Derfor må vi, i følge Bujo, udvikle en kristologi "fra neden"; en kristologi, der tager udgangspunkt i menneskers oplevede behov. I Afrika er det jo netop forfædrene, man går til med disse behov, og henvendelsen til Jesus forudsætter derfor, at han er forfader.

Begrebet ancestor anvendes kun i sin egentlige betydning om de gode forfædre, altså om "God-fearing forefathers who exercise a good influence on their descendants."⁸¹ De egentlige forfædre lever og handler til bedste for fællesskabet, og dermed i overensstemmelse med Guds vilje for livet. Jesus er forfaderidealet par excellence, fordi "Jesus Christ is the ultimate embodiment of all the virtues of the ancestors, the realization of the salvation for which they yearned."⁸² Ancestor-begrebet anvendes derfor om ham på en analog eller eminent måde, idet han er "the Proto-Ancestor, the Proto-Life-Force, bearer in a transcendent form of the primitive 'vital union' and 'vital force'."⁸³ Ved sin forkyndelse, sit liv og ikke mindst sin død og opstandelse har Jesus 'åbnet' et nyt forhold mellem mennesker og mellem Gud og mennesker. Dermed synes Jesu funktion at blive morallærerens.

Men Bujo mener ikke, at det er nok at forstå Jesus som det fuldkomne eksempel på et gudhengivent og kærligt liv. Gud Fader og Sønnen lever for hinanden "in a total and vital union, mutually reinforcing their common life." Denne guddommelige kraft, eller dette vitaliserende bånd mellem Fader og Søn er Helligånden. Den vitaliserende energi (Helligånden), som Jesus har fået del i af sin Fader, bringer han ved inkarnationen, sit liv, sin død og sin opstandelse med sig ind i skaberværket og leder derved særligt forfædrene, men i øvrigt også det øvrige skaberværk, "into fullness of life". "Since the time of Jesus, the vitality which initiation rites aim at transmitting is the divine life of grace."⁸⁴

Men disse princippielle overvejelser må nødvendigvis føre til utviklingen af en moralteologi centreret om ancestorkristologien. Med utgangspunkt i beretningen om Jesu initiationer (fødsel, omskærelse, dåb, død osv.) og den inspirative værdi disse gesta videreformidler til os, ledes vi til en narrativ etik. Jesus identificerede sig altid med de svage (kvinder, børn, syndere, udstødte), og forsvarede deres ret. "Remembering and reenacting the deeds of Christ constitute a liberating, 'revolutionary' dynamic which can breathe new life into a dying tradition."⁸⁵

På samme måde var den jødiske tradition i Det gamle Testamente grundlæggende narrativ, idet udgangen fra Ægypten (exodus) danner det stadige grundlag for folkets gudsforhold. I Mosebøgerne (Ex.20,2 og Deut.5,6) ser vi, hvordan etikkens utgangspunkt ligeledes er narrativ eller memorativ. Fordi Gud Herren har ført folket ud af trældom, skal de også virke for menneskers befrielse.⁸⁶

Denne commemorative efterfølgelse fører os til korset. "To understand Jesus as Proto-Ancestor means accompanying him on the way of the Cross... We are called to nail ourselves to that cross with Jesus and to suffer with him."⁸⁷ Det indebærer endvidere en proto-ancestral ekklesiologi. Som kristne er vi nu medlemmer af et nyt og grænseløst stammesamfund, og som man tidligere var forpligtet på de lokale stammemedlemmers velbefindende, sådan er vi stadig under påbud om solidaritet. Men nu er vi forpligtede på alle nødlidende mennesker. Vi skal hjælpe alle, der sulter, oplever krig, tyranner eller anden nød.⁸⁸

Disse moralteologiske overvejelser kunne efterlade det indtryk, at Bujo var befrielsesteolog/"sort teolog". Men det er han ikke. Socio-økonomisk befrielse spiller ganske vist en betydningsfuld rolle for Bujo, men det gør flere andre aspekter også. Og der er ikke noget, der tyder på, at det hos ham er samfundsvidenskaberne og de sociologiske modeller, der har fået den epistemologiske forrang.⁸⁹ Det er snarere Kristus som den, der garanterer den nødvendige force vitale i såvel den enkeltes som samfundets liv, og den etiske efterfølgelse af Kristus som en samfundsmæssig udfoldelse af denne force vitale (eller 'the divine life of grace'), der fungerer som hermeneutisk nøgle for Bénédet Bujo. Kristi gerning består i, at han bringer livet i sin fylde nær til mennesker, en livsfylde, der på den ene side omfatter det fysiske liv; mad, tøj, helbred og social tryghed, og på den anden side i kraft af Jesu opstandelse sikrer en uddybelse af livets åndelige dimensioner. "Hos Bujo finner vi en tolkning av Kristi person og verk som er stringent og konsekvent gjennomført. Spør vi så hvem Kristus dypest sett er i dette budskap, blir svaret: Han er intet annet enn det gudgitte fedreliv, nå virkeliggjort i hele sin fylde."⁹⁰ Denne livsfylde skal vi bringe videre til andre uden at acceptere grænser; såsom race, køn osv. Vi bør medvirke til opbygningen af "the ancestral mystical body".⁹¹

5. Sammenfattende konklusion.

Som vi måtte konkludere under gennemgangen af traditionel afrikansk religion (ATR), finder der en regulær dyrkelse af forfædrene sted. Man henvender sig til dem både ved rituelle, initiativceremonier, ved ofringer og i bønner. Denne henvendelse skyldes forestillingen om, at forfædrene kan svare ved at forbedre den sociale eller fysiske tilstand for de efterladte. Henvendelse til de afdøde finder også sted for at sikre disse en tilstrækkelig grad af mani eller livskraft (force vitale) uden hvilken, de ikke kan bevare deres magtfulde position. Finder disse henvendelser ikke sted, vil forfædrene opleve det som en krænkelse af deres legitime ret, og de vil derfor straffe efterkommerne med sygdom, ulykke eller død. Vi har desuden konstateret, at hensigten med de religiøse udfoldelser ikke er at genoprette et godt forhold til Gud med henblik på en hinsidig salighed, men at bevare forfædrenes velsignelse af dette liv. Der er tale om en helt immanent forløsning; i.e. frelse fra sygdom, fattigdom, ulykke osv. I religionsfænomenologisk henseende fungerer forfædrene derfor som guder inden for ATR. Der er ganske vist tale om en egentlig højgud, men såvel oplevelsen af det hellige som den konkrete religiøse udfoldelse retter sig næsten udelukkende mod forfædrene.

I flere grundlæggende spørgsmål er der tale om fuldstændigt divergerende opfattelser i mødet mellem kristendommen og ATR. Kravet om kontekstualisering af kristendommen under hensyntagen til traditionel afrikansk religion bliver derfor let til synkretisme eller til fastholdelse af ATR, hvori indføres kristne begreber med et helt nyt indhold.

I hovedafsnit to så vi, at behovet for kontekstualisering af flere teologer blev begrundet med Bibelens og teologiens kulturelle betingethed. Tutu skriver: "Theology is a human activity possessing the limitations and the particularities of those who are theologizing... Theology is not eternal nor can it ever hope to be perfect. There is no final theology."⁹² Bujo skriver desuden, at indholdet i flere af de bibelske begreber (som f.eks. logos og kyrios) er bestemt af forfatterens jødisk-hellenistiske baggrund, og at det derfor er rimeligt, at vi i dag supplerer med begreber hentet fra andre kulturer.⁹³ Såvel Bibelen som teologien er menneskelige frembringelser og derfor også kulturelt betingede. Det er menneskers forsøg på at udtrykke noget om Gud, livet, kærlighed osv. Mennesker i andre kulturer (som f.eks. den afrikanske) må på samme måde tilkendes ret til at levere deres bidrag. Dette forhold til åbenbaringen har ofte ført til en allegorisk hermeneutik, der fuldstændigt omtolker det, teksten ønsker at sige.

Det dobbelte hensyn til åbenbaring og kultur, som vi så på i afsnit to, bliver af disse teologer ikke varetaget på rimelig måde. Åbenbaringens traditionelle forrang har måttet vige for en helt ukristelig absolutisering af det relative. Forudsætningen for og til dels indholdet i bibelsk kristendom er bl.a., 1) at der har fundet en verbal og propositionel åbenbaring sted, 2) at mennesket er skabt i Guds billede og derfor med

mulighed for at modtage og forstå verbal kommunikation, 3) at alle mennesker er faldet i synd og står skyldige for Gud, 4) at Jesus, Guds Søn, har båret skylden og straffen, og at Han derved har forsonet alle mennesker med Gud, 5) at det rette gudsforhold nu modtages gratis ved tro på Jesu stedfortrædende gerning og 6) at Jesus vil komme igen for at dømme levende og døde. Disse seks punkter gælder for og kan forstås af alle mennesker til alle tider, uanset kulturel baggrund. Benægter man et eller flere af disse punkter, er der ikke længere tale om egentlig kristendom. Kontekstualiseringens opgave må derfor være at gengive disse punkter så letforståeligt som muligt og at drage de naturlige konsekvenser heraf i gudstjenesteliv og moral.

For så vidt muligt at sikre, at det er åbenbaringen og ikke europæisk kultur, der kommer til at bestemme kristen tro og livsførelse i Afrika, bør afrikanske teologer bedrive selvstændige eksegetiske studier og lade teologien udspringe af Bibelen.⁹⁴ Kun på den måde tages såvel åbenbaring som kultur alvorligt.

Når Bujo og Nyamiti anvender ancestor-begrebet i kristologien må det ses som et udtryk for manglende tillid til den historisk givne, verbale og propositionelle åbenbaring. Begrebet ancestor, som vi kender det fra ATR, skal omtolkes meget voldsomt for at kunne anvendes i kristologien. Men dermed ville selve pointen gå tabt for Bujo og Nyamiti.

Bujo mener, at ancestor-begrebet er det eneste, der fuldt ud kan aktualisere kristologien på det afrikanske kontinent. Han synes overhovedet ikke at have blik for åbenbaringens kulturkritiske funktion. "Bujo synest lesa skrift og historie så eintydig som oppfyllinga av dei afrikanske religionane sine verdier at det blir for liten plass til Kollisjonseffekten."⁹⁵ Nyamiti finder derimod, at det er nødvendigt med flere begreber og at ingen af disse fuldt ud formår at rumme kristologiens virkelighed. Af disse to standpunkter synes Nyamitis at være tættest på den bibelske virkelighed, "men de kristologiske tolkninger er ikke bare ufullstendige. De gir en annen Kristus enn han som møter oss i den bibelske åpenbaring. Dermed bliver konklusjonen at det ikke er Kristus som gis i den toneangivende afrikanske teologi."⁹⁶ Bujo, Nyamiti m.fl. er ikke en gang ved begyndelsen til en kontekstuel kristologi. Der er behov for en helt ny begyndelse! Kun hvor åbenbaringen tilkendes pladsen som det absolute og ubetingede, og hvor kulturen kan nøjes med en sekundær stilling som relativ og betinget, har man bevaret muligheden for at drive genuin, kristen teologi.

Åbenbaringens kulturkritiske funktion kommer i forbindelse med det afrikanske ancestorbegreb til udtryk, hvor man vover at lade evangeliepassager som Mark.10,28-31 og Luk.14,26 være overordnet menneskelige relationer. Opgaven for afrikanske teologer består i at få bragt disse bibeltekster i anvendelse, ikke i at få meningen allegoriseret bort. Kravet om kontekstualisering må ikke drives så vidt, at det bliver til et krav om 'selvteologisering'.⁹⁷

NOTER:

1. John Mbiti kalder de afdøde "the living dead", Introduction to African Religion p.119.

2. Mbiti p.114.

3. ibid p.117

4. Nthamburi: The African Church at the Crossroads p.64.

5. Mbiti p.112f, jvf. Pettersson: Afrikansk Religiositet p.54.

6. Pettersson p.52.

7. Mbiti p.119f.

8. En sådan ånd "may wander about, but nobody knows it. It may enter and stay in trees, lakes, rivers, rocks, animals, and so on. Or it may just disappear to congregate with other spirits in the world of spirits. Such are the spirits which people fear if they meet them, because they are strangers and people do not know how to act in front of strange spirits" ibid p.121f.

Mircea Eliade skriver om disse længst afdøde ånder: "De forfædre derimod, hvis personlighed er gået tabt på grund af den genealogiske afstand, har større tilbøjelighed til velvilje og tolerance end til aggressivitet", De Religiøse Idéers Historie bd.4 p.202.

Der synes her, som i flere andre spørgsmål, at være tale om en uenighed mellem Mbiti og Eliade. Men Eliades positive billede af de glemte forfædre kan skyldes, at afrikaneren kun sjældent har med disse ånder at gøre, og at frygten for dem derfor som regel ikke viser sig så tydeligt.

9. Pettersson p.44.

10. jvf. Nthamburi p.69 note 33.

11. Mbiti p.111 og Kofi Appiah-Kubi, i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology p.75.

12. Mbiti p.112.

13. Eliade: De Religiøse Idéers Historie bd.4 p.224: "Mandens fornemste mål i livet er derfor at forøge sin mani så meget som muligt". Pettersson p.59: "Afrikanerna betraktar inte döden som något annat än en 'statusförändring'. De döda har visserligen ingen livskraft, men deras makt är större och mer hemlighetsfull än de levandes".

14. Pettersson p.48f.

15. Mbiti p.123 og Eliade p.200f.

16. Eliade p.221.

17.Pettersson p.49, jvf. B.Bujo: African theology in its social context p.25: "Good health, numerous progeny, healthy cattle, abundant crops: all these are felt as signs of the ancestral blessing."

18.Eliade p.222.

19.Pettersson p.57.

20.ibid p.58.

21.Mbiti p.123f.

22.ibid.

23.Nthamburi p.64.

24.Eliade p.224. Når Pettersson kan skrive, at de døde ikke længere har livskraft (p.59, jvf. opgavens note 13), kan det kun skyldes, at han bruger begrebet anderledes end Eliade.

25.Hovland: Grunnlagsproblemer i afrikansk teologi med henblikk på kristologien p.198. Denne force vitale er årsag til, at visse rygere ikke får lungekræft. De har nemlig mere livskraft i sig, end de rygere der får lungekræft.

26.ibid p.125.

27.Pettersson p.46.

28.Eliade p.214ff.

29.Eliade p.209.

30.Nyamiti, i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology p.62f og Pettersson p.22.

31.Eliade p.208 og Pettersson p.25

32.Pettersson p.41.

33.Bénézet Bujo: African theology in its social context p.23.

34.ibid p.48.

35.ibid. Pettersson skriver videre; at når "de olika ceremonierna i samband med begravningen har utförts betraktas den döde som gudomlig" (p.53).

36.Eliade p.203.

37.Pettersson p.27.

38.Mbiti p.125.

- 39.Appiah-Kubi, i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology p.76.
- 40.ibid p.78.
- 41.Nyamiti, i: Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology p.60.
- 42.Pettersson p.45.
- 43.Mbiti p.117.
- 44.Eliade p.226.
- 45.Dette gjelder i særlig grad de døde, da de (som nævnt i note 13) har en større og mere hemmelighedsfuld magt end de levende.
- 46.Aano: Kristologiske titlar, tekst og kontekst i afrikansk teologi, i: Norsk Tidsskrift for Misjon 4/1994 p.202.
- 47.Desmond Tutu, i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology p.47.
- 48.Her citeret fra Tite Tiénou, i: D.A.Carson ed.: Biblical Interpretation and the Church p.151.
- 49.Aano p.198.
- 50.David Bosch: Transforming Mission p.421.
- 51.Aano p.203.
- 52.Nthamburi p.51-54. A.T.Sanon taler endvidere på fransk om at racificere evangeliet (Enraciner l'évangile), jvf. Bujo p.86.
- 53.Nthamburi p.26-42.
- 54.ibid p.33
- 55.ibid p.64.
- 56.Her citeret fra Aano p.206 note 2.
- 57.Her citeret fra Hovland: Grunnlagsproblemer i afrikansk teologi med henblikk på kristologien, i: Tidsskrift for Teologi og Kirke 3/1992 p.193f. Jvf. Desmond Tutu: Black Theology and African Theology - Soulmates or Antagonists?, i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology p.48f.
- 58.Hovland p.194.
- 59.Tutu p.52f.
- 60.ibid p.54.
- 61.Hovland p.194.

62. *ibid* p.196f.

63. Tiénou p.163f.

64. Nyamiti, i: Mugambi & Magesa eds.: Jesus in african christianity p.17-39.

65. *ibid* p.17.

66. *ibid* p.18.

67. *ibid*

68. N.O. Breivik: Kristus: høvding, helbreder eller ane?, i: Norsk tidsskrift for misjon 2/1993 p.105.

69. Nyamiti p.19.

70. *ibid* p.20.

71. *ibid* p.21f.

72. *ibid* p.23f. Sanon omtaler afrikansk religiøsitet som "eine Initiations-Spiritualität", Breivik: Kristus: høvding, helbreder eller ane? p.114.

73. Nyamiti p.22

74. *ibid* p.26.

75. *ibid* p.30.

76. *ibid* p.27.

77. *ibid* p.26.

78. Appiah-Kubi p.75f.

79. Bujo: African theology in its social context p.79.

80. *ibid* p.80.

81. *ibid* p.79.

82. *ibid* p.81.

83. *ibid*

84. *ibid* p.86.

85. *ibid* p.88.

86. *ibid* p.89.

87. *ibid* p.91.

88. *ibid* p.112.

89. Jvf. Hovlands beskrivelse heraf som typisk for "sort teologi", Hovland p.196f.

90. Breivik p.108.

91. Bujo p.112.

92. Tutu p.52.

93. Bujo p.83.

94. Jvf. Nthamburi anvendelse af begrebet indigenization, Nthamburi p.52f og denne opgave p.7.

95. Aano p.204.

96. Breivik p.112.

97. Jvf. Theodor Jørgensen: Hvad er selvteologisering?, i: Kristeligt Dagblad d.19/4-95.

Litteraturliste:

Sider:

Aano, Kjetil: Kristologiske titlar, tekst og kontekst i afrikansk teologi, i: Norsk Tidsskrift for Misjon 4/1994 pp.193-207	15 s.
Appiah-Kubi, Kofi: Christology, i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology, London 1987 pp.69-81	13 s.
Breivik, Nils Olav: Kristus: høvding, helbreder eller ane?, i: Norsk Tidsskrift for Misjon 2/1993 pp.102-115	14 s.
Bujo, Bénézet: African Theology in its social context, Nairobi 1992 pp.23-32; 75-92; 111-113	31 s.
Eliade, Mircea: De religiøse ideers historie bd.4, København 1991 pp.199-226	28 s.
Hovland, Thor Halvor: Grunnlagsproblemer i afrikansk teologi med henblikk på kristologien, i: Tidsskrift for Teologi og Kirke 3/1992 pp.193-205	13 s.
Jørgensen, Theodor: Hvad er selvteologisering? i: Kristeligt Dagblad d.19/4 1995	1 s.
Mbiti, John S.: Introduction to African Religion, London 1982 pp.110-125	16 s.
Nthamburi, Zablon: The African Church at the Crosroads, Nairobi 1991 pp.26-70	45 s.
Nyamiti, Charles: The Doctrine of God, i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology, London 1987 pp.58-68	11 s.
Nyamiti, Charles: African Christologies Today, i: Mugambi & Magesa eds.: Jesus in African Christianity, Nairobi 1989 pp.17-39	23 s.
Olsen, Jørn Henrik: Kristologien i afrikansk kontekst, i: Nemalah 3/1993 pp.119-128	10 s.
Pettersson, Olof: Afrikansk religiositet, Stockholm 1982 pp.21-27; 39-61	30 s.
Tiénou, Tite: The Church in African Theology, i: Carson ed.: Biblical Interpretation and the Church, Grand Rapids 1984 pp.151-165	15 s.
Tutu, Desmond: Black Theology and African Theology - Soulmates or Antagonists? i: John Parratt ed.: A Reader in African Christian Theology, London 1987 pp.46-57	12 s.
I alt:	<u>277 s.</u>