



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

Kirkevekst i Afrika og fire-selv formelen.

Øyvind Aske

Veileder: Førsteamanuensis Roar G. Fotland



*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2013. Vårsemesteret

AVH5010: Masteravhandling (60 ECTS)

Master i Teologi

Innholdsfortegnelse

1.0	Innledning	side 4
1.1	Motivasjon og bakgrunn	side 4
1.2	Problemstilling	side 4
1.3	Materiale	side 7
1.4	Metode	side 7
1.5	Målsetting	side 9
2.0	Fire-selv formelen	side 10
2.1	Formelens opprinnelse	side 10
2.2	Definisjon av begrepene	side 12
2.3	Misjonsselskapet	side 12
2.4	Den selvstyrte kirke	side 14
2.5	Den selvunderholdte kirke	side 18
2.6	Den selvutbredende kirke	side 22
2.7	Den selvteologiserende kirke	side 27
2.8	Konklusjon	side 35
3.0	Glimt fra kirkens historie i Afrika	side 37
3.1	Nord-Afrika med Egypt og Nubia	side 37
3.2	Afrika sør for Sahara	side 42
3.2.1	Oppdagelse og kolonisering	side 42
3.2.2	Sivilisasjon og kristendom	side 44
3.2.3	Misjon	side 47
3.3	Situasjonen i Afrika på 1950-70 tallet	side 57
3.4	Situasjonen i Afrika fram mot år 2000	side 62
4.0	Afrikansk initierte kirker	side 66
4.1	Hovedtyper av afrikansk initierte kirker	side 66
4.1.1	Den etiopiske typen	side 66
4.1.2	Den sionistiske typen	side 68
4.2	Eksempler på AIK kirker	side 69
4.2.1	Lumpakirken	side 69
4.2.2	Harrist Church	side 71
4.3	Konklusjon	side 72
5.0	To kirker og fire-selv formelen	side 73
5.1	Metodistkirken i Zimbabwe	side 73
5.2	Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu	side 76
5.3	De to kirkenes forhold til fire-selv formelen	side 86

5.3.1 Selvunderhold UMC Zimbabwe	side 86
5.3.2 Selvunderhold EJCSK	side 91
5.3.3 Selvstyre UMC Zimbabwe	side 95
5.3.4 Selvstyre EJCSK	side 101
5.3.5 Selvutbredelse UMC Zimbabwe	side 103
5.3.6 Selvutbredelse EJCSK	side 110
5.3.7 Selvteologisering UMC Zimbabwe	side 116
5.3.8. Selvteologisering EJCSK	side 122
5.4 Konklusjon	side 127
6.0 Avslutning og konklusjon	side 129
6.1 Kirken i Nord-Afrika og Nubia	side 129
6.2 Nigermisjonen	side 130
6.3 Fra 3C til fire-selv	side 131
6.4 UMC Zimbabwe og EJKSK i D.R. Kongo	side 133
6.5 Statistikk	side 135
6.6 Hovedkonklusjon	side 137
6.7 Den konneksjonale kirke	side 138
7.0 Bibliografi	side 140

Foto på forsiden: Anne Ng Forster
Gjengitt med tillatelse

1.0 Innledning

1.1 Motivasjon og bakgrunn

Jeg var med på en selsom og øyeåpnende diskusjon i klasserommet på Gbarnga School of Theology i Liberia i mai 2009. Spørsmålet som ble diskutert var hvor mye nytte misjonærene hadde gjort i Afrika. Noen antydte 50 %. En kvinnelig student med gnist i øynene påstod 0 %. Foreleseren reddet situasjonen for meg som eneste vestlig student med å anta at de hvite misjonærene måtte tåle 20 % trekk, fordi de i tillegg til evangeliet også brakte sin egen kultur. Han mente at selv om det i mange tilfeller var utilsiktet, ble misjonærene ofre for etnosentrisme og paternalisme. De mente at deres egen kultur var mer høyverdig enn andres. Misjonærene gav sine gaver i form av tid, penger, kunnskap, sin egen tilstedeværelse og ikke minst evangeliet. Det å gi gaver er ingen feil. Feilen var derimot at de nektet å ta imot gaver tilbake.

Jeg var utsendt som misjonær i Gbason Town i det sørøstre Liberia i perioden 1981-84. Min erfaring fra disse årene var at vi som norske misjonærer gjorde en så god jobb som vi bare kunne. Mitt arbeid som agronom var jordbruk, men jeg var samtidig sterkt involvert i den lokale metodistkirken og var blant annet aktiv i det utadrettede evangeliserende arbeidet. Dette gjaldt også de andre misjonærene.

Opplevelsen som jeg skildret ovenfor fikk meg til å reflektere dypere over at vi nok ubevisst og dermed helt uoverlagt la vekt på verdier og holdninger som vi brakte med oss fra Norge. Når vi gjorde våre bedømminger var det på norsk og vestlig grunnlag. Jeg følte meg derfor truffet av diskusjonen i klasserommet denne ettermiddagen. Denne refleksjonen har blitt en av mine beveggrunner til å gå dypere inn i misjonshistorien generelt og i fire-selv formelens rolle i misjonen spesielt.

1.2 Problemstilling

Denne oppgaven handler om stedeagne kirker. Stedeagne kirker er kirker som er tilpasset den lokale kultur og ledet av lokale kristne. I den protestantiske leir har det vært foreslått to strategier for å skape stedeagne kirker¹:

¹ Funnet på http://www.rbot.net/Indigenous_church_mission_theory - lastet ned 15/08/12

Stedegengjøring (engelsk: indigenization).

Utenlandske misjonærer bygger velorganiserte kirker og gir dem over til lokale kristne. Den utenlandske misjonen sees på som et stillas som må fjernes når fellesskapet av de troende fungerer som det skal. Misjonærene sørger for undervisning, pastoral omsorg, sakramenter, bygninger, økonomi og autoritet og trener de lokale omvendte til å ta over disse forpliktelsene. Slik *blir* kirken stedegen. Den *blir* selvstyrt, selvunderholdt og selvutbredende.

Stedegenhet (engelsk: indigeneity).

Utenlandske misjonærer bygger ikke kirker, men hjelper helt enkelt nye kristne til å utvikle sine åndelige nådegaver og lederevner slik at de gradvis kan utvikle sine egne kirker.

Misjonærene sørger kun for undervisning og pastoral omsorg. Kirken blir dermed stedegen helt fra begynnelsen. Den har alltid *vært* selvstyrt, selvunderholdt og selvutbredende.

Begge disse typene er misjons-initiert kirker, den første i høy grad, den andre i mindre grad. Der hvor ekstern hjelp er koblet inn vil det bli utviklet en viss grad av avhengighet og bundethet til kulturfremmede aktører. I mitt materiale vil jeg kalle disse typer kirker for misjons-initierte kirker eller MIK.

Den andre hovedtypen av kirker i Afrika er lokalt-initierte kirker som er blitt til uavhengig av vestlige misjonærer og som ikke lener seg på vestlige misjonsressurser som penger, personell eller teologi. Disse kirkene har betegnelsen afrikansk-initierte kirker eller AIK.

Akronymet beskriver nærmere en kategori kirker i Afrika som er forskjellig fra historiske, etablerte, misjons- eller hovedstrøms kirker. Turner definerer en afrikansk uavhengig kirke som en kirke som har blitt grunnlagt i Afrika av afrikanere og hovedsakelig for afrikanere.²

I oppgaven vil jeg arbeide med fire-selv begrepet som er en utvidelse av tre-selv begrepet. Fire-selv formelen er en misjonsteori som ble utprøvd i det 20. århundret i Afrika gjennom MIK kirkene. Jeg ønsker å bruke AIK kirkene som en sammenlignende målestokk eller et spill for å måle effekten av fire-selv formelen.

Det er **Henry Venn** (1796-1873) og **Rufus Anderson** (1796-1880) som er kjent som fedrene til «tre-selv formelen». Den går nettopp ut på at en integrert stedegen kirke skal være selvstyrt,

² Pobe, John S. og Ositelu II, Gabriel: *African Initiatives in Christianity*, 1998. WCC Publications, side 3

selvunderholdt og selvutbredende. Bakgrunnen var sammensatt og Venns løsning ble fremtvinget av spørsmålet om kirkens vesen.

Hva er misjon, og hva er kirke? Så tidlig som i 1854 hadde Henry Venn, den daværende sekretær for kirkemisjonsselskapet i London (CMS), talt om at det var misjonens mål å skape selvstyrte, selvunderholdende og selvmissionerende kirker og om misjonens død. Straks kirken var etablert som er resultat av misjonsarbeidet, skulle misjonen dø ut i dette området. Misjonærene skulle derfra gå til andre uevangeliserte områder og overlate kirken til å videreføre arbeidet under ledelse av Den hellige Ånd.³

En annen grunn til at Venns misjonsteori fant grobunn var nettopp opprøret mot den koloniale tankegangen der den hvite mann var den svarte overlegen og hvor dette ble forklart av rasemessige årsaker. Et bilde på Venns misjonsteori er pendelen som svinger i helt motsatt retning. Misjonsteorien ble forsøkt i opprettelsen av et «innfødt pastorat» i Sierra Leone i 1860.⁴

Missiologen og antropologen Paul Hiebert (1932-2007) foreslo et tillegg til tre-selv formelen. Han pekte på nødvendigheten av et ekstra selv som han kalte «self-theologization», selvteologisering. Denne innvendingen fra en kulturanthropolog korrigerer oppfatningen av at tre-selv-formelen pekte mer på den stedege kirken som kirkepolitikk enn som kultur. Det fjerde selvet innlemmer ideen om at en stedegen kirke kommuniserer evangeliet bedre i sin egen kulturelle kontekst enn en fremmed kirke. Når vi tar med Hieberts bidrag i diskusjonen er vi dermed oppe i fire prinsipper, i det følgende kalt fire-selv formelen. Med dette utgangspunktet ønsker jeg å skrive oppgaven med følgende problemstilling:

Er det mulig å se en sammenheng mellom kirkens fremvekst i Afrika de siste hundre år og «fire-selv formelen»?

Jeg vil gå inn i kirkehistorien i Afrika for å se om vi finner formelen igjen i de protestantiske kirkene. Jeg vil videre konkretisere problemstillingen ved å undersøke AIK-kirken Jesu Kristi

³ Stephen Neill/ Olav Guttorm Myklebust: A History of Christian Missions. Oversatt av Odd Kvaal Pedersen. Nomi Forlag 1972, side 173

⁴ Neill/Myklebust 1972, side 173

kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu (EJCSK) i D.R. Kongo og MIK-kirken Metodistkirken UMC Zimbabwe.

1.3 Materiale

For å kaste lys over problemstillingen vil jeg bruke litteratur av missiologer, antropologer, kirkehistorikere og teologer. Aktuelle forfattere er blant andre Roland Allen: «Missionary Methods: St, Paul's or Ours»? Paul Hiebert: «Anthropological reflections on Missiological Issues». Marie-Louise Martin: Kimbangu: An African Prophet and His Church". Wilbert Shenk: "Missionary Statesman". Andrew F. Walls: «The Missionary Movement in Christian History». Schreiter, Robert J.: "Constructing Local Theologies". Sundkler, Bengt G. M.: "Bantu Prophets in South Africa", Goto, Nathan F.: "African and Western Missionary Partnership in Christian Mission: Rhodesia-Zimbabwe 1897-1968" Kurewa, John Wesley: "The Church in Mission. A short story of the UMC in Zimbabwe."

Det meste av forskningsmaterialet er skrevet på engelsk. Jeg er selv ansvarlig for alle oversettelser til norsk.

1.4 Metode

I denne avhandlingen vil jeg bruke tolkning av litteratur som hermeneutisk metode. Hermeneutikk er et sett med teorier som omhandler prosessen å fortolke en tekst og å skape mening av denne. Hermeneutikken søker en bevisstgjøring over denne prosessen, og den foreslår også fremgangsmåter for tolkning. Teoretikere som Martin Heidegger og Hans-Georg Gadamer argumenterte for nødvendigheten av å bruke hermeneutikk som erkjennelsesteori (epistemologi).

Heidegger introduserer begrepet «*Den hermeneutiske sirkel*». Denne forklares i boka til Jan-Olav Henriksen: «Når vi forstår noe og tolker noe, mener Heidegger at vi ikke står på bar bakke: Forståelsen har alltid noen forutsetninger, som den møter verden med. Disse finnes i den livsverden menneskene alltid står i. Heidegger uttrykker dette ved å si at den måten vi forstår en ting på, alltid er preget av hva slags brukssammenheng vi er vant til at den står i.»⁵

⁵ Jan Olav Henriksen: «Tegn, Tekst og Tolk» Universitetsforlaget, Oslo 1994, side 189

Vi får da en foreløpig forståelse av forskningsobjektet⁶. Vi møter alt i verden med en forforståelse. Heidegger mener vi ikke kan være i verden uten å forstå. Det er ikke dermed sagt at vår forforståelse er korrekt, men den representerer et reservoar som vi bruker når vi skal forstå noe som helst. «På bakgrunn av denne forforståelsen tolker vi. Da kan det være at forforståelsen bekreftes, eller den endres. Det foregår en form for sirkelbevegelse mellom forståelse og konkret utlegning. Dette kaller Heidegger *den hermeneutiske sirkel.*»⁷

Gadamer videreutvikler Heideggers modell. Han kaller våre forutgitte meninger for «fordommer». Det er positivt ment idet han mener at fordommer alltid finnes og at de er produktive betingelser for forståelse overhodet. Det gjelder bare å utvikle de mest sakssvarende fordommene.⁸ Gadamer vil betone at objektivitet er umulig fordi vi er alle barn av vår tid og dermed fanget med vår forstående fornuft.

Hvordan kan vi i det hele tatt kunne belyse en forskningsgjenstand enten i fortid eller nåtid? Jo, nettopp ved å stille gode spørsmål som kan åpne teksten slik at den kan si meg noe som vi ikke visste fra før. Da kan ifølge Gadamer teksten skape en ny horisont hos leseren. Det er fortolkerens oppgave å være i stand til å utvide og forandre sin egen horisont, dersom man skal bli stand til å forstå nye ting.⁹ Alle tekster har en virkningshistorie. Vi kan ikke oppheve denne, men vi kan gjøre oss bruk av den i møtet med teksten, fordi bevissthet om virkningshistorien kan hjelpe oss til å stille de riktige spørsmål til teksten. Det vil da oppstå dannelse hos fortolkeren som et resultat av prosessen mellom tolker og tekst. Man lærer noe nytt.¹⁰ Ny forståelse og mening bygges opp i en samvirkning mellom den subjektive tolkeren og de objektive momenter.

Misjonsteoriene må derfor sees i lys av sin kontekst, disse er også barn av sin tid. Min metode vil være å forske på materialet ved å stille gode spørsmål for å sannsynliggjøre påstanden i problemstillingen. Den hermeneutiske metoden vil være tjenlig for å åpne opp for forståelsen av misjon i sin samtid i dette århundret. Metoden vil ventelig være en hjelp til å komme med relevant kritikk av datidens vedtatte sannheter.

⁶ Jan Olav Henriksen: forelesning i vitenskapsteori på MF 14. mars 2011

⁷ Henriksen 1994, side 190

⁸ Henriksen 1994, side 219

⁹ Henriksen 1994, side 223

¹⁰ Henriksen, forelesning 14. mars 2011

I skrivningen av avhandlingen har jeg støtt på utfordringen med manglende statistikk når det gjelder Kimbanguistkirken. Statistikken som finnes spriker til dels betydelig. Det er videre vanskelig å finne autentisk og pålitelig kildemateriale for denne kirken. Når det gjelder UMC Zimbabwe er det uoverensstemmelser i medlemstallene som er innrapportert til årskonferansene og tall som er brukt i internasjonale statistikker. Mine to kilder for kirkehistorien til metodistkirken i Zimbabwe representerer to linjer, Goto synes å være mer kritisk mot misjonærene enn Kurewa. Det har krevd en avveining mellom de to.

1.5 Målsetting

Jeg ønsker å være med på å avdekke hvordan kirken har vokst fram i Afrika de siste hundre år. Når afrikanere i dag til de grader føler seg hjemme i kirken må det bety at de føler at kirken er deres kirke. Når det er slik, hvilken rolle har fire-selv formelen hatt i denne prosessen? Har fire-selv formelen hatt innvirkning både på MIK kirker og AIK kirker? Har MIK kirkene opplevd vekst på grunn av fire-selv formelen eller på tross av den?

Utover noen gløtt inn i den generelle kirkehistorien velger jeg å gå litt dypere inn i Nigermisjonen som ble startet i andre halvdel av attenhundretallet, men som først så sine resultater i det tjuende århundret. Nigermisjonen er særlig interessant da denne representerer det første, om noe famlende, forsøket på å sette fire-selv-formelen ut i livet. Nigermisjonen tjener derfor som et godt eksempel på fire-selv-formelens styrker og svakheter på misjonsmarken. Under arbeidet med problemstillingen vil jeg også ha et lite sideblikk til Paulus og om han hadde de fire-selv med i sin lære. Deretter vil jeg i lys av fire-selv-formelen gjøre en sammenlignende analyse av Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu (EJCSK) i D.R. Kongo og Metodistkirken UMC Zimbabwes vekst i det 20. århundre.

2.0 Fire-selv formelen.

I dette kapitlet vil jeg presentere fire-selv formelen. Jeg går til opphavsmennene Henry Venn og Rufus Andersson for tre-selv formelen og deretter til Paul G. Hiebert for det fjerde selv. Under dette punktet drøfter jeg de enkelte prinsippene som formelen består av: selvstyre, selvunderhold, selvutbredelse og selvteologisering.

2.1 Formelens opprinnelse

Faktum er at det har skjedd en enorm ekspansjon av den kristne tro i Afrika sør for Sahara. Når jeg i det følgende skal undersøke om fire-selv formelen har hatt noen betydning for denne veksten trenger jeg å klargjøre hva fire-selv formelen innebærer. Jeg bruker opphavsmennene Venn og Hiebert i stor grad og skjeler til Paulus for å se om de samme prinsippene finnes i hans ekklesiologi. I tillegg bruker jeg noen andre kilder for å speile problematikken både i historisk tid og i nåtid.

Da Henry Venn ble Church Mission Secretary i 1841, var det ingen som hadde tenkt ut et formelt teoretisk rammeverk om en misjonsstrategi. Misjonen var enda i sin pionertid, en tid med eksperimentering og erfaring, prøving og feiling. Det var mange spørsmål og mange problemer. Henry Venn stod fram som misjonsteoretiker og skrev *Instructions to Missionaries*. Disse var utformet etter utstrakt korrespondanse med misjonærene og studier av tidligere misjonshistorie. Debatten innen den anglikanske kirken vedrørende biskopsspørsmålet var den tredje sporen i utviklingen av misjonærprinsippene.¹¹

Hva var problemene som Venn hadde å kjempe med? Kort sagt dreide problemene seg om ekklesiologien. Hvilken form skulle kirken ha? Hva er det endelige målet for misjonsarbeidet? Misjonsbevegelsen på 1800-tallet var et produkt av den evangeliske vekkelsen på 1800-tallet, som konsentrerte seg om frelseslæren. Alle misjonsselskapene hevdet at de utbredte kirken, men de fokuserte på frelse for enkeltmennesket. Læren som de unngikk å diskutere var ekklesiologien.¹²

Venn funderte på dette: «Hvordan kommer man forbi misjonærstadiet til en uavhengig, fullt kompetent kirke?»¹³ Han kunne se svakhetene i den misjonsbaserte kirken. Han kunne se at avhengigheten av misjonen hemmet den nye kirkens utfoldelse. I sin fundering søkte han etter kriteriene for å nå fram til uavhengighet, noe han anså som et selvsagt mål for den nyplantede kirke. Han leste i Apostlenes Gjerninger om Antiokiamenigheten, og anerkjente at den representerte en modell for moderne misjon.¹⁴ Den lille gruppen av kristne fra Jerusalem ble «spredt utover» på grunn av forfølgelse. Men der de ble spredt, forkynte de Ordet. Derfor ble forfølgelsen og ettervirkningene av den et paradigme eller forbilde for den misjonerende kirken. Han utleder følgende prinsipp av fremveksten av Antiokiamenigheten:

¹¹ Wilbert R. Shenk: «Henry Venn – Missionary Statesman» 1983, Orbis Books, side 24-25

¹² Shenk 1983, side 25

¹³ Shenk 1983, side 25

¹⁴ Shenk 1983, side 27

«at forkynnelse av evangeliet til alle nasjoner og til hvert menneske er den viktigste plikten til Kristi kirke».¹⁵ Den nytestamentlige kirken konstituerer et normativt mønster som binder kirken til all tid, ifølge Venn.

Venns funderinger dreide seg ikke bare om bibelskteologiske prinsipper. Han var nok først og fremst en pragmatiker og ville finne ut hva som skulle til for at misjon skulle fungere i hans tid. Han listet opp tretten funksjonelle misjonsprinsipper, kalt for «arbeidsprinsipper».¹⁶ I kort form ser de slik ut: 1. Forkynnelse er nødvendig. 2. Misjonæren snakker det lokale språket. 3. Bibeloversettelse til det lokale språket. 4. Bibelen skulle ha en fremtredende plass i misjonsarbeidet. 5. Utdannelse er grunnleggende i misjonsarbeidet. 6. Kontinuerlig framdrift i misjonsarbeidet. 7. Lokal stedegen virksomhet er grunnleggende for utvikling av misjonen. 8. Innprente tillit og tro på lokale ressurser i stedet for avhengighet av andre. 9. Å oppildne misjonsgløden i den unge kirken fra begynnelsen. 10. Å forkynne bare hvor Kristus ikke hadde blitt forkynt. Misjonæren skulle ikke slå seg ned på ett sted. 11. Å bevare vennskapelige relasjoner til andre protestantiske misjonselskaper. 12. Misjonæren skal avstå fra å blande seg i landets politikk. 13. Misjonæren skal ha et positivt syn på stedegne institusjoner og kultur.

Det sjuende prinsippet er opphavet til denne avhandlingens problemstilling: «Lokal stedegen virksomhet er grunnleggende for utvikling av misjonen.»¹⁷

Helt fra begynnelsen satte CMS som mål å trene opp stedeget lederskap. Venn utviklet konseptet. Det var faktisk ut fra denne innsikten at han til slutt formulerte tre-selv kriteriet. Det lokale lederskapet skulle så tidlig som mulig erstatte misjonæren.¹⁸

2.2 Definisjon av begrepene.

I det følgende har jeg valgt å bruke definisjonene av de fire selv utarbeidet av Robert J. Priest i *Researching Healthy Contextualization in Churches Historically Influenced by Missionaries*.¹⁹

De er som følger:

¹⁵ Shenk 1983, side 28

¹⁶ Shenk 1983, side 30

¹⁷ Shenk 1983, side 31

¹⁸ Shenk 1983, side 31

Selvunderhold: Lokalt kirkepersonell og tjeneste blir støttet materielt og finansielt av kirke-medlemmer og lokale kristne, heller enn primært å være avhengig av materiell støtte fra kilder utenfor kulturen.

Selvstyre: Beslutningstakingen i kirken blir gjort av dem som har lik sosial og kulturell bakgrunn som dem som kirken består av, og ikke av mennesker som er nasjonalt, sosialt, kulturelt eller etnisk annerledes enn medlemmene som blir berørt av beslutningene.

Selvtutbredelse: Visjonen og motivasjonen for evangelisering sammen med energien og selve gjennomføringen av evangeliseringen blir båret av kirken og dens medlemmer og ikke av misjonærer og kulturelle outsiders.

Selvteologisering: I denne kirken besvarer kristne som er innenfor kulturen aktuelle spørsmål og dagligliv til sitt eget folk teologisk, heller enn bare å kopiere teologisering som er gjort andre steder.

2.3 Misjonsselskapet

Jeg arbeider primært ut fra den protestantiske konteksten og det er i denne sammenhengen vi finner fire-selv formelen. Vi skal se at fire-selv formelen måtte finne sitt eget hjelpemiddel eller foretak for å bli satt ut i livet. Dette foretaket, som heretter ble et typisk trekk ved protestantisk misjon, var misjonsselskapet. Dette var et frivillig selskap, bygget opp ved siden av den eksisterende kirkestrukturen. Rufus Anderson var en entusiastisk talsmann for det frivillige selskap. Han var overbevist om at menneskeheten inntil hans tid ikke hadde hatt mulighet for å organisere de hærer som var nødvendig for å erobre den åndelige verden.²⁰ Sagt med andre ord mente han at den etablerte kirken i Vesten inntil hans tid²¹ ikke hadde vært i stand til å gjøre åndelige erobringer med sitt nåværende nivå av organisering.

Hans beskrivelse av denne nye protestantiske formen for organisasjon som 'fri, åpen, ansvarlig, omfavner alle klasser, begge kjønn, alle aldre og massen av folk' gjelder knapt for noen av de klassiske former for kirkestyrer innen kristendommen, enten de var episkopale, presbyterianske eller uavhengige.²²

¹⁹ Robert J. Priest: "Researching Healthy Contextualization in Churches Historically Influenced by Missionaries" side 3. Funnet på: http://www.missiology.com/wp-content/uploads/2011/12/RPriest_Healthy-Contextualization.pdf. Lastet ned 29. desember 2012

²⁰ Walls, 1996, side 223-224

²¹ Walls 1996, side 223 og 225. Dette skrev Andersson i 1837-38

²² Walls 1996, side 225

Han mente at disse frivillige misjonsselskapene krevde en organisering av kirken som ikke hindret deres fødsel eller skapte vanskeligheter for deres aktiviteter. Andersson poeng var at disse kravene om frihet og desentralisering av kirkemakten først og fremst kunne innfris i Amerika, selv om det på den tid var etablert flere misjonsselskaper også i Europa.

Misjonsselskapet ble en ny type kirkestyre som vokste opp ved siden av den gamle og de brakte forandring til den vestlige kirken.²³ Nykomlingen ble introdusert på slutten av 1700-tallet. Den ble opprettet fordi den vestlige protestantiske kirken hadde fått et nytt syn på misjonens nødvendighet og erkjente sin tilkortkommenhet i å nå målet; «omvendelse av hedningene».²⁴

Baptistene var først ute. Baptisten William Carey (1761-1834) blir kalt den moderne misjonens far. Sammen med 13 andre startet han baptistenes misjonsselskap 2. okt. 1792:²⁵ «Particular Baptist Society for the Propagation of the Gospel Amongst the Heathen». Seinere ble det gitt nytt navn, the Baptist Missionary Society (BMS). Hakk i hæl følger London Missionary Society (LMS), som var et overkonfesjonelt protestantisk misjonsselskap organisert i England i 1795. Deretter følger den Anglikanske kirken med the Church Missionary Society (CMS), grunnlagt i 1799. The Missionary Society of The Methodist Episcopal Church (seinere General Board of Global Ministries) ble dannet i 1819. Det ble sagt om metodistkirkens misjonsselskap: «Målet var å skape selvunderholdende, selvstyrte og selvutbredende kirker.»²⁶

Hensikten med selskapene var hovedsakelig evangelistisk. Så langt den var formulert, var teorien at når kirken var grunnlagt skulle misjonen dra videre. I praksis gjorde den det ikke. Misjonsselskapet forble som en naturlig kanal for kommunikasjon, gjennom hvilken det strømmet hjelp, personell, penger, materiell og teknisk ekspertise.²⁷

²³ Walls 1996, side 249

²⁴ Andrew F. Walls *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll 1996, side 253,260

²⁵ Funnet på: www.wmcarey.edu/carey/bms/bms.ht Lastet ned 10. nov 2012

²⁶ Article by Betty Thompson: "Standing on the Promises" i «A Century in Mission», *New World Outlook Supplement*. Spring 2000, side 5. Published by GBGM of UMC.

²⁷ Walls 1996, side 253

Walls reiser det betimelige spørsmålet om hva som skal skje når det neste kapitlet i kirkehistorien skal skrives. Når den globale kirken nå har fått et nytt lokomotiv i den sørlige kirken i Afrika, Asia og Latin-Amerika, hva da med misjonsselskapenes rolle? Relasjonene har vært svært fokusert på økonomi.²⁸ Hvordan skal nå relasjonene ivaretas når det ikke lenger dreier seg om penger? En relasjon går begge veier, det blir sendekirkens og mottakerkirkens nye utfordring å fylle forbindelsen på en fruktbar måte. «Misjonsselskapene ble laget for enveis trafikk, antakelsene var at den ene parten bare skulle gi og den andre parten skulle bare ta imot. Vårt desperate behov i vest er nå å ta imot...»²⁹ Klarere og klarere går det opp for vestens misjonsselskaper at de har skapt en avhengighet som de delvis har fanget sine partnere i.

2.4 Den selvstyrte kirke

Lokal stedegen virksomhet (Venns sjuende misjonsprinsipp) betyr at kirken tar bestemmelsene selv og blir selvstyrt. Henry Venns åttende misjonsprinsipp var å innpode en tro på at de lokale kristne kunne klare seg selv i stedet for å utvikle avhengighet av andre. Misjonæren var kun en overgangsfigur for en bestemt og avgrenset tidsperiode. Etter en stund ville den nye kirken vokse fram og misjonæren ville dra videre til en annen region for å starte arbeid der. Da måtte det være et lokalt lederskap på plass.

I følge Venns tiende misjonsprinsipp³⁰ var misjonærens klare kall å være en pioner-evangelist. Han skulle forkynne evangeliet der hvor ingen hadde hørt om evangeliet før. Han skulle bringe Kristus til folket og folket til Kristus. Men han kunne bare gjøre dette ved å identifisere seg helt med dem, misjonæren måtte være våken for å unngå å falle i grøftene som rasisme og paternalisme representerte. Det andre steg var misjonærens forhold til den lokale kirken. Han skulle finne sin plass der og være til hjelp. Men på grunn av hans begrensede tid var det nødvendig at det lokale lederskapet så tidlig som mulig erstattet misjonæren. Misjonæren skulle identifisere seg med den lokale kirken og ha tiltro til det lokale lederskap og på den måten vinne alles tillit.³¹

²⁸ Walls 1996, side 253

²⁹ Walls 1996, side 253

³⁰ Shenk 1983, side 32

³¹ Shenk 1983, side 34

For det tredje skulle det lokale lederskapet så tidlig som mulig erstatte misjonæren.³² Lokal og stedegen virksomhet er grunnleggende for å utvikle misjonen. Venns konstante mål og bønn var å trene lokale lærere som så raskt som mulig kunne overta det pastorale ansvaret for de av sine landsmenn som hadde omfavnet evangeliet. «La dem ikke lene seg for mye på misjonsselskapet. Dra ut og lokk fram deres iboende ressurser. La dem få kjenne sin egen makt og sitt eget ansvar.»³³ For det fjerde skulle misjonæren alltid ha for øye at han skulle videre til nye områder hvor evangeliet ikke var kjent. Han «skulle ikke slå seg ned».³⁴ Schenk sammenfatter Venns to prinsipper for kultur som han innprentet for misjonærene:

For det første kunne misjonærene vinne folkets respekt og lede dem til Kristus bare ved å identifisere seg med dem på en grunnleggende måte. For det andre skulle misjonærene identifisere seg enda mer med de lokale kristne. Feilen ved ikke å godta lokalmenigheten eller bli godtatt av denne, var å fornekte kraften i evangeliet.³⁵

Til tross for sine misjonærprinsipper lot det til at Venn ikke så for seg at idealet om selvstyre lot seg realisere i første omgang. Erfaringen hadde til nå vist at afrikanerne drev kirken best under europeisk overoppsyn.

Når noen utfordret Venn ved å løfte opp den apostoliske modellen, argumenterte han med at apostlene utnevnte omvendte fra jødedommen eller fra høyere klasser i det hedenske samfunnet til ledere. Moderne misjon arbeidet blant primitive folk. Så til tross for Venns anerkjennelse av at det store målet i misjonsarbeidet er lokal prestetjeneste, forble selvstyre et fjernt ideal.³⁶

Vi kaster et sideblikk på apostelen Paulus, hadde han noen lære for styringen av kirken? Selv om han grunnla flere menigheter er det vanskelig å finne kategoriske styringsprinsipper. De troende skulle glede seg i Herren, bli fylt av Ånden og vandre i Kristi kjærlighet. Professor Robert R. Reese³⁷ kaller Paulus styringsprinsipp for *frihet med enhet*.³⁸ Paulus brukte bemerkelsesverdig kort tid i menighetene før han reiste videre og overlot dem til seg selv og

³² Schenk 1983, side 31

³³ Schenk 1983, side 31

³⁴ Schenk 1983, side 32

³⁵ Schenk 1983, side 34

³⁶ Schenk 1983, side 44

³⁷ Robert B. Reese, Ph.D. Associate Professor of Cross-Cultural Ministry at Mid-Atlantic University, N.C., USA

³⁸ Funnet på <http://www.wmausa.org/98600.ihtml>. "Indigeneity" Robert Reese side 6, lastet ned 20. Okt 2012

de eldste han satte over dem. I Efesos var han lengst, i 27 måneder³⁹, i Tessaloniki var han så kort som kanskje bare i tre uker.⁴⁰

På den måten syntes Paulus å ha overlatt sine nydannede menigheter et enkelt system med evangeliet som grunnvoll, to sakramenter, en lære for hovedelementene om døden og oppstandelsen og det gamle testamente. Det var tilsynelatende ingen gudstjenesteform, unntatt for sakramentene, heller ikke noen faste former for bønn, unntatt «Vår Far».⁴¹

Allen mener at Paulus hadde to grunnleggende misjonsprinsipper som han navigerte etter: For det første at Paulus var en forkynner av evangeliet, ikke av loven.⁴² For det andre at han praktiserte tilbaketrekking, ikke tvungent men frivillig.⁴³ «Han stolte på Den Hellige Ånd, ikke bare svevende som en åndelig kraft, men som en person iboende sine omvendte. Derfor trodde han på sine omvendte.»⁴⁴

Når det gjelder kirkens selvstyring betydde dette at Paulus overlot sine nystartede menigheter med en ny Ånd, ikke et sett med regler. I praksis betydde dette at de nyomvendte ikke var overlatt til seg selv, men at de var i de aller beste hender ved DHÅ som nå bodde i dem. For Paulus betydde selvstyring å tenke selv, men han stolte på at Den Hellige Ånd både ville og kunne lede dem videre. Dette gjaldt både deres indre tilbedelse og deres ytre tjeneste.

Walls peker på at et karakteristisk trekk ved kristendommen er lokal tilpasning og kulturell avfarging. Dette skjedde til de grader i USA i det nittende århundret.⁴⁵ Mønstret til den suksessfulle hjemmemisjonen i USA ble overført til misjonsarbeidet drevet av USA i det nittende og tjuende århundret.⁴⁶

En toneangivende karakteristikk av den historiske kristendom er at selv om den krysser kulturelle grenser, tilpasser den seg raskt kulturen og antar nye former som er diktert av kulturen som den blir rotfestet i. Det er derfor bare å vente at en særegen Nordamerikansk

³⁹ Ap.Gj 19.8-10

⁴⁰ Reese 2009, side 5

⁴¹ Roland Allen: «Missionary Methods. St Paul's or Ours?» 1962 World Dominion Press, side 90

⁴² Allen 1962, side 148

⁴³ Ibid, side 149

⁴⁴ Ibid, side 149

⁴⁵ Walls 227

⁴⁶ Ibid, side 227

kristendomsform skulle reise seg. Det er den uunngåelige konsekvensen av en ekte rotfestelse av kristen tro i Nord-Amerika.⁴⁷

«I 1900-tallets misjon har Nord-Amerika spilt en økende dominerende rolle, i den siste delen en overveldende (rolle)».⁴⁸

Denne formen i USA ble kalt «evangelikal». Amerikansk misjon var derfor både et produkt og en leverandør av amerikansk kultur.⁴⁹ Denne mekanismen var de unge kirkene i Afrika også oppmerksomme på. Afrikanerne ville at deres kirke også skulle tilpasses lokalt med deres egen typiske stedegne kulturelle avfarging. Utfordringen til misjonærene i en overgangsfase var at de var på høyde med utviklingen av selvstendigjørelsesprosessen. Når skulle makten overgis?

De unge kirkene ville ha makt til å gjøre sine egne vedtak og hevdet at de aldri ville bli modne hvis de ikke oppnådde selvstyre. Misjonærene var motvillige mot å oppgi makten fordi de var redde for at uerfarenhet og lokal politiske ideer ville ødelegge kirken.⁵⁰

Utfordringene som misjonærene fikk var at det ville stå fram naturlige ledere selv i de enkleste lokale menigheter. De var kanskje ikke utdannet på vestlig måte, men likevel ville de være i stand til å lede sine kirker. De var ofte kloke og hadde erfaringen som skulle til for å lede på sine egne kulturelle måter.⁵¹

En viktig faktor i den kristne ekspansjonen i Afrika har vært fremveksten av selvstyrte AIK kirker ledet av afrikanske åndelige profetskikkelser. Disse afrikansk initierte kirkene levde sine liv uavhengige av hvite utenlandsk kontroll og ressurser. Kan det være slik at AIK kirken kan være oppfyllelsen av Venn/Anderson/Hieberts fire-selv formel? Jeg kommer tilbake til AIK kirken i kapittel 4.0

2.4 Den selvunderholdende kirke

Lokal stedegen virksomhet betyr at kirken betaler sine egne regninger og blir selvunderholdt.

⁴⁷ Walls 1996, side 226-227

⁴⁸ Walls 1996, side 226

⁴⁹ Walls 1996, side 226

⁵⁰ Hiebert 1985, side 195

⁵¹ Hiebert 1985, side 195

Venns åttende misjonærprinsipp kan igjen anvendes: «Innprente tillit og tro på lokale resurser i stedet for avhengighet av andre.» Nå gjelder det tro på egen evne til å klare seg økonomisk. Det er åpenbart at økonomi har en sterk posisjon i en stedegen, uavhengig kirke. Den som har pengemakten har også en reell innflytelse på politikk, former, mål og retning for arbeidet. En kirke som er avhengig av utenlandsk kapital er ikke en uavhengig kirke. En kirke hvor pastors lønn kommer fra en vestlig misjonskirke kan ikke være en fullt ut stedegen kirke.

Dr. Dwayne E. Turner⁵² har utdannelse i fagfeltet «Christian Education». Hans tjenesteområde har vært innen misjon og misjonsutdannelse i USA, på Filippinene og Fiji-øyene. Følgende sitat er hentet fra boken som han har skrevet: *Helping Christians Grow*:

Selvunderholdende kirker støtter sin egen tjeneste og aktiviteter. De er ikke avhengige av fremmede pengekilder for å betale utgiftene til sine kirker. Nasjonale pastorer mottar sin lønn eller livsopphold fra tiende eller ofringer gitt av den lokale menigheten heller enn fra misjonsorganisasjoner i USA.⁵³

Etter en finansiell krise i CMS i 1841 stilte Venn følgende spørsmål: «Hvordan blir en stedegen kirke grunnlagt» og «Hva er det som gir en kirke integritet?»⁵⁴ Det var lagt ned mye innsats i Sierra Leone, men det var veldig få afrikanere i ledelsen. Noe var feil med systemet og feilen lå i avhengigheten av den lokale kirken til misjonsselskapet. Samme år ble det sendt en erklæring fra CMS hvor det ble varslet at hensikten framover var å legge større ansvar på de lokale ressurser.⁵⁵

Shenk forteller om en gang da Venn fikk besøk av en velstående handelsmann fra Sierra Leone. Venn visste at han var rik og sa til ham:

Vel, hvis du kan spandere så mye penger på dine reiser, så kan du sikkert være i stand til å spandere mer på å støtte dine egne prester i Sierra Leone. Afrikaneren svarte øyeblikkelig:

⁵² Mr. Turner earned a Bachelor of Arts degree in Bible and Theology from North Central Bible College in Minneapolis, Minnesota and his M.R.E. degree from Conservative Baptist Theological Seminary in Denver, Colorado. He holds an M.A. degree in missions from the Assemblies of God Theological Seminary in Springfield, Missouri, and earned his doctor of ministry degree at Conservative Baptist Theological Seminary.

⁵³ Funnet på

<http://101886.agwebservices2.org/SiteFiles/101886/Content/Media/hAssemblies%20of%20God%20Missionary%20Philosophy.pdf> Dr. Dwayne E. Turner, *Missionary Monographs* 2007 – lastet ned 25/08/12

⁵⁴ Shenk 1996, side 25

⁵⁵ Shenk 1996, side 25

selvfølgelig kunne vi det Mr. Venn; men så lenge dere behandler oss som barn så vil vi oppføre oss som barn. Behandle oss som menn og vi vil oppføre oss som menn. Vi bruker pengene på oss selv fordi dere ikke inviterer oss til å støtte våre prester.⁵⁶

Shenk mener at Venn regnet selvunderhold som den viktigste komponenten i en uavhengig kirke, så viktig at han klassifiserte den over selvstyre.⁵⁷ Venn skrev i 1851 til misjonærer som CMS sendte til Yorubaland:

Husk viktigheten av å introdusere prinsippene om selvunderhold og selvstyre fra første stund blant de omvendte. La dem aldri innbille seg at Misjonsselskapet skal gjøre alt og betale alt. Minn dem hver dag og hver time på at dere har bare kommet blant dem for at dere skal sette dem inn i at de må gjøre alt selv.⁵⁸

Venn anvendte prinsippet om selvunderhold på institusjoner så vel som på kirker og foreslo at lokalsamfunnene også skulle bygge skoler og betale lærerlønningene ut fra lokale fond.⁵⁹ Venns insistering på at afrikanerne skulle bygge sine skoler kunne på den ene siden oppfattes som et hinder i veien for oppnåelse av tre-selv formelen. Hvordan skulle de ha råd til det? Var dette et ytre krav som Venn pådyttet afrikanerne mot sin vilje? På den annen side ser vi at Venn ikke ønsket prangende kirkebygg på misjonsstasjonene.⁶⁰ Han ønsket heller at man skulle prioritere arbeidet i landsbyene enn å bygge ut et stort misjonssenter med store bygg. Dermed er tanken nær at han også ønsket enkle, til og med veldig enkle skoler som det var fullt oppnåelig for afrikanerne selv å reise. Problemstillingen er like fullt aktuell i forholdet mellom misjonsselskapet og mottakerkirken. Å videreføre, vedlikeholde og drifte en kostbar europeisk eller amerikansk bygd institusjon med høyt utdannet personell ødelegger selvunderholdet for den lokale kirken. Allerede i Sierra Leone kirken skapte dette problemer.

Kirken hadde blomstret til de grader at i 1878 ble den siste menigheten som hadde vært avhengig av misjonsselskapets midler, overført til «Sierra Leone Native Church».

Misjonsselskapet holdt bare tilbake ansvaret for institusjonene i kolonien.⁶¹

⁵⁶ Shenk 1996, side 43

⁵⁷ Shenk 1996, side 44

⁵⁸ Shenk 1996, side 44

⁵⁹ Shenk 1996, side 44

⁶⁰ Shenk 1996, side 44-45

⁶¹ C.P. Groves: *The Planting of Christianity in Africa* Bind III, 1955 Lutterworth Press side 184

I fotnoten presiseres at dette gjelder fire europeiske rektorer og ledere ved Fourah Bay College. Kostbare institusjoner som går i arv fra misjonsselskaper til nasjonale kirker er kjent i alle kirkesamfunn. I vårt materiale er dette gjenkjennelig fra metodistkirken i Zimbabwe. Selv om menighetene er selvunderholdt, er det ikke mulig å drive et sykehus med overskudd, knapt nok en høyere skole.

Paulus var nøye med ikke å gi inntrykk av at han arbeidet for penger. I følge Allen fulgte Paulus tre regler når det gjaldt penger:⁶²

1. Han søkte ikke økonomisk støtte for seg selv.
2. Han gav ikke økonomisk støtte til sine misjonsmenigheter.
3. Han administrerte ikke lokale fond.

Paulus gjorde seg stor umake med å være selvunderholdende. Han arbeidet som teltmaker ved siden av menighetsplantingen og søkte ikke å være noen til byrde.⁶³ Dette gjorde han for å være et forbilde for de troende. Han hadde lært seg å være fornøyd med det han hadde.⁶⁴ Likevel fikk han tidvis støtte, for eksempel fra Filippemenigheten. I hans tradisjon hadde han rett på lønn som forkynner, men han gav frivillig avkall på det. Evangeliet skulle forkynnes uten kompensasjon.

Når det gjaldt menighetene blandet han seg aldri opp i deres finanser. Den eneste gangen han gjør penger til en menighets sak, er når det gjelder innsamlingen til menigheten i Jerusalem. Vi ser at han planlegger nøye hvordan denne gaven skal bringes fram for å unngå misforståelser og feilaktige beskyldninger.⁶⁵ Reese peker på at Paulus brukte dette kirkefondet for å fremme enhet mellom kirkene i Europa og Asia.⁶⁶ Paulus mente at det ikke burde være slik at noen menigheter skulle ha det trangt mens andre hadde overflod.⁶⁷ Han oppfordret Korintermenigheten ved denne anledningen til å fullføre sitt kjærlighetsverk ved å være gavmilde. Reese kaller Paulus selvunderholds-prinsipp for *Ansvar og likhet*.⁶⁸

⁶² Roland Allen: «Missionary Methods St, Paul`s or Ours?» 1962 World Dominion Press, side 49

⁶³ 2. Tess 3.9

⁶⁴ Fil 4.11

⁶⁵ 2. Kor. 8.20

⁶⁶ Funnet på <http://www.wmausa.org/98600.ihtml>. "Indigeneity" Robert Reese side 6, lastet ned 20.

Okt 2012

⁶⁷ 2. Kor. 8.13

⁶⁸ Reese 2009, side 6

Misjonærene hevdet at de unge kirkene måtte lære å underholde seg selv, at fortsatt avhengighet av ekstern støtte skapte en avhengighet som hindret deres modning og vekst. Misjonærene poengterte også at de unge kirkene bare ville oppnå en følelse av selvstyre og likhet hvis de var selvbærende.⁶⁹

Det er i dag likevel vanlig for kirkene å lønne sine pastorer, både i rike og fattige land, ikke alle forkynnere har anledning til å være teltmakere slik som Paulus. Schnabel sier om Paulus:

Når han kom til tro på Kristus og ble kalt til å bli sendt ut for å være et vitne «for alle mennesker» (Ap. Gj. 22.15), tok han imot et oppdrag som bare kunne bli utført gjennom en fulltids tjeneste. Dette betyr ikke at Paulus ikke noen ganger kunne arbeide i sitt yrke som teltmaker når midlene var små (Ap. Gj.18.1-3). Men det betyr at når det var mulig kunne han bruke all sin tid og energi til å forkynne nyhetene om Jesus Messias. (Ap. Gj. 18.5.)⁷⁰

Men hvordan er det mulig at en kirke blant fattige mennesker kan ha mulighet til å lønne sine egne prester? Turner besvarer dette typisk vestlige spørsmålet ut fra Assemblies of Gods misjonær filosofi:

Kirker i den tredje verden kan finansiere seg selv ved å anta lokale standarder for pastorlønn, bygninger, transport etc. Alle kristne skulle bli opplært i å gi tienden. Selv de fattigste mennesker skylder Gud ti prosent av deres inntekter. Han lover å velsigne de som er lydige og trofaste mot hans befalinger. Tienden kan bli gitt enten som penger eller naturalia – ti prosent av avlingen som er høstet, av kyllingene som er oppdrettet eller hva som helst som er produsert. En stedegen kirke kan støtte sin pastor til en gjennomsnittslønn i lokalsamfunnet hvis ti lønnsinntakere gir tiende. Hvis ti personer gir tiende vil det gi pastoren en inntekt som tilsvarer et gjennomsnitt av menighetens. Ved flere enn ti tiendeytere kan andre utgifter ved tjenesten også betales.⁷¹

Har Assemblies of God her funnet svaret på hvordan en kirke blir selvunderholdende?

2.5 Den selvutbredende kirke.

⁶⁹ Hiebert 1985, side 194

⁷⁰ Eckhard J. Schnabel: «Paul the Missionary. Realities, Strategies and Methods» InterVarsity Press 2008 side 383

⁷¹ Turner, Missionary Monographs, 2007

Lokal stedegen virksomhet betyr at kirken vokser og sprer seg ved egen hjelp og blir selv-utbredende. Misjonsstrategen Henry Venn understreket selvutbredelse i sitt niende misjonsprinsipp. «Å oppildne misjonsgløden i den unge kirken fra begynnelsen.»⁷² Selv om man skulle tro at nyomvendte i sin iver skulle være de første til å evangelisere, registrerte Venn at dette vanligvis ikke var tilfelle. «I stedet hadde den unge kirken oppfattet at evangelisering var misjonærens virksomhetsområde.»⁷³

Venn studerte Antiokiakirkens vekst i Apostlenes Gjerninger. Den ble snart modermenighet for en rekke menigheter. Han fant flere årsaker til veksten som kunne gi forståelse for moderne misjon. Han mente at noen av årsakene til veksten var Guds nåde over de omvendte, de omvendtes respons på denne nåden, nær forbindelse med modermenigheten i Jerusalem og viktigheten av profesjonelt tilsyn av tilsynsmann/biskop etter at kirken har fått på plass et stedeget lederskap.⁷⁴

La oss kaste et blikk på Paulus virksomhet igjen: Hadde Paulus noen prinsipper for utbredelse av kirken? Paulus så på seg selv som apostel og menighetsbygger. Han oppmuntret sine nydannede kirker til selv å engasjere seg i misjon.⁷⁵ Han rekrutterte Timoteus til å være med seg rundt. Han organiserte bønne-tjeneste.⁷⁶

Paulus skriver i sitt brev til Timoteus: «Det du har hørt av meg i mange vitners nærvær, overgi det til trofaste mennesker, som også er i stand til å lære andre.»⁷⁷ Paulus sammenligner menigheten med et legeme der alle lemmene har sin funksjon. I Paulus tenkning hadde hver og en sin nådegave, og denne nådegaven skulle brukes til å tjene og dermed bre evangeliet videre ut. «For Paulus var ikke selvutbredelse noe mål i seg selv men et helt nødvendig mål for å oppfylle misjonsbefalingen.»⁷⁸ Reese kaller Paulus selvutbredelsesprinsipp for *hver kristen en arbeider*.⁷⁹

⁷² Shenk 1983, side 32

⁷³ Shenk 1983, side 32

⁷⁴ Shenk 1983, side 28-29

⁷⁵ 1.Tess 1.18

⁷⁶ Ef 6,18-19

⁷⁷ 2.Tim 2.2

⁷⁸ Funnet på <http://www.wmausa.org/98600.ihtml>. "Indigeneity" 2009, Robert Reese side 6. Lastet ned 20. okt. 2012

⁷⁹ Reese 2009, side 5

Schnabel legger også vekt på Paulus lære om nådegavene i 1. Kor. 12 og at alle troende har fått en gave av Den Hellige Ånd som gjør at de kan engasjere seg i en tjeneste og gjøre sitt til for å bygge kirken. Ikke alle skal gjøre det samme, men noen har fått gaver til å være misjonærer.⁸⁰ I et seinere avsnitt i sin bok under overskriften: «Hensikten og arbeidet i den lokale kirken» skriver han:

For Paulus var hovedhensikten med de lokale samlingene av Jesu etterfølgere todelt:

1. Oppbyggelse gjennom undervisning. 2. Møte Jesus gjennom salmer og lovsanger og åndelige sanger og nattverdsfeiringen.⁸¹

Han tilføyer om kirkens oppgave:

Bortsett fra oppgaven om oppbyggelse og å møte Jesus, har kirken oppgaven med å forsikre seg om at menneskene i nabolaget, byen, regionen og fjernere strøk får høre nyhetene om Jesus. Denne oppgaven involverer både evangelisering og misjonsarbeid.⁸²

Paulus takker de kristne i Filippi for «å ha tatt del med ham i evangeliet».⁸³ Uttrykket beskriver en aktiv deltagelse av kirken i Filippi i hans eget misjonsarbeid.⁸⁴ For det første gjennom deres finansielle støtte for Paulus. (Fil 4.15-16). For det andre gjennom deres bønn. (Fil 1.19). For det tredje gjennom forkynnelse av Ordet. (Fil 1.14) og for det fjerde gjennom utsendinger. (Fil 2.25, 30).

Hans grunner til å insistere på det stedege var for ikke å hindre evangeliet. Bare stedege kirker kunne spre evangeliet på en naturlig måte uten stans. Fordi han var utsendt med et oppdrag, utviklet Paulus høy respekt for kirken (Ef. 3.10; 1. Tim. 3.15) De mange og varierte bildene han brukte på kirken viste dybden i tenkningen. Kirken som Kristi legeme indikerer kirkens funksjon og enhet selv med en kolossal variasjon blant medlemmene.⁸⁵

⁸⁰ Schnabel 2008, side 384

⁸¹ Schnabel 2008, side 384

⁸² Ibid, side 423

⁸³ Fil 1.5

⁸⁴ Schnabel 2008, side 245

⁸⁵ Reese 2009, side 7

Selv om menighetene var små, tenker altså Paulus stort om dem. Kirken er Kristi legeme på jord. Kirken er Kristi brud. Dens oppgave er å fullbyrde vitnesbyrdet om Guds kjærlighet i Kristus. Allen sier noe om måten han trodde Paulus arbeidet på:

Det er ikke nok for kirken å bli grunnlagt på et sted hvor mange kommer og går, hvis ikke menneskene som kommer og går, ikke bare lærer evangeliet, men lærer det på en slik måte at de sprer det. Ved å etablere kirken i to eller tre sentrer hevdet Paulus at han hadde evangelisert hele provinsen. Ti år etter sin første start i Antiokia fortalte han romerne at han nå hadde fullført forkynnelsen av Kristi evangelium vidt omkring, fra Jerusalem og helt til Illyria, (Rom. 15.19) og at han hadde gjort det han skulle gjøre i landene der (Rom. 15.23).⁸⁶

Tanken er at han nå har etablert brohodene og overgitt dem basiskunnskapene om evangeliet. Nå var det Den Hellige Ånds oppgave å veilede dem videre for å vinne baklandet for Kristus.

Eckhard J. Schnabel problematiserer på sin side tanken om en modermenighet i regionens sentrum som tok «ansvaret» for provinsen.⁸⁷ Schnabel vektlegger den etniske dimensjonen i Paulus misjonsstrategi. Paulus forkynner den frelsende nyheten om at Jesus er den messianske frelser og herre både for jødiske og hedenske forsamlinger.^{88 89} Det er fordi både jøder og hedninger er i behov av tilgivelse, rettferdiggjørelse og frelse slik det forklares i Rom 2 og 3. Schnabel går imot Allen / Reese`s teori om at Paulus hadde en «global» misjonsstrategi. Han mener at Paulus kun tenkte lokalt og at han forkynte evangeliet på ethvert geografisk sted hvor han måtte være, for alle de mennesker han der måtte møte.

Denne meningsutvekslingen om Paulus misjonsstrategi faller for mitt vedkommende positivt ut for Allen/Reese sin teori. Paulus grunnlegger kirker i provinshovedstedene, Filippi i Makedonia,⁹⁰ Tessalonika i Makedonia og Akaia,⁹¹ Korint i Akaia⁹² og Efesos i Asia⁹³.

Missiologen og teologen David J. Bosch støtter også denne oppfatningen:

⁸⁶ Allen 1962, side 13

⁸⁷ Engelsviken & al, 2011, side 42

⁸⁸ Engelsviken, Lundebj, Solheim (red): "The Church Going Glocal. Mission and Globalisation. "Regnum Books 2011: Eckhard J. Schnabel – "Global Strategies and Local Methods of Missionary Work I the Early Church - Jesus, Peter and Paul" side 28-29

⁸⁹ 1. Kor. 9.19-23

⁹⁰ Fil. 4.15

⁹¹ 1.Tess 1.7f

⁹² 1. Kor. 16.15

⁹³ Rom. 16.5

Disse «metropolisene» er hovedsentre når det gjelder kommunikasjon, kultur, handel, politikk og religion. Paulus tenker regionalt ikke etnisk; han velger byer som har en representativ karakter. I hver av disse legger han grunnlaget for et kristent samfunn, helt klart med den forhåpning at evangeliet skal bli overbrakt videre til omkringliggende bygder og landsbyer fra disse strategiske stedene.⁹⁴

Konklusjonen for denne tankerekken er at Paulus har dårlig tid. Han sier ikke at hele regionen er gjennomevangelisert, men at regionen nå har en levedyktig menighet som kan ta seg av resten av sitt nærområde. Derfor kan Paulus selv reise videre, han har blant annet tenkt seg til en ny regionhovedstad, Roma, og dessuten til Spania. (Se Venns misjonsprinsipp nr. 10).

Den kristne kirke har virkelig bredt seg ut og gått sin gåtefulle gang gjennom verdens riker. Walls peker på at kirken ned gjennom tidene har opplevd sine paradigmeskifter. Det første skiftet fra jødisk kristenhet til hedensk kristenhet kan vi følge i sin første fase i NT. Dette paradigmeskiftet gjentas igjen og igjen, fra det greske til det barbariske, til det europeiske og derfra ut til jordens ender. I det siste hundreåret har vi vært vitne til utbredelsen av kirken i sør. Kirkens spredning i Afrika sør for Sahara har vært oppsiktsvekkende. «Kristentroen har skapt et sted hvor de kristne føler seg hjemme.»⁹⁵ Det betyr at de troendes identitet er forankret i Skriften, i kulturen og i historien.

I Venns misjonsprinsipp nummer ni beklager Venn at de unge kirkene overlater evangeliseringen til misjonærene. Men det finnes unntak sier han: «Der hvor suksess har vært bevitnet i moderne misjonshistorie, er det funnet at den i stor grad er et resultat av ivrige anstrengelser av enkelte private lokale kristne – menn som ikke har vært lønnede representanter for et utenlandsk misjonsselskap».⁹⁶ Kan vi her tolke Venn slik at de gangene det har vært størst gjennomslag for misjonen har initiativet gått forut for pengene? Henry Venn skrev i 1868:

⁹⁴ David J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Missions*. 1991 Orbis Books, side 130

⁹⁵ Andrew F. Walls *The Missionary movement in Christian History*, Maryknoll 1996, side 25

⁹⁶ Shenk 1996, side 32

Saken som er foran oss er... at alle nasjoner gradvis skulle adoptere den kristne religion som deres nasjonale trosbekjennelse, og slik fylle den universelle kirke med tilslutning av nasjonale kirker.⁹⁷

Tre-selv formelen lærer at den selvstendige kirken skal være selvutbredende. Når misjonærene hadde plantet kirken ble det klart at den unge kirken ikke var forberedt på å evangelisere sine egne folk eller sende misjonærer til andre kulturer. De lokale lederne så dette som en oppgave for den utenlandske misjonæren og ikke for seg selv. Det var tydelig at den unge kirken ikke automatisk ble evangeliserende. Visjonen om evangelisering måtte plantes inn i den unge kirken.⁹⁸

Walls minner oss på at den først kirken i tropisk Afrika i moderne tider⁹⁹ ikke ble skapt av misjonærene i det hele tatt. Den ble stiftet av 1100 frigitte slaver fra Amerika og Canada som gikk i land i Sierra Leone 1792. De hadde med seg sine egne predikanter og hadde vært i sving med kristent arbeid i nesten tjue år da de første hvite misjonærene kom. De fungerte i høyeste grad som en selvutbredende kirke, de hadde også tanke for andre folkeslag og sendte egne misjonærer til Kenya på 1880-tallet. Over en 60-års periode produserte Sierra Leone over hundre ordinerte menn for CMS i tillegg til utallige katekister, lærere og andre misjonsarbeidere.¹⁰⁰ C.P. Groves, forfatteren av et stort historieverk om Afrikas kirkehistorie, daterer startdatoen for den permanente begynnelsen av CMS misjonen i Sierra Leone til 1816.¹⁰¹

2.6 Den selvteologiserende kirke.

Det sentrale problemet og hoveddilemmaet til den protestantiske misjonsbevegelsen var å grunnlegge en selvstendig tre-selv kirke. Disse tre-selv ble en parole for fremadrettet misjon og ledet til en utvikling av selvstendige kirker rundt hele verden.¹⁰² Men fremdeles manglet det et viktig aspekt for at kirken skulle bli sant kontekstualisert: teologien. Lokal stedegen virksomhet betyr at kirken engasjerer seg i studier av Guds ord i forhold til sin egen kontekst for å bli selvteologiserende. Misjonærene var engasjerte og de la ned store ofre for å

⁹⁷ Walls 1996, side 48

⁹⁸ Paul G. Hiebert: *Anthropological Insights for Missionaries* 1985, Baker Books, side 194

⁹⁹ Walls 1996, side 86 Walls regner ikke med kirken i Kongo som ble grunnlagt i middelalderen.

¹⁰⁰ Walls 1996, side 86

¹⁰¹ C.P. Groves: *The Planting of Christianity in Africa Vol .I*, 1948 Lutterworth Press, side 275

¹⁰² Paul G. Hiebert: «Anthropological Reflections on Missiological Issues» Baker Books 1994, side 58

fremme evangeliets sak på afrikansk mark. Men de var stort sett blinde for én ting; de var så sikre på sannheten i sitt trossystem at de ikke forstod at deres egen kultur fulgte med som en blindpassasjer. «De antok at deres egen teologi var fullt bibelsk og at den ikke var forutinntatt av deres kulturelle og historiske sammenheng.»¹⁰³ Konsekvensene av dette var ødeleggende.

For det første antok misjonærene at de fleste lokale skikkene var onde og søkte å utrydde dem. Det ble gitt liten oppmerksomhet til den lokale kulturen og menneskenes følte behov. Konsekvensen ble at evangeliet ble unødvendig fremmed. For det andre søkte misjonærene å overføre sin teologi uforandret til de nasjonale kirkelederne. Forholdet var som et barn – foreldre forhold. Det var forventet at de nasjonale lederne skulle lære seg misjonærenes teologi på rams. Mye ble sagt om de tre selv; selvstyrende, selvutbredende og selvunderholdende, men lite ble sagt om det fjerde selv: selvteologiserende.¹⁰⁴

De nasjonale lederne ble ikke oppmuntret til å studere skriften selv for å utvikle sin egen teologi. Avvik fra misjonærenes teologi ble heller sett på som vranglære. For unge, nasjonalt innstilte ledere ble dette teologisk kolonialisme.¹⁰⁵

Dermed ble begrepet «selv-teologisering» etablert. Den sørafrikanske professoren og missiologen David J. Bosch (1929-1992) krediterer Hiebert for å bringe dette begrepet i forreste linje i misjonsteorien.¹⁰⁶ Han referer til Hieberts original artikkel, seinere kunngjort i boka *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Siden 1970-tallet har spørsmålet om det fjerde «selv» vært sentrum i misjonsdebattene.

Har kirker i andre kulturer rett eller til og med ansvar, for å lese og tolke Skriftene i sine egne historiske og kulturelle sammenhenger? Kontekstualiseringen av teologien er et mer brennbart tema enn det tidligere spørsmålet om stedegengjøring, fordi det har med selve evangeliets vesen å gjøre.¹⁰⁷

En ting er sikkert, bevisstheten om betydningen av selvteologisering har slått igjennom. Tiden da man uten spørsmål fordøyde vestlig eksportert teologi er over. Hvis afrikanerne

¹⁰³ Hiebert 1994, side 46

¹⁰⁴ Hiebert 1994, side 46

¹⁰⁵ Hiebert 1994, side 46

¹⁰⁶ David J. Bosch: "Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Missions" Orbis Books 1991, side 452

¹⁰⁷ Hiebert 1994, side 58

skal gjøre evangeliet relevant for sitt eget folk må de kontekstualisere det innenfor sine egne kulturelle og historiske rammer.

Hiebert sier videre at det karakteristiske for en nyplantet kirke er varmt fellesskap, følelsesmessige uttrykk for troen og en opptatthet av evangelisering blant slektninger og naboer. Men etter et par-tre generasjoner vil det komme fram ledere med teologisk utdannelse som stiller de vanskelige spørsmålene: Hvordan taler evangeliet inn i vår kultur? Hvordan besvarer evangeliet de grunnleggende spørsmålene til folket?¹⁰⁸

Tre eller fire generasjoner etter at en kirke er plantet i en ny kultur, reiser det seg lokale teologer som strever med spørsmålet om hvordan evangeliet relaterer til deres kulturelle tradisjoner. Hvordan kan de uttrykke de gode nyhetene på måter som folket forstår og likevel bevare dets profetiske budskap? Som svar på disse spørsmålene utvikler de nye teologier. I dag hører vi for eksempel om latinamerikansk teologi, afrikansk teologi og indisk teologi.¹⁰⁹

Paulus overgav eierskapet til menighetene helt fra begynnelsen av slik at han selv var fri til å reise videre men også slik at menighetene kunne bli kontekstualisert. Et nøkkelbegrep hos Paulus er frihet i Kristus.¹¹⁰ Paulus selv var sendt ut fra apostelmøtet i Jerusalem uten å legge noen annen byrde på de hedningkristne enn de helt nødvendige ting, bl. a. å avstå fra å spise kjøtt som var ofret til avguder. Reese viser hvordan Paulus likevel avviker fra reglene gitt i Ap.Gj. 15 til fordel for frihet og kontekstualisering i 1.Kor. 10.23-33.¹¹¹ Det betyr at Paulus ikke først og fremst var ute etter å spre læresetninger og teologi, verken fra Jerusalem eller Antiokia men å gjøre den oppstandne Kristus kjent.

Adrian Hastings skriver i sin bok at selv om «Sierra Leone-modellen» fra en side fremstår som en fremragende prestasjon, fremstår den fra en annen side som en demning som holdt flommen tilbake. «Fourah Bay¹¹² idealet med den svarte dressklede protestantiske gentlemannen var for absurd anglosaksisk til å være kreativ og få steder har kristendommen

¹⁰⁸ Hiebert 1985, side 196

¹⁰⁹ Hiebert 1985, side 196

¹¹⁰ Rom 8.21, 2.Kor 3.17, Gal 5.1.

¹¹¹ Reese 2009, side 7

¹¹² Fourah Bay College (founded on February 18, 1827 [4]) is a public university located in the neighborhood of Mount Aureol in Freetown, Sierra Leone. It is the oldest university in West Africa) and the first western-style university built in West Africa [5]. It is a constituent college of the University of Sierra Leone and was formerly affiliated with Durham University (from 1876-1967). Funnet på http://en.wikipedia.org/wiki/Fourah_Bay_College. Lastet ned 24. nov 2012

avansert mindre enn i det indre av Sierra Leone og Liberia.»¹¹³ Når idealet var å overføre engelsk kristendom ned til de minste detaljer, ble det en tvangstrøye som ikke hadde noen ting med kontekstualisering å gjøre. Kirken scoret høyt på selvutbredelse men svært lavt på selvteologisering og ble å regne som et kulturelt fremmedelement.

Tiden for den vestlige teologiens dominans er over. Samtidig som kirkens innflytelse og initiativ i nord og vest må vike for kirken i sør, vil også den sørlige teologien øke sin innflytelse. Walls nevner frigjøringsteologien som et eksempel på dette, hvor latin-amerikanske forfattere som Gutierrez, Segundo og Miguez Bonino¹¹⁴ er vanlig lesning i vest. Disse teologene skriver fra sør utfra deres sørlige orientering, lokale ståsted og stedegne situasjon. Gutierrez peker på at teologien reiser seg spontant og unngåelig i den troende. Derfor finnes teologien på lokalplanet mer eller mindre bevisst. Hans forsøksvise definisjon av teologi er spennende: «kritisk refleksjon av kristen praksis i lys av Ordet.»¹¹⁵

Store grupper av primalfolk har beveget seg mot kristenheten eller islam siden 1945. I Afrika har det vært en fortsettelse av denne langvarige trenden for begge religioner, og selv om det er tegn på omvendelser fra islam til kristendom og omvendt, er tilfellene av storskala tilbakevending til primalreligionene sjeldne¹¹⁶

Globaliseringsprosessen har skapt forandring i det afrikanske lokalsamfunnet. «For de fleste folk har universet blitt varig forstørret. Religiøs tenkning kan ikke lenger være betinget av utelukkende lokale og etniske faktorer»¹¹⁷ Som en respons mot forandringskreftene nevner Walls åtte prosesser: Tilbakegang, absorbering, omarbeiding, innskrenking, nyskaping, tilpasning, revitalisering, tilvending.¹¹⁸

Én prosess som globaliseringsprosessen presser fram er ifølge Walls kristendommens eller islams absorbering av primalreligionen. Den kristne karismatiske profeten blir da etterfølgeren av den tradisjonelle spåmannen eller sjamanen. Men det han nå gjør utfører han i navnet til Israels Gud og han forklarer ikke sine aktiviteter ut fra gamle tradisjoner men

¹¹³ Adrian Hastings: «A history of African Christianity 1950-1975» Cambridge University Press 1979, side 272

¹¹⁴ Walls 1996, side 10

¹¹⁵ Ibid, side 10

¹¹⁶ Walls 1996, side 131

¹¹⁷ Walls 1996, side 127

¹¹⁸ Walls 1996, side 131

ut fra Skriften.¹¹⁹ Slik oppstår det en historisk forandring i lokalsamfunnet og lokale kristne forklaringsmodeller skapes. Disse forklaringsmodellene blir så bidrag til den lokale kirkens selvteologisering. Dette er bare et eksempel på at stedegen teologiskapning blir styrt av eksterne krefter.

I en artikkel drøfter Lamin Sanneh henholdsvis islams og kristendommens kapasitet til å bli stedegen i en ny kultur. Han mener at når islam skal internaliseres eller kontekstualiseres i Afrika, er spillerommet for dialog mellom tradisjonelle afrikanske kulturelle og religiøse elementer ikke tilstede. Når det gjelder internalisering og kontekstualisering av den kristne tro har det derimot vært en betydelig kontakt og dialog med tradisjonelle religiøse og kulturelle elementer.¹²⁰

Selv om afrikanerne hadde kontroll over de islamske religiøse institusjonene, har de likevel ikke sikret en gunstig holdning til de afrikanske tradisjonene, selv om de i høy grad støttet seg på sin tradisjonelle arv.¹²¹

Dette ble altså i følge Sanneh annerledes når de kristne kontrollerte utviklingen:

Når forrang ble gitt til kristne misjonærer, har det hatt den ironiske virkning at den fremkalte en akutt bevissthet om understrekning av troen, inkludert omgående hensyn til og omsorg for en vitenskapelig systematisk dokumentasjon av lokale språk og det primære behov for bibeloversettelser til disse språkene. På den måten kom stedegengjøring i kirken til å bety overlevering av kristne institusjoner til lokalt lederskap selv om kirkens kulturelle røtter i mange tilfeller ligger dypt i de lokale språk.¹²²

Sanneh sier altså at islam motarbeider afrikanisering mens kristendommen oppmuntrer den. Walls etterlyser større seriøsitet i dette engasjementet fra kristen side. «Kanskje ett av de viktigste områdene for studier for tiden er påvirkningen mellom kristendom og primalreligionene.»¹²³ Primalreligionene er bakgrunnen til en stor del av de kristne folkemassene i denne verden.

¹¹⁹Walls 196, side 133

¹²⁰ Lamin Sanneh: «The Domestication of Islam and Christianity in African Societies» *Journal of Religion in Africa* 11 (1980): 1-12 DOI: 10.2307/1580790, side 11

¹²¹ Sanneh 1980, side 11

¹²² Sanneh 1980, side 11

¹²³Walls 1996, side 147

Opp til nå har teologien vært preget av Vesten. Landene utenfor den vestlige sfære følte seg ikke truffet av deres teologi; den beskrev ikke deres hverdag og deres livssituasjon. Det ble spørsmål etter en teologi som var rotfestet i deres egen sammenheng og som kunne gi dem lys for deres liv og vitnesbyrd. Det som trengtes var «en formålstjenlig teologi som var kombinert med nye tilnærminger til teologisk utdanning». ¹²⁴

I 1972 introduserte Shoki Coe begrepene kontekstualitet og kontekstualisering for å beskrive denne måten å teologisere på. Denne nye forestillingen og terminologien utløste en reorientering i kristen tanke, både i øst og vest, nord og syd; virkelig et paradigmeskift. ¹²⁵

Shenk fremholder at begrepet er like relevant for kirken og teologien i vest som noen andre steder.

Slik som den moderne kulturen utvikler seg mot et nytt stadium – vanligvis kalt postmodernitet – blir det i økende grad anerkjent at vestlig teologi, utviklet som en respons på en kristendomsform som ikke lenger finnes, må tilpasse seg denne skiftende kulturen hvis den skal tjene kirken. ¹²⁶

Han mener at den vestlige teologien for lengst har mistet sin misjonsdimensjon fordi den var så dypt plantet i vestlig kultur. Shenks svar på dette er at det trengs en ny bevegelse for å utvikle kontekstuell teologi. Det kan bare gjøres utenfor det historisk kristne kjerneområdet under ikke-vestlig lederskap. ¹²⁷

Selv om misjonærene var klar over nasjonalismens samlende krefter tidlig i det tjuende århundret, syntes de å bli lammet av motstridende lojaliteter; til Vesten og til de nye kirker de tjente. Noen så behovet for å forberede den uunngåelige avslutningen av den vestlige kolonialismen ved å overlevere lederskapet til landets egne folk. Sjeldnere var de misjonærene som forstod at hvis disse kirkene skulle ha framgang, så trengte de å utvikle en teologi som svarte til deres særlige historiske, politiske og kulturelle kontekst. ¹²⁸

¹²⁴ Wilbert R. Shenk: "Contextual Theology: The Last Frontier" in "The Changing Face of Christianity" Ed. By Lamin Sanneh and Joel A. Carpenter, 2005 Oxford University Press, side 192.

¹²⁵ Wilbert R. Shenk: "Contextual Theology: The Last Frontier" in "The Changing Face of Christianity" Ed. By Lamin Sanneh and Joel A. Carpenter, Oxford University Press 2005, side 193.

¹²⁶ Shenk 2005, side 193

¹²⁷ Ibid, side 193

¹²⁸ Ibid, side 193

Ott og Netland skriver i sin bok *Globalizing Theology* at evangeliet «vokser» når det kommer inn i nye sammenhenger. Det finner sted en vekst i forståelsen gjennom kontekstualiseringen av evangeliet. Forfatterne bruker ord som «kreativ forståelse», «dialogisk kontekstualisering» og «theodramatisk forståelse». Liksom det måtte fire evangelier og mange flere tekster for å kunne bære fram et fulltonende evangelium så må det forståelsesbidrag fra alle kulturer til for å bære fram et fullfarget vitnesbyrd om Jesus Kristus. Netland / Ott understreker med kraft at «tiden for europeisk og vestlig monolog er over.»¹²⁹

Ingen enkelt region i kirken har monopol på trofast og passende theodramatisk oppføring. Det kommer ikke som noen overraskelse da at «Robert Schreiter anser at det viktigste spørsmålet som teologien i dag er vendt mot er hvordan man skjelner hva som er ekte kristent og hva som ikke er.»¹³⁰

Forfatterne går videre for å finne beskyttelse mot «dårlig teologi».¹³¹ Med dette uttrykket menes tilnærminger som går i grøfta enten på den ene eller den andre siden av veien ved å overdrive absolutthet henholdsvis relativitet. Absolutt teologi vil da bety en generisk allmenn teologi uten lokal tilknytning som for eksempel den vestlig paternalistiske filosofiske teologien. Relativ teologi vil bety en lokal og kulturell romantisk teologi uten tilknytning til global teologi.¹³²

Ott/Netland mener denne beskyttelsen finnes dels i Vanhoozers to prinsipper:

1. Det kanoniske prinsipp som sørger for at teologien er i overensstemmelse med Bibelen. «Jesu historie som kirkens autoritative Skrift.»¹³³
2. Det katolske prinsipp som sørger for at teologien for at teologien er i overensstemmelse med den verdensvide kirkes. «Verdenslandsbyen er nødvendig. Kristen teologi som verdensbestrebelse.»¹³⁴

¹²⁹ Craig Ott and Harold A. Netland: «Globalizing Theology. Belief and Practice in an Era of World Christianity» Baker Publishing Group 2006, side 119-120

¹³⁰ Craig Ott and Harold A. Netland: «Globalizing Theology. Belief and Practice in an Era of World Christianity» Baker Publishing Group 2006, side 123

¹³¹ Ott/Netland 2006, side 123

¹³² Robert J. Schreiter «Constructing Local Theologies», Maryknoll: Orbis Books 1985, Side 103

¹³³ Ott/Netland 2006, side 112

¹³⁴ Ott/Netland 2006, side 115

Robert J. Schreiter taler på sin side om at teologien som utvikles i lokalsamfunnet skal «reflektere evangeliet på en genuin måte, trofast mot tradisjonen».¹³⁵ Fordi kulturene er så mangfoldige og den kristne tradisjon er så kompleks foreslår han fem kriterier for å etablere kristen identitet:¹³⁶

1. Samhørighet i den kristne utførelse.¹³⁷ Dette punktet går på sammenhengen i teologien, sammenheng mellom lære og trosbekjennelse. Punktet minner om Vanhoozers kanoniske prinsipp.
2. Gudstjenestesammenhengen og kristen utførelse¹³⁸, representert ved loven som kan oversettes fra latin som «loven om bønn er loven av tro» (Lex orandi, lex credendi). Loven refererer til forholdet mellom tilbedelse og tro og er et gammelt kristent prinsipp.
3. Praksis i lokalsamfunnet og kristen utførelse.¹³⁹ Hva en kristen gjør er sentralt for hvem en kristen er. Lokalsamfunnet må være villig til å utfordre og bli utfordret tilbake med hensyn til deres respektive religiøse utføringer. «På fruktene skal dere kjenne dem»¹⁴⁰, er en eldgammel måte å stadfeste den kristne identitet.
4. Bedømmelse fra andre kirker og kristen utførelse.¹⁴¹ Den lokale teologien blir bedømt av andre lokale og av den globale kirken. Katolisitet, jfr. Vanhoozers katolske prinsipp, og enhet er et tradisjonelt merke for Kristi kirke. Punktet gjelder like mye de gamle vestlige kirkene som de nye sørlige.
5. Utfordringen til andre kirker og kristen utførelse.¹⁴² Den lokale kirken skal selv utfordre den globale kirke og presentere sitt bidrag til hvordan den kristne kirke skal forstå seg selv. Dette kan gjøres enten ved å bekrefte det som allerede er kjent av tradisjonen eller ved å utvide tradisjonen på nye områder. En konkret måte å utfordre andre kirker på er å sende ut misjonærer eller folk som kan tjene i andre kirker.

2.7 Konklusjon.

Misjonsteorien tre-selv formelen ble utarbeidet for å oppfylle misjonsbefalingen gjengitt i Matt 28 og andre steder. Det var Venn og Anderson som er opphavsmenn for tre-selv på

¹³⁵ Robert J. Schreiter: «Constructing local Theologies» 1985, side 117

¹³⁶ Ibid, side 117

¹³⁷ Schreiter 1985, side 118

¹³⁸ Ibid, side 118

¹³⁹ Ibid, side 119

¹⁴⁰ Matt 7.16

¹⁴¹ Ibid, side 119

¹⁴² Ibid, side 120

1850-tallet, og Hiebert for det fjerde selv på 1970 tallet. Fire-selv formelen hviler på tre grunnsteiner. Den første er Venns tanke om at en lokal stedegen virksomhet er grunnleggende for utvikling av misjonen. Den andre er fremveksten av misjonsselskapene som den protestantiske formen for frivillige selskap som fungerte som bærere av misjonsteorien. Den tredje er nødvendigheten av å ta hensyn til mottakerkulturen ved å kontekstualisere evangeliet innenfor folkets egne lokale kulturelle og historiske rammer.

Venns mål var hele tiden å innpode en tro hos de lokale kristne på at de kunne klare seg selv i stedet for å utvikle avhengighet til andre. Dette gjaldt så vel selvstyre som selvunderhold og selvutbredelse. Anderson og flere med ham mente at den vestlige kirken med sin daværende struktur var uegnet til å organisere misjonsarbeid. Misjonsselskapene ble svært egnete redskap for å gjøre nettopp dette. Det man ikke hadde tatt høyde for var at misjonsselskapet ble en trojansk hest som i tillegg til evangeliet også formidlet den vestlige kulturen. Denne kulturformidlingen foregikk både bevisst og ubevisst i en tid da man enda ikke hadde innsikt i skadevirkningene av dette. Man påførte nettopp den avhengigheten som Venn hele tiden hadde advart mot.

Misjonsteorien fire-selv formelen etter 1970 ble en oppgradert antropologisk versjon av tre-selv formelen som godtgjorde for vestlig etnosentrisme og paternalisme. Tiden for den teologiske kolonialismen ebbet ut sammen med den politiske kolonialismen. Selvteologiseringen løftet opp verdien av den lokale kontekstualiserte teologien. Fra 1970 tallet forstod man at afrikansk teologi trengte å være med i den globale teologien for at den skulle bli komplett. Man forstod også at den vestlige filosofiske teologien kun var én kontekstualisert teologi blant mange andre.

Paulus hadde utviklet en høy respekt for kirken. Selv om menighetene var små, tenkte Paulus stort om dem. Når det gjelder selvstyre er det hevdet at Paulus som oftest satte inn jødekristne som var kjent i Skriftene som ledere for menighetene, mens han selv hadde kontakt med dem gjennom brever og forbindelser. Jeg er også åpen for argumentet om at han grunnleggende stolte på at Den hellige Ånd ville lede menighetene videre. Når det gjelder selvunderhold finner jeg ikke at Paulus gav menighetene noen økonomisk støtte, men gav dem sitt eget eksempel å følge. Paulus arbeidet som teltmaker og tok ikke lønn av menighetene. I diskusjonen om menighetenes selvutbredelse mener jeg at argumentet om

at Paulus hensikt med menighetene i regionsentrene var tenkt å fungere som moder-menigheter for provinsen, står sterkere enn den etniske dimensjonen hvor Paulus ikke la vekt på noen geografiske strategier. Når det gjelder selvteologisering legger jeg vekt på Paulus nøkkelbegrep om frihet i Kristus og at han overgav eierskapet til menighetene helt fra begynnelsen. Han var ikke ute etter å spre læresetninger og teologi men å gjøre den oppstandne Kristus kjent.

3.0 Glimt fra kirkens historie i Afrika.

Fordi de to landene jeg undersøker er fra Afrika vil jeg gi noen spredte glimt fra kirkens historie i Afrika. Det var det afrikanske kontinentet som ble testområde for fire-selv formelen. Jeg vil begynne med en oversikt over Nord-Afrikas, Egypts og Nubias møte med urkristendommen siden det var den kristne tros første møte med Afrika.

I følge oversiktsverket «The World Today Series»¹⁴³ over Afrika deles kontinentet inn i åtte regioner:

1. Vest-Afrika kysten med Kapp Verde øyene, Senegal, Gambia, Guinea Bissau, Guinea, Sierra Leone, Liberia, Elfenbenskysten, Ghana, Togo og Benin.
2. Vest-Afrika sentralt med Nigeria, Sao Tomé og Príncipe, Kamerun, Ekvatorial Guinea og Sentral-Afrikanske Republikk.
3. Ekvatorial Vest-Afrika med Gabon, Kongo-Brazzaville, Kongo, Rwanda, Burundi og Angola.

¹⁴³ Charles H. Cutter: «Africa» The World Today Series.2005, Stryker-Post Publications USA, 40th Ed. Side iii

4. Sør-Afrika med Namibia, Sør-Afrika, Lesotho, Swaziland, Botswana, Zimbabwe, Mosambik, Malawi og Zambia.
5. Øst-Afrikanske øynasjoner med Komorene, Madagaskar, Mauritius og Seychellene.
6. Øst-Afrika med Tanzania, Kenya, Uganda, Somalia, Etiopia, Djibouti og Eritrea.
7. Sør-Sahara Afrika med Sudan, Chad, Niger, Mali og Burkina Faso
8. Nord-Afrika med Egypt, Libya, Tunisia, Algerie, Marokko med Vest Sahara og Mauretania.

Oppgaven vil dreie seg om misjon og kristendommens utbredelse i «Black Africa», det vil si Afrika sør for Sahara, som tilsvarer de syv første regionene. Det er likevel naturlig å nevne Nord-Afrika hvor kristendommen ble introdusert over 1400 år før resten av kontinentet.

3.1 Nord-Afrika med Egypt og Nubia

Afrika er det første kontinent utenfor det jødiske området hvor kristendommen ble stedege. Dette faktum er noe som gir en spesiell identitet til kirken i Afrika. Framstøtet mot Nord-Afrika i det første århundret representerer samtidig den første av tre bølger av kristen påvirkning av kontinentet. Derfor velger jeg å ta det med i oppgaven. Vi trenger dessuten kirkehistorien for å kaste lys over ulike forutsetninger for at formelen skal lykkes. Historien begynner allerede med den hellige familiens eget nærvær: Egypt er identifisert som det sted som den hellige familie, jomfru Maria, Josef og Jesusbarnet, tok sin tilflukt i da de rømte fra Judea.¹⁴⁴ Virkningene her er ikke fysiske og konkrete, men bevisstheten om flukten til Egypt og Afrika ligger i bunnen som vår felles kirkehistorie. Kirken i Nord-Afrika har videre fostret store ledere og teologer som Origenes, Tertullian, Cyprian og Augustin.

Det var en livskraftig jødisk diasporakultur i Egypt allerede på Jesu tid, særlig i Nildeltaet. I Alexandria talte den jødiske befolkningen hundretusener av mennesker. I Egypt under ett regnet man med at det bodde rundt en million jøder, det største jødiske samfunnet utenfor Israel.¹⁴⁵

De opprinnelige folkeslagene i Nord-Afrika var de østre og nordre hamittene.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Matt 2.12-23

¹⁴⁵ Sundkler and Steed: «A history of the church in Africa». Cambridge University Press 2000, side 8

¹⁴⁶ C.P.Groves 1948, side 19

De østre inkluderte egypterne, opprinnelige og moderne, for det meste abyssinere, gallaere, somaliere, og mindre stammer. De nordre hamittene inkluderer berberne i Nord-Afrika, tuaregene, fulaene fra Nigeria og andre.¹⁴⁷

Gammel tradisjon gjengitt av den lærde Eusebeus av Cæsarea (260-339), antyder at kirken i Alexandria ble etablert av evangelisten Markus i Egypt på midten av det 1. århundre (rundt år 42 e.Kr.).¹⁴⁸ Det oppstod også en kirke blant berberne.¹⁴⁹ Historikeren C.P. Groves sier i Missionary Research Series, No. 12:

Mens framskrittet av den kristne tro blant innfødte egyptere ikke kan spores som en sammenhengende historie, kan den ikke desto mindre bli målt på forskjellige tidspunkt og ved forskjellige midler.¹⁵⁰

Eusebeus har også overlevert historien om martyrene under forfølgelsene i det tredje og det tidlige fjerde århundret¹⁵¹ (under de romerske keiserne). Vi vet at det var kristne i Alexandria under keiser Hadrians styre, 117-138,¹⁵² og at det mot slutten av det første århundret var en sterk kirke der. Ellers vet vi ingenting om opphavet til den koptiske kirken. Etymologisk betyr «koptisk» det samme som «egyptisk»¹⁵³.

Et iøynefallende bidrag ble gitt av egyptisk kristenhet til hele kristendommen gjennom utviklingen av klosterlivet.¹⁵⁴

St. Anthony, kalt klosterlivets far, var født i Fayum i Egypt ca. år 251. Klostervesenet spredte slik om seg at den til slutt ble en rival til den episkopale kristendom i Egypt.¹⁵⁵

Den koptiske ortodokse kirke, den kristne kirke i Egypt, går tilbake til det første århundre e.Kr. Fra 1990-årene er kirken den største kristne minoritetskirke i den islamske verden og omfatter mellom 7 og 10 mill. tilhengere i Egypt (de offisielle tallene er lavere). I tillegg finnes

¹⁴⁷ C.P. Groves 1948, side 19

¹⁴⁸ David B. Barrett: "World Christian Encyclopedia" 1982 Oxford University Press. Side 23

¹⁴⁹ Mercy Amba Oduyoye: "Hearing and Knowing" Theological Reflections on Christianity in Africa. 1986, Orbis Books, side 17

¹⁵⁰ C.P. Groves: "The Planting of Christianity in Africa" 1948 Lutterworth Press, side 37

¹⁵¹ Groves, 1948 side 37

¹⁵² J. Herbert Kane: «A concise history of the Christian World Mission». Baker Book House 1992, side 10

¹⁵³ Sundkler 2000, side 10

¹⁵⁴ Groves 1948, side 42

¹⁵⁵ Ibid, side 43

det koptiske menigheter i Kenya, Sudan, Libya, Israel, Libanon og Sør-Afrika. På 1900-tallet og senere har et stort antall koptere emigrert til vestlige land, og i dag finnes det koptiske kirker og klostere først og fremst i USA, Canada og Australia, men også i flere vesteuropeiske land.¹⁵⁶

Det er sannsynlig at kristendommen fortsatte å spre seg langs de vanlige kommunikasjonsrutene i det romerske imperiet: veiene, elvene og havet. «De travle havnene i Nord-Afrika som Kartago, Hippo, Hadrumetum og andre så fremmede langt borte fra, fra Egypt, Grekenland, Cecilia og Roma.»¹⁵⁷ Historiske kilder forteller at kristne er funnet i alle provinser i det romerske riket i år 180.¹⁵⁸ Samme kilde rapporterer om en omfattende omvendelse, med store tall, til kristendommen i Nord-Afrika i år 190.¹⁵⁹ Det nordlige Afrika tok imot kristendommen gjennom kommunikasjons- og handelsveiene innen romerriket.



Fig 1. Romerrikets utbredelse under keiser Trajan (AD 98 -117)

At det var kristne ganske tidlig i Kyrenaika (dagens Libya) synes å være klart. Eksistensen av et jødisk samfunn i forbindelse med Jerusalem er attestert i Ap.Gj. 2.10 og 6.9; disse mer opplyste jødene i utlendighet, var når de ble omvendt, ikke unaturlig blant de første misjonærene til hedningene, Ap.Gj. 11.20 og 13.1. At deres boplass tidlig tok imot evangeliet

¹⁵⁶ Funnet på: Store norske leksikon, http://snl.no/Den_koptiske_ortodokse_kirke. Lastet ned 12. jan - 13

¹⁵⁷ Sundkler 2000, side 21

¹⁵⁸ David B. Barrett (ed): World Christian Encyclopedia AD 1900-2000, Oxford University Press 1982, side 23

¹⁵⁹ Barrett, 1982, side 23

kan vi trygt gå ut fra. Vi vet imidlertid ingenting om den tidlige kristne begynnelse i Kyrenaika, også kjent som Pentapolis. Det er sagt at det er oppdaget katakomber i Kyrene som tilhører perioden før Konstantin.¹⁶⁰



Fig 2 Nubia

Kommunikasjonsveien sørover skjer gjennom Nildeltaet og inn i dagens Sudan.

Den største muligheten for misjonærekspansjon lå mot sør. Her langs Nildalen, nedenfor den søndre grensa av øvre Egypt lå regionen Nubia, med Abyssinia liggende bortenfor og deretter det Røde Hav.¹⁶¹

Kristendommen kom merkelig seint til Nubia når man tar i betraktning iveren til deres egyptiske naboer. Til tross for detaljert forskning har Nubias historie fremdeles mange spørsmålstegn. Kongedømmet Meroe blomstret fra ca. 300 f. Kr., til ca. 300 e. Kr. I det fjerde århundret erobret det voksende kongedømmet Aksum Meroe. Neste fase er kalt Ballana kulturen. Det var en kultur hvor kristendommen var kjent, skjønt ikke adoptert. Tre separate stater utviklet seg i Nubia: fra nord til sør, Nobatia, Makouria og Alwa.¹⁶²

Den monofysittiske munken Julian omvendte Nobatia til kristendommen. Makouria ble omvendt av kakedonske emissærer rundt år 569 og Alwa ved monofysittisk kristendom i

¹⁶⁰ Groves 1948, side 46

¹⁶¹ Groves 1948, side 47

¹⁶² Elisabeth Isichei: «From antiquity to the present. A history of Christianity in Africa» William B. Eerdmans Publishing Company. 1995. Side 30

580 ved Longinus, biskopen av Philae.¹⁶³ Deretter utviklet nubisk kristendom seg i isolasjon og stod også imot arabisk islamsk påvirkning etter at Egypt ble erobret i 639-641.

Den nubiske kirken hadde en grunnfestet tros lære, den ble ivaretatt helt til slutt. Professor Oduyoye mener at nubisk kristendom minner om den utenlandske kolonikristendommen i Afrika i 1940- og 1950- årene:¹⁶⁴

(1) Utenlandsk lederskap var bestemt av patriarken i Alexandria i Egypt. (2) Bøker ble importert og oversatt. (3) Avhengigheten utenfra resulterte i at kirken ble sultet i hjel da muslimene lyktes i å isolere Nubia fra Egypt. Den nubiske kirken hadde ingen lokale ressurser å stole på.¹⁶⁵

Men ettersom århundrene passerte ble kristendommen i Nubia minkende, hovedsakelig på grunn av arabisk muslimsk immigrasjon. «I 1315 påtvang den muslimske regjeringen i Egypt en nubisk muslim som konge i Makouria. Det kristne kongeriket Alwa synes å ha overlevd til rundt 1500»¹⁶⁶

Den nubiske kirken kan sies å ha levd på en importert teologi fra den koptiske kirken. Kirken synes å ha fulgt kongen, prestene og overklassen, men utviklet aldri sin egen stede egne teologi med rot i folket og landsbykulturen.

3.2 Afrika sør for Sahara

Jeg vil fortsette med en beskrivelse av portugisernes utforskning og tidlig misjonering av Kongo og av Nigermisjonen. Jeg vil videre beskrive hvordan det store misjonsårhundret falt sammen med kolonialismens glansperiode. Kapitlet inneholder noen statistikker over vekst og utbredelse av kirkenes vekst på kontinentet og avsluttes med noen glimt fra kirkebildet fra midten og slutten av århundret.

3.2.1 Oppdagelse og kolonisering

¹⁶³ Ibid, side 31

¹⁶⁴ Mercy A. Oduyoye: "Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa" Wipf and Stock Publishers 1986, side 27

¹⁶⁵ Oduyoye 1986, side 27

¹⁶⁶ Isichei 1995, side 32

Portugal var en ledende sjøfartsnasjon på 1400-tallet. Med sine moderne seilskuter søkte de å finne nye veier over havet for å stå imot trusselen fra den muslimske verden.¹⁶⁷ Prins Henrik av Portugal, kalt sjøfareren (1393-1460) og hans kapteiner seilte sydover langs Vest-Afrika kysten og kom så langt som til Kapp Verde øyene og Guinea kysten. I 1488 nådde den portugisiske oppdagelsesreisende Bortolomeus Dias, 1450-1500 sørspissen av Afrika, som seinere ble kalt Kapp det gode håp. Endelig fant Vasco Da Gama, 1469-1524, sjøveien til India i 1498 via Mombasa og Malindi. Sierra Leone ble nådd i 1460¹⁶⁸. Det var enklaver av kristen inflytelse i Kongo kongedømmet og på Øst-Afrika kysten i Zambezidalen. I disse tidlige fremstøtene ble evangeliet forkynt, mennesker ble døpt og kristendommen utbredt.

Den første kristne kirken i Afrika sør for Sahara var kirken i Kongo. Den blir nærmere beskrevet i kapittel 3.2.3. Kildene forteller ikke om varige resultater av misjonsforsøkene i Middelalderen i Afrika sør for Sahara. Det var først med kolonitiden at kristendommen virkelig fikk innpass og utbredelse. Baptistmisjonæren William Carey reiste til India i 1793. I 1792 skrev han sin berømte preken: «Vent store ting av Gud, og våg store ting for Gud.» Det store misjonsårhundret regnes fra 1792-1914. Misjonsiveren og arbeidet kan bare sammenlignes med den eldste kirke, sier Myklebust.¹⁶⁹ 1800-tallet var også kolonialismens glansperiode.

Berlinkonferansen / Congokonferansen / Berlin Vest Afrika Konferansen i 1884-85 var besøkt av hver større makt i Europa (unntatt Sveits) så vel som USA – i alt fjorten makter. Av disse nasjonene var Frankrike, Tyskland, Storbritannia, Portugal og Belgia nøkkelpillerne. Berlin Afrika konferansen markerte høydepunktet i det europeiske kappløpet om territorier i Afrika.¹⁷⁰ Oppdelingen skjedde fullt og helt på Europas premisser, den skjedde «med linjal» og tok ikke hensyn til stammetilhørighet. Representanter fra Afrika var ikke til stede. På Berlin-konferansen kom således hele Afrika under europeisk styre, unntatt Etiopia og Liberia.

¹⁶⁷ Sundkler 2000. side 42

¹⁶⁸ Funnet på http://no.wikipedia.org/wiki/Vasco_da_Gama - lastet ned 20/07/12

¹⁶⁹ O. G. Myklebust: *Misjonskunnskap 1972*, s. 8.

¹⁷⁰ Nathan Goto: "African and Western Missionary Partnership in Christian Mission: Rhodesia-Zimbabwe 1897-1968"
Morris Publishing 2006

I 1914 hadde Portugal, Spania, Tyskland, Belgia, Frankrike, Italia og Storbritannia kolonier i Afrika.¹⁷¹ De ledende kolonimaktene var Storbritannia og Frankrike. Når det gjelder de to kirkene jeg undersøker i D.R. Kongo og Zimbabwe, het disse landene på den tiden Belgisk Kongo og Sør-Rhodesia (britisk koloni).

3.2.2 Sivilisasjon og kristendom

Misjonæren, oppdageren og afrikaforskeren David Livingstone (1813-1873) har satt sine tydelige spor i etterkommernes sinn når det gjelder Afrika. Kanskje hans tanker kan hjelpe oss til å forstå pulsen på den tiden da både koloniherrere og misjonærene hadde det travelt med å reise til Afrika. Vi får et inntrykk av at kristendommen er en integrert del av kolonialismen når vi leser Livingstone gjennom Fidelis Nkomazana ved universitet i Botswana. «Livingstone formulerte sitt kjente slagord om de tre C-ene 'christianity, commerce og civilization' (3C) på sin forelesningstur i Storbritannia i desember 1857».¹⁷²

Dr David Livingstones oppfatning av misjonsutførelse var annerledes fra de fleste av hans eldre kollegaer blant London Missionary Society (L.M.S.) misjonærene. Han så ikke misjonssentre bare for rene evangeliseringsformål, men som sentre for hele spekteret av menneskelig aktivitet. Han delte dette inn i tre kategorier: «Christianity, commerce and civilization»¹⁷³ (Kristendom, handel og sivilisasjon).

Livingstone trodde at kristendom, handel og sivilisasjon hadde felles interesser og derfor uten skam kunne støtte hverandre. Han argumenterte med at deres forenende effekt kunne forbedre livet og velstanden til afrikanere, demme opp for tapet av deres folketall pga. slavehandelen og forvandle de mer voldelige institusjonene i det afrikanske samfunnet. Kristendommen ville sørge for prinsipper for moralsk veiledning, mens lovlig handel og utdanning ville oppmuntre afrikanerne til å produsere deres egne produkter fra deres fruktbare jord for å handle med europeerne. Alt dette trengte ifølge Livingstone en god styreform for å sikre menneskene deres sivile rettigheter.¹⁷⁴

¹⁷¹ [Kolonier i Afrika, 1914 | Portal](#) portal.samlaget.no › [Hovedsiden](#)

¹⁷² Nkomazana, Fidelis 1988, Funnet på <http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/PULA/pula012001/pula012001004.pdf> Botswana Journal of African Studies, vol.12, nos.1 & 2 (1998) side 44 – lastet ned 9. Feb. 2013

¹⁷³ Nkomazana 1988, side 54

¹⁷⁴ Nkomazana, Fidelis, Department of Theology & Religious Studies University of Botswana 1988, side 44

Lastet ned 08/01/13

I følge Nkomazana trodde Livingstone at nøkkelen til Afrikas framtid var å stimulere til en stedegen utvikling og et godt styresett. «Slik *sivilisasjon* kunne bare oppnåes gjennom en kombinasjon av kristendom med legitim handel, for å erstatte slavehandelen som hadde vært Afrikas bane for utvikling gjennom århundrer.»¹⁷⁵ De tre Cene for Livingstone ble da et prinsipp om ekte og genuin handel ivaretatt av et godt styresett og styrt av kristne prinsipper. Jeg tolker opplysningene dit hen at Livingstone var overbevist om at han hadde sett et mønster om 3Cs indre sammenheng, selv om det ikke eksplisitt står å lese at han trodde at sivilisasjon var en forutsetning for en kristen omvendelse. Nkomazana konkluderer slik:

Kjernen i Livingstones synspunkt var relevansen av økonomiske argumenter for moralske spørsmål. I følge ham kunne sann frelse for Afrika bare bli funnet i hennes fruktbare jord. Afrikansk jordbruksutvikling ville undergrave slavehandelen ved kilden, og ville gjennom det skaffe til veie en mye mer lønnsom tilgang til vestlige produserte varer som afrikanerne ønsket. Slavehandelen, den åpenbare fienden til den kristne virksomhet i Afrika, kunne slik bli eliminert ved å utnytte Afrikas egne ressurser. Jordbruksutvikling og forbedret handel ville hjelpe til å skape forhold hvor kristendommen kunne spre seg. En slik utvikling ville lede til lese- og skriveferdigheter og dermed til trykkerier, til nye teknologier i Afrika, til veier og transport, til nye former for sivil organisering og godt styresett – alt i alt sivilisasjon i Afrika.¹⁷⁶

Professor Wilbert R. Shenk ved Fuller Theological Seminary har skrevet biografien om Henry Venn. Venn har også kommentert sider ved 3C begrepet men har en annen forståelse enn Livingstone. Shenk sier følgende om Venns standpunkt:

Venn forkastet den lenge etablerte antakelsen at sivilisasjon var forløperen til kristendom. «Handel, sivilisasjon og kristendom» var fremdeles et kraftig slagord blant 1800-tallets misjonstilhengere.¹⁷⁷

David Livingstone og Henry Venn var samtidige, de døde samme år, i 1873. Den eldre Henry Venn brukte likevel aldri 3C begrepet. Han trodde at elementene gikk sammen, men av slo at

¹⁷⁵ Ibid, side 44

¹⁷⁶ Nkomazana 1988, side 55

¹⁷⁷ Wilbert R. Shenk: «Henry Venn – Missionary Statesman» American Society of Missiology Series, No 6, 1983, Orbis Books, side 26

sivilisasjon forstått i vestlig mening skulle være en nødvendig forutsetning eller forløper for kristendommen.¹⁷⁸

Prinsippet om at mennesker må være sivilisert for å kunne omfavne kristendommen er uholdbar; for sivilisasjon, selv om den er fordelaktig for utviklingen av kristendommen, men likevel langt fra å være grunnleggende for dens begynnelse, er tvertom konsekvensen og ikke forløperen av evangeliet.¹⁷⁹

Men tanken om at sivilisasjon (vestlig) og kristendom hørte sammen, fortsatte å henge ved, både bevisst og ubevisst. Noen eksempler fra den tidlige misjonsperioden i Sør Rhodesia viser dette.

Den episkopale metodistkirken kom til Rhodesia i 1898¹⁸⁰ med et oppdrag om «å sivilisere og frelse de innfødte» og gi dem evig frelse gjennom kristendommen. Missiologen Lamin Sanneh skriver i sin bok *Translating the Message* at «forbindelsen mellom misjonærarbeidet og imperialismen fikk den ubehagelige lukten av sammensvergelse med kolonimaktene».¹⁸¹

Innfødte afrikanere hadde en dyp mistillit til kolonimaktene pga. utnyttelsen av afrikanerne og deres land. Misjonsbevegelsen fungerte ofte som en støttemekanisme for kolonial dominans av afrikanere til tross for misjonærenes opphavelige hensikt om 'å gjøre godt' for afrikanerne og gi dem en tro som kunne lede dem til evig frelse.¹⁸²

Til tross for et spesielt kall til å spre Guds Ord til Afrika hadde mange misjonærer fordommer mot afrikanerne og deres måte å leve på. Noen misjonærer antok at afrikanerne ikke hadde noen religion eller kultur og at det var deres plikt å frelse dem. Funn antyder at tanken på Afrika som et «svart kontinent» påvirket tenkningen både til kolonistene og misjonærene som kom til Rhodesia seint på 1800-tallet og tidlig på 1900-tallet.

Både kolonistene og misjonærene var overbevist om den vestlige kulturens overlegenhet og at det var nødvendig at vestens sivilisasjon erstattet Afrikas barbari. Hedenskap og barbari var to vanlige brukte karakteristikk også av misjonærer i Afrika på denne tiden.¹⁸³

¹⁷⁸ Wilbert R. Shenk: «Henry Venn – Missionary Statesman» American Society of Missiology Series, No 6, 1983, Orbis Books, side 26

¹⁷⁹ Shenk 1983, side 26

¹⁸⁰ Goto 2006, side 56 Men startdatoen for The Methodist Episcopal Church regnes som 10. desember 1897 da biskop Hartzell talte i Old Mutare (se annet sted).

¹⁸¹ Goto 2006, side 57

¹⁸² Goto 2006, side 57

¹⁸³ Ibid, side 61

Den britiske guvernøren i Mashonaland, Earl Grey, skriver blant annet i et brev til Biskop Hartzell som var biskop i Sør Rhodesia: Vi ønsker hjertelig velkommen til samarbeidet med dine landsmenn og er spesielt glad for å ta imot din forsikring om at det er USAs ønske å ta en aktiv del med England i anstrengelsene med å etablere regler, og sikkerheten i den anglosaksiske sivilisasjon i territorier som hittil har vært nedsunken i barbariet.¹⁸⁴

Det er helt tydelig at Vestens ambassadører for «Kristendom, Handel og Sivilisasjon» ikke hadde høye tanker om afrikanske mennesker og deres kultur.

Uttrykk som 'Guds tydelige forutbestemmelse', 'spredningen av kristendommen' eller 'ærend i villmarka' var oppfattet som et guddommelig kall til å underlegge seg og sivilisere verden. Misjonærer trodde at Guds ønske var å bygge og utvide Hans rike inn i de utemmede områdene og omvende menneskene der for Kristi og den Vestlige sivilisasjonens sak.¹⁸⁵

3.2.3 Misjon

Som tidligere nevnt er perioden 1792-1814 regnet som den moderne misjonens storhetstid. Det var imidlertid misjonsframstøt i Afrika sør for Sahara også før den tiden. Jeg har allerede nevnt portugisernes misjonsinitiativ i Kongo på slutten av 1400-tallet. Motivene var blandet, strategiske og politiske hensyn ser ut til å spille like mye rolle som det religiøse motivet.

Portugiserne var oppkvikket av *Reconquista*,¹⁸⁶ gjenerobringen av den iberiske halvøy fra muslimene (718-1492). På slutten av 1400-tallet så de på islam som en trussel mot den kristne ekspansjonen i Afrika.

Johan II gjenopptok utforskningen av Atlanterhavet etter sin grandonkel Henrik Sjøfareren. Han gav disse oppdagelsesreisene høy prioritet, og de bragte Portugal betydelige inntekter. I løpet av Johans regjeringstid gikk Portugal fra å være på randen av bankerott til å bli et forholdsvis rikt og økonomisk stabilt rike.¹⁸⁷

I jakten på sjøveien til India (Se 3.2.1) oppdaget Diogo Cão Congoelva i 1482. Han hørte om en stor konge som hadde sin residens noen dagsmarsjer unna. Han sendte en delegasjon

¹⁸⁴ Goto 2006, side 59

¹⁸⁵ Goto2006, side 62

¹⁸⁶ Ward i Hastings et al 1999, side 201

¹⁸⁷ Funnet på: http://no.wikipedia.org/wiki/Johan_II_av_Portugal. Lastet ned 28. Jan. 2013

med gaver til kongen for å forsikre om sine gode intensjoner og at de hvite gjerne ville handle med ham. Riket til kong Manikongo var en føderasjon av seks provinser med Mbanza Kongo som kongens sete.¹⁸⁸

Cão måtte avbryte sine forhandlinger og reise hjem til Portugal. Da han kom tilbake for å hente sine fire utsendinger, gjorde han en ekspedisjon til kongens by og brakte ham ytterligere gaver fra kong Johan II. Da han møtte kongen formante han ham til å gi opp sine forfedres guder, tro på Jesus Kristus og slik redde sin sjel. Opprettelsen av handelsforbindelsene og spredningen av evangeliet gikk hand i hand.¹⁸⁹

Manikongo viste interesse for evangeliet og sendte tilbake kostbare gaver til kongen av Portugal. Han sendte også noen av sine beste menn fra sitt hoff til Portugal for at disse skulle få utdannelse i den kristne tro og bli døpt.¹⁹⁰ I 1491 kom det misjonærer, antakeligvis fransiskanere. Manikongo beordret umiddelbart at en kirke skulle bygges, kongen og hans hoff ble undervist om den kristne tro. Manikongo ble døpt sammen med seks av de mektigste høvdingene 3. mai 1491 og 100.000 mennesker tok del i feiringen. Kongens kone ble døpt en liten stund seinere.¹⁹¹

Etter Manikongo Joãos død ble hans eldste sønn Afonso konge etter ham. Det ble han etter en bitter strid med broren Mpanzu som ville tilbake til deres gamle tro. Under striden fikk Afonso se en visjon ikke ulik kong Konstantins: et skinnende lys og to sverd som formet et kors.¹⁹² Kong Afonsos styre skulle vare i 40 år, fra 1506 til 1543. Han var flittig og gikk iherdig i gang med å bygge et kristent rike i Kongo, gjennom en sterk kristen hoffkult. Afonsos sønn, Don Henrique, ble sendt til Portugal for utdannelse og vendte tilbake som biskop av Utica og apostolisk stedfortreder av Kongo.¹⁹³

Kong Afonso hadde tanker om å utvikle et generelt skolesystem for hele landet, til og med for jenter. Afonso trengte flere misjonærer fra Portugal for å realisere sine planer. Men nå hadde Portugal nye forpliktelser i India og det var konkurranse om prestene.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Marie-Louise Martin: «Kimbangu. An African Prophet and his Church» Western Printing Services 1975, side 3

¹⁸⁹ Ibid, side 4

¹⁹⁰ Ibid, side 4

¹⁹¹ Martin 1975, side 6

¹⁹² Ibid, side 6

¹⁹³ Ward i Hastings et al 1999, side 201

¹⁹⁴ Ibid, side 9

Til tross for anstrengelsene til kong Afonso var nedgangen uunngåelig. Slavehandelen blomstret, og det synes som om Afonso hadde dårlig samvittighet. Livene til de portugisiske handelsmennene som hadde kommet til Kongo var moralsk klanderverdige og var ikke noe godt eksempel for afrikanerne. Enkelte sekulære prester levde mer som hedninger enn kristne. De deltok i slavehandelen. Mer og mer ble det tydelig at portugiserne først og fremst var ute etter materiell gevinst og ikke så mye i å misjonere.¹⁹⁵

Kong Afonso ble gitt å forstå at portugiserne hadde betalt så mye for den kristne misjon til Kongo at de måtte ha kompensasjon for dette. Derfor måtte skipene som brakte misjonærer bli fylt opp med slaver, kobber og elfenben til sjøreisa hjem til Portugal.

Mangelen på misjonærer, grådigheten og den skandaløse umoralske praksisen til sekulære prester og misjonærer og først og fremst slavehandelen som ranet Kongo for sine folk, gjorde det umulig å ha virkelig suksess. Afonso var skuffet over portugiserne og hadde ikke lenger tillit til deres koloniseringsmetoder.¹⁹⁶

Etter kong Afonsos død i 1543 raknet det kristne Kongoriket. Jesuittene kom, men de klarte ikke å bringe de nødvendige reformer. Kong Diogo, 1545–1561, Afonsos barnebarn, var knapt en nominell kristen og inngav seg på polygami, luksus og slavehandel for å betale sin gjeld. Etter hans død ble det en vekkelse for den tradisjonelle afrikanske religionen, gamle skikker ble hentet fram og tatt i bruk. I 1569 ble landet invadert av Yagaene og det ble krig. Kapusinerne kom i 1645 og gjorde en betydelig innsats. I 1684 rapporteres det at ikke en eneste misjonær var å finne i São Salvador.¹⁹⁷

Det første kristne riket i Afrika sør for Sahara ble etablert på slutten av 1400-tallet og hadde en god utvikling under kongene Manikongo og Afonso med god hjelp av portugiserne. Ting begynte å gå galt da europeerne tilsynelatende mistet synet for misjon i sin grådige jakt på slaver, gods og gull. Det var tydelig at portugiserne sviktet sin oppgave som sendenasjon og givere av evangeliet. Spørsmålet er om misjon for misjonens skyld noensinne var den sentrale drivkraften for Portugals konge. Var framstøtet for portugisisk katolisisme i Kongo like mye et spørsmål om innflytelse og jakt på råvarer? Kong Afonso hadde liten støtte lokalt

¹⁹⁵ Ibid, side 9

¹⁹⁶ Ibid, side 9

¹⁹⁷ Martin 1975, side 10-11

og uheldigvis døde hans sønn, biskop Henrique,¹⁹⁸ på et tidlig tidspunkt. Hadde ting utviklet seg litt annerledes i Kongo kunne en stedegen kirke hatt utviklet seg utover 1500-tallet.

Inderen K.M. Panikkar har kalt kolonitiden fra et ikke-vestlig synspunkt for en sammenhengende aggresjon: politisk, økonomisk, intellektuell og religiøs aggresjon.¹⁹⁹ På samme tid opplevde de protestantiske kirker evangeliske vekkelser. «Både i Frankrike og Sveits førte vekkelsen til syn for ytre misjon».²⁰⁰ Vekkelsene fødte fram enkeltindivider og frivillige organisasjoner med interesse og kall til misjon. Misjonsselskap ble dannet og det moderne misjonsarbeidet slik vi kjenner det i dag ble etablert.²⁰¹ Jeg velger CMS` arbeid i Nigerdeltaet som et eksempel på misjonsarbeid i denne tiden på grunn av tre-selv formelen som helt bevisst lå bak.

Nigerekspedisjonen av 1841 var planlagt for å underminere slavehandelen gjennom å utvikle alternativ eksport og åpne opp det indre av Afrika for kristendom og handel.²⁰² Misjonsstrateger som Henry Venn i CMS og europeiske handelsmenn samarbeidet om Niger-ekspedisjonen som fikk mye oppmerksomhet og publisitet. Likevel slo den feil, mye på grunn av dødeligheten blant europeerne.²⁰³ Ward beskriver Nigerekspedisjonen av 1841 som «ulykkelig».²⁰⁴ Men grunnlaget for Nigermisjonen ble lagt med denne ekspedisjonen.

Lanseringen av tre-selv formelen og CMS` arbeid i Nigerdeltaet var altså sammenfallende. Satsingen på Nigermisjonen i 1850-60 årene ble en beleilig prøvestein på brukbarheten av misjonsteorien til Venn / Anderson. Vi forstår Venns anliggende: hvis tre-selv formelen kunne få det endelige gjennomslaget her, kunne han bruke Nigermisjonen som et eksempel på at han funnet oppskriften på hvordan misjon skulle utføres. Han ville da kunne konkludere med tre-selv formelen som et gjennombrudd for misjonstenkningen. Han kunne dermed se tilbake på sitt livsprosjekt som vellykket. Når det ikke ble slik i hans levetid hadde det flere årsaker.

¹⁹⁸ Ibid side 9

¹⁹⁹ Neill/Myklebust 1972, side 165

²⁰⁰ Ibid, side 167

²⁰¹ Elizabeth Isichei: A History of Christianity in Africa, W. B. Eerdmans Publishing Company 1995, side 75

²⁰² Elisabeth Isichei: «From antiquity to the present. A history of Christianity in Africa.» William B. Eerdmans Publishing Company 1995. Side 171

²⁰³ Isichei 1995, side 171

²⁰⁴ Ward i Hastings et al 1999, side 207.

Nigermisjonen vil alltid bli forbundet med sin leder, Samuel Ajayi Crowther, født i dagens Nigeria i 1806 i Yoruba landsbyen Osogun. Sammen med hele landsbyen ble han tatt til fange tolv år gammel av muslimske slavehandlere og solgt videre til portugisiske slavehandlere. Skipet ble bordet av den engelske marinen og Ajayi ble brakt til Freetown i Sierra Leone og satt fri der. Der ble han tatt vare på av Church Missionary Society, lærte seg engelsk, ble omvendt til den kristne tro, ble døpt og tok navnet Samuel Crowther i 1825.²⁰⁵ Han ble den første studenten på Fourah Bay College i 1827 og fikk berømmelse da han tok del i Nigerekspedisjonen. Han ble ordinert i London i 1843 som Sierra Leones første anglikanske prest. Seinere returnerte han til sitt hjemland i Yorubaland som misjonær. Han ble lederen for den nylig grunnlagte all-African Niger Mission i 1857 og ble ordinert som biskop i 1864.²⁰⁶ Sammen med seg hadde Crowther med seg kreoler fra Sierra Leone.

Kreolene som meldte seg frivillig var hovedsakelig middelaldrende menn med begrenset utdanning. I 1870 var det elleve av dem og bare fire hadde tatt videregående skole. Disse enkle menn og deres familier utholdt prøvelser og isolasjon ved Niger i flere tiår og de skapte små kirker i noen få Nigerlandsbyer.²⁰⁷

Sundkler mener at Samuel A. Crowther ble presset av Venn til å bli biskop i dette uoversiktlige afrikanske pionerbispedømmet i 1864.²⁰⁸ Det ligger der som en mulig tolkning at Venn var utålmodig etter å se materialiseringen av sin tretten år gamle misjonsteori (1851) gjennom en komplett tre-selv kirke i Afrika. Venn (1796 - 1873) begynte å bli en gammel mann og mente at han hadde funnet den rette personen for å sette sin visjon ut i livet. Verken Venn eller Crowther (1809 – 1891) fikk leve til å se gjennombruddet i misjonsarbeidet ved Nigerelven. Vekkelsen kom til Owerri ca. 1900 og spredte seg som en massebevegelse til hele Igboland de neste tjue årene.²⁰⁹

Biskop Crowther fikk selv et godt vitnesbyrd, han gikk frem med visdom og forsoning, han oppmuntret kirken til å oversette salmer til lokale melodier og respektere de lokale skikker. Han understreket viktigheten av skolegang og forsøkte å overbevise høvdingene om nødvendigheten av utdanning for barna inn mot en ny tid for landet. Biskop Samuel A.

²⁰⁵ Funnet på: http://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Ajayi_Crowther. Lastet ned 27. Jan. 2013

²⁰⁶ Isichei 1995, side 171

²⁰⁷ Isichei 1995, side 172

²⁰⁸ Sundkler 2000, side 244

²⁰⁹ Sundkler & Steed: *A history of the Church in Africa*. 2000, Cambridge University Press, side 252

Crowther hadde et eventyrlig og høyst uvanlig liv å se tilbake på, hans tjeneste for misjonen var udiskutabel. Men for Niger-misjonen kom resultatene først etter at han var borte.

Spørsmålet er om fremveksten av den kristne massebevegelsen eller vekkelsen i Igboland var et resultat av tre-selv satsingen til CMS. Kirkehistorikerne har allerede antydnet at kirken i Onitsha ved Niger ikke var en selvstendig kirke. Om prinsippet og teorien var bra nok, viste det seg vanskelig å anvende den i felten slik at teorien ble materialisert for alles øyne til en selvstendig afrikansk kirke. Isichei kaller ikke Nigermisjonen en uavhengig kirke, men «et uavhengig pastorat i den anglikanske kirke».²¹⁰

I det følgende presenterer jeg fem tabeller for å vise Afrikas status i forhold til kristen tro i perioden 1900-2000. David B. Barrett har utviklet disse i sitt oppslagsverk World Christian Encyclopedia.

Kontinent	1900		1970		1985		2000		Land
	Tilhengere	%	Tilhengere	%	Tilhengere	%	Tilhengere	%	
Afrika	9.9 mill.	1.8	142.9 mill.	11.8	236.2 mill.	15.3	393.3 mill.	19.5	59
Øst Asia	2.1 mill.	0.4	12.6 mill.	1.0	22.3 mill.	1.4	32.3 mill.	1.6	8
Europa	278.3 mill.	49.9	405.1 mill.	33.3	420.9 mill.	27.2	431.4 mill.	21.4	37
Latin Amerika	62.0 mill.	11.1	267.3 mill.	22.0	392.2 mill.	25.3	571.1 mill.	28.3	47
Nord Amerika	78.8 mill.	14.1	206.4 mill.	17.0	227.2 mill.	14.7	253.5 mill.	12.6	5
Oseania	4.8 mill.	0.9	17.8 mill.	1.5	21.5 mill.	1.4	27.7 mill.	1.4	29
Sør Asia	16.9 mill.	3.0	78.1 mill.	6.4	125.9 mill.	8.1	192.2 mill.	9.5	37
USSR	104.9 mill.	18.8	86.0 mill.	7.1	102.1 mill.	6.6	118.1 mill.	5.8	1*
Global kristendom	558.0 mill.	100.0	1.216.5 mill	100.0	1.548.5 mill	100.0	2.019.9 mill	100.0	223
Verdens befolkning	1.619.886.760	34.4	3.610.034.405	33.7	4.781.123.975	32.4	6.259.642.000	32.3	223

Fig 3. Global kristendom, kristne på 8 kontinenter, år 1900-2000. Prosenten er andel av alle kristne i verden. Tallene for år 2000 er projisert.²¹¹

Tabellen forteller at i 1970 var det ca. 143 millioner mennesker i Afrika som var antatt å være tilhengere av den kristne tro (Fig 3). Dette var 11.8 % av alle kristne i verden. I 1985 var tallene henholdsvis ca. 236 millioner mennesker og 15.3 %. Vekstraten for perioden 1970-85 var på 3.55 %. Nest etter Øst-Asia som har 4.04 % er dette den største økningen i verden. I Barretts stipulerer 1982 utgave han prosentandelen av de kristne i Afrika til å utgjøre 19.5 %

²¹⁰ Isichei 1995, side 179

²¹¹ Barrett, David B. (ed) World Christian Encyclopedia: a comparative study of churches and religions in the modern world. Oxford University 1980, Global Table 2, side 4

av verdens kristenhet. Det er den desidert sterkeste prosentvise økningen i antall kristne på alle kontinenter.

Latin-Amerika har flere kristne, men stipulert økning er bare på 3 %. Asia er beregnet med en svak vekst, Nord-Amerika er beregnet å oppleve stagnasjon, mens Europas piler i denne prognosen peker nedover, det samme gjør utsiktene for tidligere Sovjetunionen.

Ser vi på hele nittenhundre tallet har Afrika og Latin Amerika sørget for de suverent største prosentvise bidragene til en økt kristen befolkning i verden: hele 17.7 % og 17.2 % vekst.

Nord-Amerika og Europas andel av kristne har gått klart tilbake i perioden 1900-2000. Sør-Asia har hatt en antatt vekst på 6.5 %, for resten av verden er det bare små endringer.

År	30	100	500	1000	1500	1800	1900	1970	1980	2000
Afrika										
Befolkning	16.8	17.2	20.0	33.0	46.0	70.0	107.9	351.8	460.9	813.4
Kristne	0.0	0.4	8.0	5.0	1.3	1.0	9.9	143.0	203.5	393.3
Evangeliserte	0	9.0	9.0	8.1	3.7	4.0	24.9	245.3	344.2	695.2
Kristne %	0.0	2.3	40.0	15.2	2.8	1.4	9.2	40.6	44.2	48.4
Evangeliserte %	0	52.3	55.4	24.5	8.0	5.7	23.1	69.7	74.7	85.5

Fig 4. Ekspansjonen av kristendommen og evangelisering i Afrika år 30 -2000. Tallene i de tre første radene er millioner. Tall for år 2000 er projisert.²¹²

Tabellen forteller om antall kristne og evangeliserte i tall og prosent i forhold til befolkningen. Ved årtusenskiftet er det beregnet en kristen befolkning på 393.3 mill. i Afrika, noe som tilsvarer 48.4 %. Den evangeliserte delen av befolkningen er beregnet til 85.5 % . I år 1900 er tallene for kristne og evangeliserte 9.2 % og 23.1 %. Stipulert økning i dette hundreåret er på henholdsvis 39.2 % (antall kristne) og 62.4 % (evangeliserte).

I følge samme tabell er det ingen kontinenter som kommer opp mot denne omvendelsesraten i denne perioden. Nærmest kommer Oseania med 7.2 % vekst. De andre kontinentene minus Asia har en negativ utvikling i nevnte periode. Når det gjelder evangelisering har Asia også bidratt kraftig med en økning i antall evangeliserte med 35.7 % for Øst-Asia og 58.1 % for Sør-Asia.

Det denne tabellen viser oss er at Afrika i det 20. århundret har bidratt mest til at den kristne befolkningen i verden har holdt seg på samme nivå. Det er kjent at man regner med at 32.3

²¹² Barrett, World Christian Encyclopedia, Global Table 29, side 796

% av verdens befolkning var kristne ved årtusenskiftet. I år 1900 noterer Barrett 34.4 %. På samme måte har misjon og evangelisering i Afrika bidratt betydelig, sammen med Asia, til en vekst i antall nådde for Kristus på verdens basis: 83.4 % evangeliserte. Det er en markant økning på 32.1 % eller knapt en tredjedel på hundre år.

Afrika	1900		1970		1980		2000	
	Tilhengere millioner	%	Tilhengere millioner	%	Tilhengere millioner	%	Tilhengere millioner	%
Total befolkning	107.8	100.0	351.8	100.0	460.8	100.0	813.3	100.0
Uevangeliserte	82.9	76.9	106.5	30.3	116.6	25.3	118.3	14.5
Evangeliserte	24.8	23.1	245.2	69.7	344.1	74.7	695.2	85.5
Evangeliserte ikke-kristne	14.9	13.8	102.2	29.1	140.6	30.5	301.8	37.1
Kristne	9.9	9.2	142.9	40.6	203.4	44.2	393.3	48.4
Ikke-evangeliserende kristne	2.1	2.0	52.2	14.8	74.6	16.2	158.9	19.5
Evangeliserende kristne	7.8	7.2	90.7	25.8	128.8	28.0	234.4	28.8

Fig 5. Evangeliserte, uevangeliserte og evangeliserende befolkning i Afrika, år 1900-2000. Tall for år 2000 er projisert. Alle tall over tilhengere er millioner.²¹³

Tabell 30 hos Barrett (Fig 5) bekrefter de to foregående tabellene, men har med noen utfyllende data. I år 1900 var det 76.9 % uevangeliserte i Afrika. I år 2000 er dette tallet beregnet til 14.5 %. Asia har likeledes opplevd en markant økning i antall evangeliserte i dette århundret, med Aør-Asia på samme nivå 74.6 % og 16.5 % og Øst Asia hakk i hæl, 73.0 og 37.3 %. Europa, Amerika og USSR hadde allerede gjennomført evangeliseringen av sin befolkning i år 1900.

På verdens basis er det Afrikas og Asias evangeliseringsinnsats som har senket tallet fra 48.7 % uevangeliserte i 1900 til 16.6 % uevangeliserte i år 2000.

I kolonnen for evangeliserende kristne er utviklingen fra 1900 til 2000 mest markant for Afrika. I 1900 var det 7.2 % av de kristne som evangeliserte. Hundre år etter var det 28.8 %. Denne veksten på over 20 % er det ingen av de andre kontinentene som kommer opp mot. I Asia er tallene for evangeliserende kristne svært beskjedne. I Europa og Amerika har antall evangeliserende kristne gått ned med ca 20 % i nevnte periode. I USSR har tallet gått ned med 40 %. Igjen er konklusjonen i tallmaterialet at Afrikas økte innsats med evangelisering

²¹³ Barrett, World Christian Encyclopedia, Global Table 30, side 798

og misjon har reddet verdensstatistikken for det 20. århundret. I 1900 var 29 % av verdens kristne evangeliserende. I 2000 var tallet 21.3 %.²¹⁴

AFRIKA	1900		1975		2000	
	Tilhengere	%	Tilhengere	%	Tilhengere	%
Kristne	9.9 mill.	9.2	170.7 mill.	42.5	393.3 mill.	48.4
Kryptokristne	1.1 mill.	1.1	5.2 mill.	1.3	9.4 mill.	1.2
Bekjennende	8.7 mill.	8.1	165.4 mill.	41.2	383.8 mill.	47.2
Romersk katolske	2.0 mill.	1.9	63.8 mill.	15.9	151.9 mill.	18.7
Protestantiske	2.5 mill.	2.3	45.9 mill.	11.4	100.5 mill.	12.4
Ortodokse	3.5 mill.	3.3	17.0 mill.	4.3	33.7 mill.	4.1
Anglikanere	0.5 mill.	0.5	14.3 mill.	3.6	31.6 mill.	3.9
Afrikansk initiert kirke	0.04 mill.	0.0	22.1 mill.	5.5	59.8 mill.	7.4
Tilknyttet						
Romersk katolske	1.9 mill.	1.8	54.8 mill.	13.7	131.5 mill.	16.2
Protestantiske	1.8 mill.	1.7	32.0 mill.	8.0	74.4 mill.	9.2
Ortodokse	4.6 mill.	4.3	20.5 mill.	5.1	37.3 mill.	4.6
Anglikanere	0.3 mill.	0.3	9.0 mill.	2.3	20.8 mill.	2.6
<i>Nominelle</i>	1.1 mill.	1.1	32.6 mill.	8.1	69.4 mill.	8.5
Afrikansk initiert kirke	0.03 mill.	0.0	19.7 mill.	4.9	54.3 mill.	6.7
Muslimer	34.5 mill.	32.0	163.6 mill.	40.8	338.5 mill.	41.6
Trad. afrikansk religion	62.6 mill.	58.1	63.8 mill.	15.9	72.3 mill.	8.9
Andre religioner		0.7		1.0		1.1

Fig 6 Tilhengere av et utvalg religioner i Afrika, år 1900-2000. Tallene for 2000 er projisert.²¹⁵

Tabellen viser tilhørige av alle religioner i Afrika. Muslimene hadde 40.8 % oppslutning i 1975, 32 % i 1900 og antatt 41.6 % i 2000. Kirkeveksten i Afrika har altså ikke økt fordi den muslimske innflytelsen har gått ned. Det er imidlertid interessant å se på utviklingen for Tradisjonelle Afrikanske Religioner (ATR). ATRs innflytelse har sunket jevnt og trutt gjennom århundret, fra 58.1 % i 1900 til antatt 8.9 % i 2000. Det er rimelig å lese tabellen slik at den kristne veksten har skjedd på bekostning av ATR.

De kristne hadde 42.5 % oppslutning i 1975, i 1900 var tallet 9.2 %, antatt i 2000 er 48.4 % Tabellen viser også styrkeforholdet mellom de 7 kristne hovedblokkene representert på kontinentet. Disse er igjen oppdelt i bekjennende, nominelle og tilknyttet. Hvis vi går ut fra året 1975 for **bekjennende kristne** for de største blokkene, er den største blokken den romersk-katolske kirken med 15.9 % av befolkningen. Den protestantiske blokken har 11.4 %, de ortodokse 4.3 %, den afrikansk-initierte kirken 5.5 %, anglikanerne 3.6 %. Hvis vi tar med **tilknyttet** blir tallene 29.6 % (kat), 19.4 % (prot), 9.4 % (ort), 10.4 (uavh), 5.9 % (ang)

²¹⁴ Barrett Tabell 30 side 798. Rubrikken "World"

²¹⁵ Barrett, World Christian Encyclopedia, Global Table 23, side 782 Bare Afrika er tatt med her. Andre kontinenter er med i Barretts oversikt.

Projisert til år **2000** er tallene for de to gruppene **bekjennende** og **tilknyttet** 34.9 % (kat), 21.6 % (prot.), 8.7 % (ort), 14.1 % (uav.), 6.5 % (ang).

Utviklingen forteller følgende tendens:

Den katolske kirke går fram med 5.3 % = solid økning.

Den protestantiske kirke går fram med 2.2 % = jevn økning.

Den afrikansk-kirken går fram 3.7 % = god økning.

Den anglikanske kirken går fram med 0.6 % = status quo / svak økning.

Den ortodokse kirken går tilbake med 0.7 % = status quo / svak tilbakegang.

Kirkebildet i Afrika er selvfølgelig mye mer komplekst enn det tabell 23 kan fortelle, men så langt i oppgaven holder jeg en knapp på at den romersk-katolske kirken og den afrikansk-initierte kirken vil bli de største blokkene på det afrikanske kirkekartet framover.

I tabellen er det en rubrikk hvor det står *nominelle*, den utgjør over 8 % både i 1975 og i 2000. Isichei har en følgende kommentar til denne rubrikken:

Det er ingen tvil om at kristendommen har ekspandert enormt siden 1950-årene og at tradisjonell religion har avtatt. Tolkningen av statistisk data er en oppgave som er enormt vanskelig, delvis fordi det er et gap mellom de statistikkene registrert av kirkene og antall kristne opplistet i tilbakemeldingene i folketellinger. Barrett registrerer forskjellene med merkelappen *nominelle* eller *kryptokristne*, det er de som ellers i verden beskriver seg selv som kristne, men som ikke er aktive kirkemedlemmer.²¹⁶

3.3 Situasjonen i Afrika på 1950-70 tallet.

Hastings advarer mot å tegne et for enkelt bilde av afrikansk kristendom ved å beskrive MIK kirkene på den ene side som utenlandske og ortodokse og AIK kirkene på den annen side som afrikanske og synkretistiske. «En slik beskrivelse vil undervurdere den allmenne søkingen av afrikanske kristne etter både det autentisk kristne og det autentisk afrikanske.»²¹⁷ Hastings lanserer begrepet «associational religion»²¹⁸ som kanskje kan

²¹⁶ Elizabeth Isichei: "A History of Christianity in Africa", William B. Eerdmans Publishing Company, 1995 side 324

²¹⁷ Kevin Ward: "Africa" i "A World History of Christianity" red. Av Hastings et al, William B. Erdmans Publishing Company 1999, side 224

²¹⁸ Ward i Hastings et al 1999 side 224

oversettes med ordet «foreningsreligion». Dette begrepet dekker legmannskristendommen som blomstret opp på siden av det etablerte. Her under finnes kvinneforbundene og bønnefelleskapene som for eksempel Rukwadzano i Zimbabwe og Manyano i Sør-Afrika og vekkellesbevegelsene som Balokole som hadde som mål å fornye de protestantiske MIK kirkene i Øst-Afrika. Balokole var ikke redd for å konfrontere kirken med synd og synkretisme og forkynte nødvendigheten av åpen bekjennelse.²¹⁹ Disse bevegelsene var drevet av afrikanerne og gav sine tydelige bidrag til afrikanisering på protestantisk grunn.

Selv om afrikanske initiativ ble holdt nede av undertrykkende og rasistiske koloniale strukturer, kunne deltagelse i kirkeråd og synoder gi dem anledning til muligheter og ansvar, dette gjaldt så vel prester som legfolk.²²⁰

På katolsk grunn var det Vatikanet selv som kom afrikaniseringen i møte gjennom det Andre Vatikankonsil, 1962-1965. Konsilet la vekt på det lokale og det økumeniske.

Anerkjennelsen av de positive verdiene i forskjellige kulturer og til og med i andre religiøse tradisjoner, den nye bruken av de nasjonale språk i liturgien og økumenisk tilnærming - alt dette falt sammen med den generelle vektleggingen av afrikanske politiske og kulturelle verdier tidlig på sekstitallet.²²¹

Hastings understreker i samme avsnitt erkjennelsen av nødvendigheten av samarbeid og enhet på tvers av skillelinjene som stamme, rase og religion som vokste fram i Afrika på denne tiden.²²²

De historiske kirkene i Afrika med opprinnelse i de protestantiske misjonsselskapene fosset på slutten av 1960 tallet framover under fulle seil. Paternalistbakgrunnen var vel bak dem, de var robuste og det skulle bli nødvendig med tanke på avskrekkende stormene framfor dem.²²³ Kupp, etnisk konfrontasjon, borgerkrig, brutale diktaturer, omfattende formålsløshet og politisk kaos i forbindelse med avviklingen av kolonialismen, fengsling, henrettelser og naturkatastrofer. Biafrakrigen i Nigeria i 1967-70 og folkemordet på Hutuene

²¹⁹ Ibid side 224

²²⁰ Ibid side 226

²²¹ Ward i Hastings et al side 228

²²² Ibid, side 228

²²³ Adrian Hastings: «A history of African Christianity 1950-1975» Cambridge University Press 1979, side 224

i Burundi i 1972 er bare to eksempler. Det sørlige Afrika rides av raseskillepolitikken Apartheid. «Men kirken skulle lære seg å leve med diktaturer med basis i å ytre seg minimalt og vente på at hver storm skulle passere.»²²⁴

Slutten av koloniperioden betydde at det ble tatt større hensyn til tre-selv formelen blant de gamle misjonskirkene. Misjonærstyrken ble drastisk redusert i takt med den nye tiden med afrikansk overtakelse på alle plan i samfunnet.

Det var mange eksempler på at det var den misjonsutdannede eliten som fikk ansvaret for å danne de nye nasjonale regjeringene i 50- og 60-årene, for eks katolikken Julius Nyerere som ble regjeringssjef i Tanzania i 1960 og president i 1962. Presbyterianeren Kenneth Kaunda ble president i Zambia i 1964. På den kirkelige siden ble Desmond Tutu den første svarte personen som ledet den anglikanske kirken i Sør-Afrika den 3. september 1986, da han ble erkebiskop av Cape Town.

«I 1939 ble Masaka, Uganda, det første katolske bispedømmet i hele Afrika som kun var bemannet av afrikansk presteskap, med en afrikansk biskop, Joseph Kiwanuka.»²²⁵ Kiwanuka var dermed den første afrikanske biskopen siden 1875, da James Augustine Healy ble innviet til biskop av Portland. Healy ble imidlertid anerkjent som hvit irsk amerikaner selv om han hadde afrikansk blod i seg fra morssiden.²²⁶ Det gikk enda åtte år før den anglikanske kirken i Uganda innviet sin første biskop, Aberi Balya, og da bare som assistent. Det var nesten hundre år etter innvielsen av afrikaneren Samuel Ajayi Crowther (1809-1891) som biskop i Nigeria.

I 1958 holdt the International Missionary Council (IMC) en konferanse i Ghana. Ghana var nettopp blitt et fritt land og hele atmosfæren var gjennomsyret av den nye frihet fra kolonimaktene. Også for de gamle misjonskirkene ble det nå klart at de var kommet til veis ende med hvite misjonærer i ledelsen for de nasjonale kirkene. Misjonsteoretikeren professor Freitag ba om «færre og færre misjonærer.» «Hvem vil ønske å hindre utviklingen av kirkene som i noen grad er avhengig av fraværet av misjonærer?»²²⁷ Noen år seinere, i

²²⁴ Ibid, side 193

²²⁵ Ward, in Hastings et al, 1999, side 228

²²⁶ Funnet på: http://en.wikipedia.org/wiki/James_Augustine_Healy, lastet ned 25. februar 2013

²²⁷ Hastings 1979, side 120

New Dehli i 1961 ble IMC og WCC (World Council of Churches) sammenslått. Med sammen-
slåingen av kirke og misjon under nye paraplyorganisasjoner ble misjonskonferansene
heretter kalt for økumeniske konferanser.

Det som er nevnt over innebærer imidlertid en prosess som i de aktuelle landene skulle ta
flere tiår å gjennomføre. Med den nye friheten er tendensen i de fleste teologiske seminarer
at de raskt fylles opp, flere ønsker å bli pastorer og prester i de selvstendige kirkene.²²⁸

Det ble en periode som var krevende for alle parter. Målet var nå en nasjonal kirkestruktur
som «misjonen» skulle begynne å forholde seg til. Overgangen til den nye selvstendige
kirken gikk bra noen steder, misjonen overgav både eiendom og ansvar fra begynnelsen.
Andre steder var dette verken naturlig eller mulig og en tvungen atmosfære hvilte over det
nye kompaniskapet. Plutselig kunne det bli tydelig hvor ujevnt godene, dvs. penger, eiendom
og personell, var fordelt.

Professor Freitag's erkjennende hjertesukk fra 1958 ble med jevne mellomrom gjentatt både
blant afrikanske og asiatiske kirkeledere. Mest kjent er generalsekretæren i den
Presbyterianske kirken i Øst-Afrika, John Gatu, sitt kall for et moratorium. Dette kallet lød på
misjonsfestivalen i Milwaukee i 1971 og utløste forferdelse i misjonskretser i Nord-Amerika.
Enda mer tyngde fikk dette kravet når det ble målbåret av selveste generalsekretæren for
AACC (All Africa Conference of Churches), Canon Burgess Carr, i Lusaka 1974. Erklæringen
var som følger:

For å gjøre det mulig for den afrikanske kirken å oppnå makt til å bli et reelt instrument for å
frigjøre og forsonne det afrikanske folk, så vel som å finne løsninger for økonomisk og sosial
avhengighet, er vår løsning som en politisk sak et moratorium på ekstern hjelp av penger og
personell. Vi anbefaler denne løsningen som den eneste kraftfulle måten å bli virkelig og
autentisk oss selv, samtidig som vi forblir en respektert og ansvarlig del av den universelle
kirke.²²⁹

Selv om resolusjonen ble vedtatt, ble den ikke fulgt opp. I stedet ble det fylt ut nye søknader
om penger til nye prosjekter.

²²⁸ Ibid, side 224

²²⁹ Ibid, side 225

Utenlandske misjonærer fikk kanskje en mer marginal rolle. I noen land som Etiopia, Nigeria, Tanzania, Uganda og Zaire gikk tallet på protestantiske misjonærer ned fra 1966 til 1975. Mens i andre land som Botswana, Elfenbenskysten, Kenya, Niger, Rhodesia, Sør-Afrika, Swaziland og Zambia ble det betraktelig flere i samme tidsrom.

Generelt kan man si at de eldre og best etablerte kirker med få unntak, afrikaniserte hardt i disse årene, mens de på samme tid reduserte misjonærpersonell ganske drastisk. Den største utenlandske økningen var mest for nyere og mindre kirker, og det er sannsynlig at de hadde bare en liten virkning på landets liv og religion.²³⁰

Hastings mener at en misjonær på 70-tallet hadde en langt mer marginal posisjon enn noen annen misjonær de siste hundre år.

I 1975 hadde de protestantiske kirkene i Afrika oppnådd en viss grad av stabilitet, en slags reassimilert form. Det var ikke slik for den katolske kirke. På en måte var dens potensiale større, men også dens avhengighet av misjonærer og – enda alvorligere – dens uunngåelige avhengighet av Roma. Og Roma på 1970-tallet var preget av en konservativ og lite skapende sinnsstemning. Under disse forholdene syntes den umiddelbare fremtiden for katolisismen å være mindre forutsigbar enn noen av de andre avdelingene av afrikansk kristendom.²³¹

I 1960-åra kom den første blomstringen av Afrikansk teologi. Den hadde som mål å produsere teologi for Afrika, noe som den afrikanske kirken i høyeste grad trengte. Det sentrale temaet for denne litteraturen var den tradisjonelle afrikanske religionen og dens forhold til den kristne tro. Spørsmålet dreier seg i stor grad om afrikansk identitet og selvforståelse. Teologisk sett dreier det seg om tradisjonell afrikansk religion er forløperen til den kristne tro eller ikke. Er de bibelske begreper en fortsettelse av det genuint afrikanske eller er det noe helt nytt? Mbiti hevdet at den postmisjonære kirken i Afrika var «en kirke uten teologi og uten teologisk bevissthet».²³² Problemstillingene går tilbake til uttalelser i Edinburgh i 1910 hvor Afrika blir beskrevet som et *tabula rasa* hvor kristendommen ikke hadde noe tilknytningspunkt. Tradisjonell Afrikansk Teologi (ATR) blir samtidig utfordret og

²³⁰ Hastings, side 227

²³¹ Hastings, side 247

²³² John Mbiti: «Some African Concepts of Christology» i «Christ and the Younger Churches» red. av Georg F. Vencedom, London SPCK 1972, side 51

balansert ut av en annen stedegen form for afrikansk teologi, nemlig Black Theology.²³³

Kwame Bediako oppsummerer de to trendene slik:

Det er vel kjent at to adskilte trender har oppstått i afrikansk kristen tenkning i den post-uavhengige og postmisjonære tiden, fra seint 50-tall til seint 80-tall. En har vært den teologiske dimensjonen i kampen for den sosiale og politiske forvandling av urettferdige og undertrykkende forhold i Sør Afrika. Det er denne som har produsert Black Theology, en afrikansk frigjøringssteologi, som et svar på de spesielle omstendighetene i Sør-Afrika. Den andre har vært den teologiske oppdagelsen av de stedegne kulturene i afrikanske folkeslag, med spesiell vekt på de førkristne (og også førislamske) religiøse tradisjoner. Denne trenden har vært nærmere assosiert med resten av det tropiske Afrika, hvor politisk uavhengighet synes å ha tatt bort den direkte erfaringen av det sosiopolitiske presset som fremkalte «Svart Teologi» i Sør-Afrika. I denne andre trenden har det generelle målet vært å oppnå en sammenheng mellom den afrikanske førkristne religiøse erfaring og afrikansk kristen forpliktelse som vil sikre integriteten av en afrikansk kristen identitet og egenart.²³⁴

Walls sier videre om den tredje verdens teologi:

I det siste århundret har det vært en massiv forskyvning av den kristne verden mot sør, slik at de representative kristne land nå synes å være i Latin Amerika, Sub-Sahara Afrika og andre deler av det sørlige kontinentet. Dette betyr at den tredje verdens teologi nå sannsynligvis vil være den representative kristne teologi.²³⁵

3.4 Situasjonen i Afrika fram mot år 2000

Kirken i Afrika har måttet tåle å bli døpt med den dåp Jesus ble døpt med.²³⁶ Jeg tenker på de forfølgelser og prøvelser som kirken i Afrika har måttet gjennomleve i disse årene.

²³³ **Black theology** refers to a variety of Black theologies which have as their base the liberation of the marginalized, especially the injustice done towards Blacks in American and South African contexts. Black theology mixes liberation theology and the work of Paulo Freire with the civil rights and Black Power movements. Hentet fra: http://en.wikipedia.org/wiki/Black_theology, Lastet ned: 6.nov -12

²³⁴ Kwame Bediako: "Understanding African Theology in the 20th century» K Bediako - Bulletin for Contextual Theology, 1996 - s3.amazonaws.com... 27 No. 3 (1975), p. 267. John S. Mbiti, 'Some African Concepts of Christology', in Georg F. Vicedom (ed.), Christ and the Younger Churches (London: SPCK, 1972)

²³⁵ Walls 1996, side 9-10

²³⁶ Mark 10.38 og Joh. 18.11.

I tiårene etter uavhengigheten der de afrikanske statene gikk gjennom forskjellige sosiale, politiske og økonomiske kriser som resulterte i militærstyre eller sammenbrudd av lov og orden, viste kirken en markert institusjonell smidighet og med et moralsk og åndelig fokus på håp. Dette var i situasjoner hvor det var uten mening å søke det 'politiske rike' først.²³⁷

Eksempler på dette er Malawi og Benin hvor kirken i slutten av 80-årene var i sentrum av de demokratiske bevegelser hvor de gamle autoritære regimene ellers begynte å falle fra hverandre.²³⁸

Kirkens representanter stod fram som modige vitner mot tyranni og barbari. Erkebiskopen i den anglikanske kirken i Uganda, Janani Luwum (1922-1977), ble brutalt drept av president Idi Amin. Luwum hadde da i et brev protestert mot Amins politikk som innbefattet vilkårlige drap og uforklarte forsvinninger. Luwum representerte det beste i vekkelsestradisjonen Balokole.²³⁹

I en biografisk oversikt over 200 afrikanske prester som har lidd voldsomme dødsfall i de siste 40 år er det opplistet ni fra Uganda. Men denne listen, nedslående som den er, blekner i sammenligning med de 31 som er oppregnet for Burundi og skremmende 103 fra Rwanda – halvparten av hele Afrika og hovedsakelig relatert til folkemordet i 1994.²⁴⁰

En fornyet interesse for kildene til afrikansk filosofi og en reevaluering av den åndelige verdien av afrikansk religiøs bevissthet har vært merkbar blant afrikanske intellektuelle helt siden 1930-tallet. Her kunne vi ha kommet inn på navn som Léopold Sédar Senghor og Alioune Diop i Négritude bevegelsen og filosofen Placide Tempels. Disse ble så fulgt opp av andre intellektuelle. Da det Andre Vatikankonsil ble introdusert falt reformene som tidligere nevnt på en vel forberedt grunn.

Det kom til å bli en oppblomstring av katolsk teologi angående «inkulturasjonen» av evangeliet i Afrika, som gav teologisk dybde og resonans til forvandlingen av tilbedelsen gjennom introduksjonen av lokale liturgier og musikk.²⁴¹

²³⁷ Ward i Hastings et al 1999, side 229

²³⁸ Ibid, side 229

²³⁹ Ward i Hastings et al 1999, side 230

²⁴⁰ Ibid, side 230

²⁴¹ Ward i Hastings et al 1999, side 231

Denne prosessen ble nå ledet av de nye afrikanske prester og teologer som ble kvernet ut av de katolske seminarene.²⁴² Introduksjonen av African Mass - afrikansk messe, betydde mye for afrikaniseringen i den katolske kirke. Et eksempel er «African Sanctus»²⁴³ fra 1972 av komponisten David Fanshawe, her er den latinske messen sidestilt med levende opptak av tradisjonell afrikansk musikk. Et annet eksempel er «Missa Luba»²⁴⁴ hvor den latinske messen er basert på tradisjonell kongolesisk sang. Den ble første gang oppført og spilt inn i 1958 av et kongolesisk barnekor fra Kamina.

På protestantisk side var det teologer som Bolaji Idowu 1913–1993 fra Nigeria, Harry Sawyerr 1909-1986 fra Sierra Leone, C.G. Baeta 1908-1994 fra Ghana, Kwame Bediako 1945-2008 fra Ghana, Kwesi Dickson 1929-2005 fra Ghana og andre som la fundamentet for afrikansk teologi. I Øst-Afrika har teologen John Mbiti, 1931 – fra Kenya hatt en betydningsfull innflytelse på ordinander fra 1960 årene, for ikke å nevne det religiøse pensum i den videregående skole.

«Kirken i Afrika i dag er et fantastisk mangesidig og kompleks fenomen. Den fortsetter også å være en svært kraftfull drivkraft, dypt rotfestet i landsbykulturen.»²⁴⁵ Ward nevner i sin artikkel at den katolske kirken tidlig i århundret var svært iherdig og dyktig til å utvikle landsbykristendommen. Dette gjorde sitt til at de tok igjen det protestantiske forspranget og tok over dette i område etter område. De siste 30 årene av århundret utvidet de sine utdanningsstrukturer. Da landene etter hvert ble selvstendige, kjempet den katolske kirke videre for sine institusjoner og kunne dermed tilby god utdanning når den første bølgen av nasjonalismen hadde lagt seg. Da var myndighetene klar over at de trengte hjelp for å kunne gjennomføre den enorme oppgaven med å utdanne sin stadig økende unge befolkning. Også den evangeliske kirken åpnet sine private universiteter, ofte med amerikanske penger og ressurser.²⁴⁶

²⁴² Ibid, side 231

²⁴³ Funnet på: http://en.wikipedia.org/wiki/African_Sanctus. Lastet ned 22. februar 2013

²⁴⁴ Funnet på: <http://www.youtube.com/watch?v=sjZDJzvGhTI>. Lastet ned 22. februar 2013

²⁴⁵ Ward 1999, side 233

²⁴⁶ Ibid, side 233

«Det gamle skillet mellom MIK og AIK kirker kan synes å ha mistet mye av sin grunn, ettersom alle kirker nå er ledet av afrikanere, og det er få som ville avvise en viss grad av påvirkning.»²⁴⁷

På den annen side finnes fremdeles kilden til skepsis og fordommer mellom de to:

1. MIK kirken vil fremdeles være uvillige til fullt ut å akseptere at uavhengige kirker er ordentlige kristne idet de vil anklage dem for å være læremessig uortodokse. De vil anklage dem for å innlemme uakseptable skikker og praksiser i deres gudstjeneste og livsstil.²⁴⁸

2. AIK kirken vil ta anstøt av den ofte overlegne holdningen til MIK kirken, som de vil beskyldes for ikke å ta på alvor de åndelige realiteter i afrikansk liv eller dekke vanlige folks behov. AIK kirken mener at MIK kirken dermed tvinger folk til å oppsøke de tradisjonelle afrikanske religiøse institusjoner på si.²⁴⁹ Dermed ser det ut til at det gamle mønsteret har overlevd: MIK kirken vil anklage AIK kirken for synkretisme, mens AIK kirken vil anklage MIK kirken for fremmed kristendom.

²⁴⁷ Ward i Hastings et al 1999, side 234

²⁴⁸ Ibid, side 234

²⁴⁹ Ward I Hastings et al 1999, side 234

4.0 Afrikansk initierte kirker.

Det er sagt at de afrikansk initierte kirkene aldri har hatt det så godt som i 1950-åra. «Tidevannet fosset deres vei gjennom mesteparten av desenniet og er den tiden hvor de kom nærmest sentrum i samfunnet, til tider i stand til å konkurrere med misjonskirkene om majoritetstroskapen i området.»²⁵⁰ Hastings nevner at det i Sør-Afrika var 800 uavhengige kirker i 1948 mens det tolv år etterpå, i 1960, var hele 2.200.²⁵¹

I sin bok *Bantu Prophets in South Africa*²⁵² beskriver den svenske teologen, misjonæren og professor i kirkehistorie og misjonshistorie, Bengt G. M. Sundkler, fremveksten av AIK-kirkene i Afrika eller «separatist-kirkene» som var en vanlig betegnelse den gangen boka ble skrevet i 1961.

4.1 Hovedtyper av afrikansk initierte kirker.

AIK-kirkene deles inn i to kategorier; «Ethiopian» (etiopisk) og «Zionist» (sionist).

²⁵⁰ Hastings 1979 side 259

²⁵¹ Ibid, side 121

²⁵² Bengt G. M. Sundkler: "Bantu Prophets in South Africa", Oxford University Press 1961

4.1.1. Den etiopiske typen.

Den første såkalte etiopiske kirken ble grunnlagt i Witwatersrand i Sør-Afrika i 1892.²⁵³ Det var den engelske metodistpresten Mangena M. Mokone som gikk ut av sitt kirkesamfunn og grunnla Den etiopiske kirken som en protest mot raseskillet i hans egen kirke.

Navnet på den nye kirken hadde stor betydning. Det var et program i navnet på den nye kirken. Mokone hadde hørt misjonærer som hadde referert i sine prekener til Salme 68.31 og i Ap. Gj. 8.27: «Etiopia skal strekke ut sine hender mot Gud» og til andre referanser, og tolket disse som et løfte om evangeliseringen av Afrika. Mokone tolket dette til å bety selvstyre av den afrikanske kirken under afrikanske ledere.²⁵⁴

Sundkler forklarer navnet og begrepet «Etiopia» på følgende måte:²⁵⁵ For det første gir det en generell referanse til programmet «Afrika for afrikanere» med en medfølgende motvilje mot hvit dominans. Det faktum at Etiopia er nevnt i Bibelen gir også alderdommelighet og rang til kravet om en afrikansk kirke.

For det andre referer ordet «Etiopia» spesifikt til et afrikansk land under en afrikansk konge – Abyssinia²⁵⁶ eller Etiopia. Navnet Cush, (Kus) sønn av Ham (Kam) sønn av Noah, er et annet navn på Etiopia. Når de hvite Sør Afrikanerne hevdet at afrikanerne var under Kams forbannelse,²⁵⁷ kunne etiopierne svare at de fantes i Bibelen: Kus, sønn av Kam, ble deres første forfader og Bibelen lærte dem at Kus og Etiopia var identiske.

Det var flere av Mokones kolleger som fulgte med i den nye kirken og som ble frontfigurer der, blant andre James M. Dwane. I Philadelphia, USA, ble the African Methodist Episcopal Church (AME), grunnlagt i 1816 av den svarte predikanten Richard Allen. Dwane ble utvalgt til å reise dit for å søke tilknytning til denne svarte kirken.²⁵⁸

I 1895 skrev Mokone til biskop Turner i (AME) i Amerika. Forholdet utviklet seg fra denne korrespondansen og ledet til et kall fra den etiopiske kirken i Sør Afrika til å forme en union med

²⁵³ Sundkler 1961, side 38

²⁵⁴ Sundkler 1961, side 39

²⁵⁵ Sundkler 1961, side 56

²⁵⁶ Det etiopiske keiserdømmet 1137 -1975, egen tilføyelse

²⁵⁷ 1. Mos 9.25

²⁵⁸ Sundkler 1961, side 40

den amerikanske kirken. Etter den etiopiske kirkekonferansen i 1896 ble det bestemt at de to kirkene skulle slås sammen.²⁵⁹

Den amerikanske forbindelsen med AME styrket seg og de sendte flere av sine dyktigste menn til Sør-Afrika, blant annet L.J. Coppin som ble den første biskop. Disse kirkelederne søkte det beste for den etiopiske kirken med utdannelse for lærere og teologer. Likevel ble disse svarte misjonærene fra AME et like stort fremmedelement som «de hvite» misjonene før hadde vært.²⁶⁰ Følgene av dette ble den første av en lang rekke løsrivelse av fraksjoner som splittet den etiopiske bevegelsen opp i et utall av kirker.

4.1.2. Den sionistiske typen

Den andre typen av afrikansk initierte kirker kaller seg selv for «Sion», «Jerusalem», «Apostolisk», «Full-evangelisk», «Pinse» og så videre.²⁶¹

«Den opprinnelige makten bak denne bevegelsen var en apokalyptisk kirke i USA, the Christian Catholic Apostolic Church in Zion, grunnlagt i 1896 av John Alexander Dowie. Hovedlæren i kirken var guddommelig helbredelse, treening neddykking, og overbevisningen om at Jesu annet komme var nær for hånden.²⁶²

Denne kirken i Chicago gjennomgikk splittelser og endte opp som seks forskjellige grupper. Det var denne kirken som sendte sin «tilsynsmann» Daniel Bryant, til Johannesburg for å redde afrikanere fra det ytterste mørke. Han døpte 27 afrikanere 8. mai 1904 ved treening neddykking. Europeeren P.L. Le Roux gikk inn i kirken og ble en leder. Etter et besøk fra tre pinsemisjonærer ble det oppdaget at Sion lærte neddykking og guddommelig helbredelse men ikke åndsdåp. Le Roux «mottok sin pinse» eller «dåp i Den Hellige Ånd» i 1908. Afrikanerne i den nye kirken fulgte etter. De kalte kirken nå for «Zion Apostolic Church».²⁶³ Det var ut fra denne menigheten at hele bevegelsen av Sion-kirker har sprunget fram.

Sundkler hevder at «Etiopia-typen» har brutt ut av hvite MIK kirker og er karakterisert ved en interessant ambivalens. På den ene side står de for slagordet «Afrika for afrikanere» som en

²⁵⁹ Hentet fra <http://www.sahistory.org.za/people/rev-mangena-maake-mokone>. Lastet ned 7. des. 2012

²⁶⁰ Sundkler 1961, side 42

²⁶¹ Sundkler 1961, side 48

²⁶² Sundkler 1961, side 48

²⁶³ Sundkler 1961, side 48

reaksjon mot de hvites misjonserobring av de afrikanske folk. På den annen side har de stort sett kopiert den hvite kirkes kirkeorganisasjon og bibeltolkninger.²⁶⁴ Når det gjelder Sionkirkene sier Sundkler:

Deres holdning til arven etter de hvite misjonene er forskjellig fra de etiopiske kirkenes. Mens deres kontakt med hvite misjonærer generelt har vært tilfeldig og flyktig, kan de likevel kombinere en motvilje mot de hvite som rituelt urene, med en høy aktelse for noen American Zion Church ledere. John Alexander Dowie, «første apostel» er på vei til å bli en moderne kirkefar i Zululand.²⁶⁵

Ut fra det foregående må det gå an å si de etiopiske AIK kirkene ligner mer på vestlige kristne kirkesamfunn, men sionist AIK kirker har flere tradisjonelle afrikanske religiøse elementer. Sundkler mener imidlertid at flere og flere sionkirker gradvis blir mer lik de etiopiske i oppførsel og ideologi.²⁶⁶ AIK kirkene vokste ikke bare i Sør-Afrika i vår periode men i hele sub-Sahara området.

4.2 Eksempler på AIK kirker

De afrikansk initierte kirkene har derfor hatt stor innflytelse gjennom hele det tjuende århundret og inn i vårt eget. I kapittel 5.3 vil jeg beskrive AIK kirken Kimbanguistkirken i D.R. Kongo. Her presenteres noen andre eksempler på slike kirker:

1. *“Church of Christ in Africa (Johera)”* i Kenya grunnlagt av erkebiskop Abednego Matthew Ajuoga (1925-).
2. *“The Church of the Lord (Aladura)”* i Nigeria, der Josiah Olunowo Oshitelu (1902-1966) har vært fremtredende.
3. *“Nazareth Baptist Church”* i Sør-Afrika grunnlagt av zululederen Isaiah Mloyiswa Mdlwamafa Shembe (1869–1935).
4. *“The Eternal Sacred Order of the Cherubim and Seraphim”* i Nigeria, etablert i 1925 av Moses Orimolade (1878-1933).

I det følgende presenterer jeg to innflytelsesrike AIK kirker i henholdsvis Zambia og Liberia/ Elfenbenskysten i det tjuende århundre. Jeg tar disse med fordi de viser spennvidden i de

²⁶⁴ Sundkler 1961, side 54

²⁶⁵ Sundkler 1961, side 55

²⁶⁶ Sundkler 1961, side 55

afrikansk initierte kirkene. Lumpakirken var sterkt imot polygami mens Harrist Church tillot polygami. Lumpakirken var ledet av en kvinnelig profetskikkelse mens Harrist Church ble ledet av en mannlig. Lumpakirken var i sterk opposisjon til staten mens Harrist Church var apolitisk og rettet seg etter myndighetens begrensninger. Lumpakirken var i opposisjon til andre kirkesamfunn mens Harrist Church søkte samarbeid og hjelp fra MIK kirker.

4.2.1 Lumpa kirken i Nord-Rhodesia (Zambia).

Lumpa kirken ble dannet etter at Alice Mulenga Lubusha (Lenshina) (1924-1978) i 1953 kom tilbake til livet etter å ha opplevd døden etter en alvorlig sykdom. Ifølge henne selv ble hun sendt tilbake av Gud med følgende ord: «Send henne tilbake. Hennes tid har enda ikke kommet.» Lubusha var på denne tiden en dåpskandidat i en presbyteriansk misjonskirke.²⁶⁷

Hun mottok en rekke visjoner hvor hun opplevde at hun ble tatt opp til himmelen og ble gitt guddommelige budskap om å ødelegge trolldomskunster og svart magi. Hun hevdet at hun døde og stod opp igjen fire ganger. I 1953 begynte hun en bevegelse kalt Lumpa, (som betyr «bedre enn alle andre» på Bembaspråket), i en landsby som hun nå kalte Zion. Alice gjendøpte seg selv som Alice Lenshina som er en afrikanisering av «Alice Regina» (dronning).²⁶⁸

Til tross for disse påstandene ble hun likevel døpt av en presbyteriansk pastor, men både hun og mannen ble forvist fra kirken i 1955. Lumpakirken var i 1959 en organisert kirke med prester, de fleste medlemmene kom fra den presbyterianske og katolske kirken.

Kirken fremmet en blanding av kristne og tradisjonelt religiøse verdier og skikker, med dåpen som eneste overholdelse. Lenshina døpte selv. Lumpa kirken var sterkt imot polygami, alkohol og trolldom og inkluderte en tro på kvinner i rollen som åndelige medier. Den hadde også en helling mot endetiden i sin teologi. I 1958 adopterte kirken den kontroversielle avvisningen av all jordisk autoritet. Den fikk sitt eget rettssystem og nektet å betale skatt eller bli registrert av staten.²⁶⁹

²⁶⁷ Ibid, side 125

²⁶⁸ Hentet fra http://www.dacb.org/stories/zambia/lenshina1_alice.html, (A) lastet ned 10. nov -12

²⁶⁹ Hentet fra http://www.dacb.org/stories/zambia/lenshina1_alice.html, (A) lastet ned 10. nov -12

På grunn av dette kom bevegelsen i konflikt med staten Zambia. Det kom til voldelige sammenstøt hvor 700 av bevegelsen ble drept og Alice Lenshina arrestert.²⁷⁰ Kirken fikk tusenvis av tilhengere på 50-tallet og tømte nesten de nærmeste presbyterianske og katolske kirkene.²⁷¹ Medlemstallet i 1959 var på mellom 50.000 og 100.000. Lumpakirken utviklet salmesangen som ble adoptert av andre kirkesamfunn. I Bemba ble det utviklet et eget samfunn med et strengere etisk system hvor man ventet på Jesu gjenkomst. Den nye flotte katedralen som ble bygget i Kasomo ble utstyrt med egen rampe hvor den gjenkomne Kristus kunne lande.²⁷² Alice ble sluppet fri fra fengsel i 1975 men arrestert to år etter. Lumpa kirken var med dette i realiteten nesten død, bare rester er tilbake. Medlemmene gikk for en stor del til de katolske kirkene som brukte flere av Lumpakirkens salmer.

4.2.2 Church of Christ - Harris Mission (Harrist Church).

William Wadé Harris (1865-1929) var en av de tidligste profilene i den afrikansk-initierte kirkebevegelsen som forener kristen og tradisjonell afrikansk praksis. Selv om kirken hans ble undertrykket, er det aktive separatistgrupper som i dag påberoper seg ham som sin grunnlegger i Elfenbenskysten og Ghana.²⁷³ Harris har også bakgrunn som lærer og katekist. På et tidspunkt mottok han en visjon fra engelen Gabriel. I 1913 dro han på sin prekenturné, kledd i hvit kappe og turban. Han bar et bambuskors, en bibel og en gresskarrangle som symboliserte hans afrikanske herkomst. Harris identifiserte seg med profeten Elisja, noe hans lange hvite skjegg understreket. Hans forkynnelse var et ortodoks kristent budskap, med vekt på å ta et oppgjør med afrikanske fetisjer. Disse brente han og formante sine tilhørere om å forlate okkult praksis.²⁷⁴

Han tillot polygami og hadde mange koner i sitt følge. I en forkynnesperiode på atten måneder i 1913-1914 på langs kysten av Elfenbenskysten, døpte han over 100.000 omvendte. Han døpte, kastet ut onde ånder og praktiserte helbredelse ved tro.²⁷⁵ I sin forkynnelse som først ble akseptert av de franske kolonimakter, pekte han på verdier som måtehold og hardt arbeid. Når tilhengerne hans ble til en massebevegelse begynte imidlertid franskmennene å frykte for politiske konsekvenser. Det ble da besluttet at han kun hadde lov til å forkynne på

²⁷⁰ Hentet fra http://en.wikipedia.org/wiki/Lumpa_Church, lastet ned 8. november -12

²⁷¹ Hastings 1979, side 125

²⁷² Ibid, side 126

²⁷³ Hentet fra http://www.dacb.org/stories/liberia/harris1_william.html (A) Lastet ned 9. nov -12

²⁷⁴ Hentet fra http://en.wikipedia.org/wiki/William_Wad%C3%A9_Harris. Lastet ned 9. nov -12

²⁷⁵ Hentet fra http://www.dacb.org/stories/liberia/harris1_william.html (C) Lastet ned 9. nov -12

fransk, deretter brente de ned alle kirkene hans og deporterte ham tilbake til hjemlandet Liberia. Han fortsatte å forkynne i Liberia uten den samme suksess.²⁷⁶

Det er uklart om Harris hadde til hensikt å etablere en fullt utviklet selvstendig kirke, selv om hans hoveddisippel erklærte før sin død at Harris hadde ordinert ham til å gjennomføre dette oppdraget. The Église Harriste, et kirkesamfunn som har nedkommet fra de som ble omvendt i 1914, er en betydelig kirke i Elfenbenskysten. Harris var den første av de store profetiske afrikanske lederne, og han hadde den største innflytelse av alle omreisende predikanter.²⁷⁷

Han sendte tusenvis av døpte til katolske og protestantiske misjonærer for undervisning. Der hvor det ikke fantes misjonærer, oppnevnte han «tolv apostler» fra lokalbefolkningen og lovet at «hvite med Bibelen» skulle komme som lærere.²⁷⁸ Harris døde i 1929 i ekstrem fattigdom.

4.4 Konklusjon.

På det afrikanske kontinentet hvor kristendommen i dag kanskje opplever sin største vekst, skjer en stor del av denne veksten i kirker som er grunnlagt av afrikanerne selv. Disse kirkene er ofte beskrevet som uavhengige, stedegne, eller afrikansk-initierte for å skille dem fra de historiske eller misjonsbaserte kirkene plantet i kolonitiden av europeiske og amerikanske evangelister. Gjennom dette kapitlet har jeg grovt redegjort for bakgrunnen til disse kirkene og delvis beskrevet deres forhold til MIK kirkene. I redegjørelsen går det også fram hvilket mangfold det er i AIK. Deres forhold til fire-selv formelen vil jeg belyse ved å bruke Kimbanguistkirken som eksempel i neste kapittel.

²⁷⁶ Ibid (A)

²⁷⁷ Ibid (C)

²⁷⁸ Ibid (C)

5.0 To kirker og fire-selv formelen

I dette kapitlet vil jeg gå gjennom en MIK kirke, metodistkirken i Zimbabwe, og en AIK kirke, Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu. Jeg vil undersøke om fire-selv formelen er relevant i forhold til disse kirkenes fremvekst i det 20. århundret. Jeg gjør dette ved å granske materialet som er tilgjengelig og tolke dette i forhold til fire-selv formelen. Når det gjelder definisjonene av de fire-selv henviser jeg til kapittel 2.6. De uttrykte kriteriene for å måle hvert selv er like for de to kirkene og er hovedsakelig hentet fra Robert J. Priest som omtalt i kap. 2.2.

5.1 Metodistkirken i Zimbabwe

Den biskoppelige metodistkirken gjorde sitt inntog i Afrika gjennom de frigitte slavene som kom til Liberia i 1822.²⁷⁹ Blant dem var flere metodister, der i blant lokalpredikanten Daniel Coker som organiserte den første klassen og ble grunnlegger av the Methodist Episcopal Church in Liberia. Elleve år etter kom de første misjonærene. Arbeidet vokste og i 1884 ble det sendt en forespørsel til Metodistkirkens Generalkonferanse i Philadelphia: «Kan dere sende en biskop som kan ha ansvar for Afrika?»²⁸⁰ Generalkonferansen valgte og utnevnte William Taylor som biskop over «the Congo Mission Conference», som skulle dekke arbeidet i Afrika.

Biskops Taylors store visjon var å etablere en kjede av misjonsstasjoner over Afrika fra vest til sørøst for å demme opp for Islam. Taylor var biskop i perioden 1884-1896. «Congo

²⁷⁹ John Wesley Z. Kurewa: «The Church in Mission. A short history of The United Methodist Church in Zimbabwe, 1897-1997.» 1997, Abingdon Press. Side 19

²⁸⁰ Kurewa 1997, side 19

District» var underlagt det vanlige arbeidet til Misjonsselskapet i Den biskoppelige metodistkirken i USA. Distriktet var enormt og skulle dekke alt arbeid i Afrika sør for ekvator. Det var også arbeid i Mosambik og Sør-Afrika. Arbeidet i Liberia var unntatt. Generalkonferansen i Chicago 1900 bestemte at to konferanser skulle etableres ut fra den ene: East Central Africa Mission Conference som inkluderte Øst-Afrika sør for ekvator og West Africa Central Africa Mission Conference som inkluderte arbeidet i Vest-Afrika sør for ekvator.²⁸¹ Biskop Hartzell erklærte på den første sesjonen i den nye sentralkonferansen at alle tidligere medlemmer av den forrige konferansen nå tilhørte den øst-sentral afrikanske misjonskonferansen. Alle kirkene som ble opprettet i Sør-Rhodesia var da medlemmer i denne konferansen. På Årskonferansenivå skiftet konferansen navn til Rhodesia Mission Conference i 1916, i 1931 til Rhodesian Annual Conference og i 1980 til Zimbabwe Annual Conference.²⁸²

Metodistkirken i Zimbabwe er en misjonsinitiert kirke (MIK) som ble grunnlagt av Taylors etterfølger biskop Joseph Hartzell, i 1897 i daværende Rhodesia.²⁸³ Han holdt to prekener i en nederlandsk handelsforretning i byen Mutare søndag 12. desember 1897 og ble overbevist om at «... her er stedet for en stor sentral misjon for europeere og innfødte».²⁸⁴ Biskopen innledet straks forhandlinger med det britiske Sør-Afrika Kompaniet om etableringen av dette misjonscenteret. Biskopen førte forhandlingene med de britiske sjefsadministratorene i daværende Southern Rhodesia – blant dem nettopp avgått statsminister Cecil Rhodes. 21. mars 1898 mottok biskopen et brev fra administratoren for Rhodesia, Earl Grey, om at hans forhandlinger hadde lyktes.

The Methodist Episcopal Church fikk overdratt Old Mutare, med 13.000 acres, bygninger, utstyr og med utsikter til tilleggs land, for å etablere en metodistmisjon. British South Africa Company hadde to betingelser: det skulle etableres en skole for europeere i New Mutare og det skulle igangsettes en stor og velutstyrt yrkesskole for afrikanere i Old Mutare.²⁸⁵

16. november 1901 var en historisk dag for den episkopale metodistkirken i Afrika, idet den Øst-Sentrale Afrikanske Misjonskonferansen ble etablert. Den bestod av Mosambik og Sør-

²⁸¹ Kurewa 1997, side 26

²⁸² Kurewa 1997, side 12-13

²⁸³ John Wesley Z. Kurewa, 1997 Side 25

²⁸⁴ Ibid, side 25

²⁸⁵ Ibid, side 26

Afrika foruten Sør-Rhodesia. Dagen etter ble den første kirken innviet, den var ment for afrikanske ansatte som arbeidet for europeere. Med den nødvendige administrasjonen på plass og de nyomvendte afrikanske evangelistenes entusiasme for evangeliet og evangelisering, ekspanderte den nyplantede kirken ut fra kirkesenteret på Old Mutare. Nye misjoner ble etablert i årene som kom: sørover med Mount Makomwe Mission i 1905 og Mutambara Mission i 1908, nordover med Murewa Mission i 1909 og Mutoko Mission i 1911 og Nyadire Mission i 1922.²⁸⁶ Biskop Hartzells drøm om et åndelig kraftsentrum i Mutare for folk i hele Afrika ble til slutt fullført når UMC's Africa University ble etablert på Old Mutares misjonsstasjon i 1992.

Kirken forstod hurtig at dens framtid og styrke lå i grundig og tilstrekkelig trening av afrikanske predikanter. I 1906 begynte misjonen å trene opp pastor-lærere som ble sendt ut for å åpne nye skoler og kirker i landsbyene. «Denne spesielle gruppen utviklet seg naturlig til en innflytelsesrik kjerne av mennesker som hjalp misjonærene med å spre kristendom og vestlige kulturelle verdier overalt i de innfødte landsbyene.»²⁸⁷

Grunnlaget for Metodistkirkens suksess i Rhodesia var i følge Kurewa de tradisjonelle misjonærmetodene: evangelisering, utdanning og medisin.²⁸⁸ En vekkelse som kom i 1918 framstår som gjennombruddet for Metodistkirken i Rhodesia. Selv om ikke alle misjonærene gledet seg, var det jubel blant afrikanerne da kirken ble snudd «opp-ned». Kurewa mener at 1918 vekkelsen puffet kirken ut av misjonærenes hender over i en kontekstualisert og afrikansk kristendomsform.²⁸⁹ Misjonærene fulgte opp den økte tilslutningen med større vekt på klassemøter, søndagsskole, camp meetings og utdanning av innfødte afrikanere. I 1926 ble Rev David Mandisodza ordinert til eldste og ble den første innfødte afrikaneren fra Rhodesia som fikk fullt medlemskap i Årskonferansen.²⁹⁰ Gjennombruddet for afrikaniseringen av den episkopale metodistkirken i Rhodesia kom med utnevnelsen av biskop Ralph E. Dodge i 1956 og valget av den afrikanske biskopen Muzorewa i 1968.

²⁸⁶ Nathan F. Goto: «African and Western Missionary Partnership in Christian Mission: Rhodesia-Zimbabwe 1897-1968». 2006, Morris Publishing. side 41

²⁸⁷ Goto 2006, side 41

²⁸⁸ Kurewa 1997, side 42

²⁸⁹ Kurewa 1997, side 70-71

²⁹⁰ Goto 2006, side 116

I 1939 ble «The Methodist Episcopal Church» til «The Methodist Church». I 1968 ble navnet igjen forandret til «The United Methodist Church». Metodistkirkens i Sør-Rhodesia / Zimbabwe har vokst jevnt og trutt, særlig etter 1970 tallet som det går fram i analysen i kap. 5.2.5. Kirken i dag fremstår solid og medlemstallet fortsetter å vokse.²⁹¹ Det grunnleggende spørsmålet i denne sammenheng er hvilken betydning fire-selv formelen har hatt for fremveksten og veksten av UMC metodismen i Zimbabwe.

5.2 Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu.

«Jesu Kristi kirke på jorden gjennom profeten Simon Kimbangu» (EJCSK), er en afrikansk-initiert kirke (AIK) som er grunnlagt av profeten Simon Kimbangu. Det finnes ikke mye dokumentasjon om kirken, men mytene om den er legio. Forskeren og forfatteren Marie-Louise Martin kalte kirken «Kirken uten hvite»²⁹² da hun skrev om den på tysk. Det er denne boka oversatt til engelsk som er min kilde når jeg i det følgende beskriver Simon Kimbangu og hans kirke. Gjennom tre måneders studieopphold i Zaire i 1968 bodde hun hos Simon Kimbangu sønn Mr. Charles Kisolekele,²⁹³ som selv var øyenvitne til farens opplevelser. Kisolekele har gjennom sine dagboknotater skildret bevegelsen og kirken gjennom femti år; Martin skrev boka i 1971. Kisolekele har vært en døråpner for forfatteren til kilder som ingen andre har hatt tilgang til. Bokas innhold fremstår dermed som den næreste kilden opp til primærkildene. Jeg har også konsultert offisielle sider på Kimbangukirken på nettet og i mindre grad noen andre nettsider selv om disse ikke har kunnet fremstå med samme autentisitet.

Simon Kimbangu ble født 24. september 1889 i N`Kamba i distriktet Thysville (i dag Mbanza-Ngungu) i Nedre Congo. Han mistet begge foreldrene på et tidlig tidspunkt og ble oppdratt av morens yngste søster Kinzembo, Simons tante, i dagens Zaire. Han ble døpt i elva Tombe i juli 1915. Da ble også hans ekteskap med Mivilu Marie som var inngått på tradisjonelt afrikansk vis, feiret i kirken. Han virket som lærer på misjonsskolen i Ngombe-Lutete og seinere som evangelist i landsbyen N`Kamba. Misjonærene beskrev ham som en god og tankefull mann som utførte sine oppgaver samvittighetsfullt.²⁹⁴

²⁹¹ Biskop Chrisopher Jokomo i World Methodist Council. Handbook of Information 2002-2006, side 248

²⁹² Martin, Marie-Louise: "Kirche ohne Weisse" 1971 and translated edition: «Kimbangu. An African Prophet and his Church» 1975, Western Printing Services Ltd, Bristol

²⁹³ Martin 1975, «Foreword» viii

²⁹⁴ Martin 1975, side 44

En natt i 1918 hørte Simon Kimbangu en stemme som sa til ham:

Jeg er Kristus, mine tjenere er ikke trofaste. Jeg har valgt deg til å bære vitnesbyrdet fram for dine brødre og til å omvende dem. Ta vare på flokken min. Simon svarte: Jeg er ikke skolert og det er prester og diakoner som er i stand til å tjene på denne måten.²⁹⁵

Stemmen og kallet kommer tilbake natt etter natt, Simon flykter til Léopoldville (Kinshasa), men også der når stemmen ham. Så på morgenen 6. april 1921 begir Simon Kimbangu seg til markedet og går gjennom landsbyen Ngombe-Kinsuka, nabolandsbyen til N`Kamba. Der går han inn i huset til kvinnen Nkiantondo, som var sengeliggende og svært syk. Han legger handa på henne og helbreder henne i Jesu Kristi navn. Dette er det første miraklet. Det andre miraklet er oppvekkelsen av et dødt barn. Mennesker begynner å frykte Simon Kimbangu fordi de er redd for at han er en heksedoktor. Men han svarer alltid at det er Kristus som utfører miraklene gjennom ham. Stemningen snur etter hvert og nå begynner en tid hvor skarer av mennesker valfarter til hans hus i N`Kamba. Martin forteller om flere bevitnede tilfeller: helbredelsen av en lam mann som het Matukuba, en blind mann som het Ngoma som får synet igjen da Kimbangu smører en blanding spytt og leire i øynene hans og ba han gå til kilden i N`Kamba for å vaske seg der. Deretter følger beretningen om en døv mann som får hørselen tilbake og en lam gutt som heter Thomas fra Lombo som får førligheten tilbake og kan stå og gå. Åndsutgytelsen i N`Kamba gjør at landsbyen blir kalt for «det nye Jerusalem.»²⁹⁶

Hendelsene i N`Kamba ble sett på som en gjenoppføring av livet og lidelsene til Kristus: Kristus hadde vist seg gjennom Kimbangu i Zaire. Slik demonstrerte han på en konkret måte at Han var frelser fra synd og Satan, men også fra sykdom og lidelse – ikke bare frelser for sjelen men også for kroppen. Slik som hebreerne er afrikanerne opptatt av forløsningen av hele mennesket.²⁹⁷

Simon helbredet ikke bare, han forkynte også. Det er lite materiale som er bevart av hans prekener. Ifølge kildene forkynte han at fetisjer og amuletter skulle kastes og at all tillit

²⁹⁵ Ibid, side 44

²⁹⁶ Martin 1975, side 46

²⁹⁷ Ibid, side 48

skulle settes til Gud alene. Det ble rapportert at langs veiene som førte til N`Kamba var det fullt av kasserte fetisjer. Kimbangu advarte mot ikke-kristen dans, han understreket en ren moral og monogami. Andre emner for hans forkynnelse var lydighet mot myndighetene og kjærlighet mot fiender.²⁹⁸

Nettopp myndighetene begynte å fatte interesse for den nye profeten og den alminnelige oppstandelsen han vakte blant den jevne afrikaner. Folk forlot både arbeid, hjem og skolegang for å gjennomføre en pilegrimsreise til profeten i N`Kamba. De ville se ham med sine egne øyne og de hadde med seg sine syke. Kolonimyndighetene sender administratoren Leon Morel i distriktshovedstaden Mbanza-Kungu til N`Kamba for å undersøke saken. Etter besøket 11. mai 1921 skriver Morel at han ikke anser Kimbangu som kriminell, men han ser to farer. For det første lurer han på om Kimbangu vil grunnlegge en ny kirke og om han i neste omgang vil organisere en oppstand. Den andre faren er at en epidemi kan oppstå på grunn av menneskemengden, mange av dem er syke.²⁹⁹

Misjonærenes reaksjoner er forskjellige med adskillige spørsmål og noe skepsis. Situasjonen eskalerer, tilstrømningen av mennesker øker og de belgiske myndighetene begynner å bli redde. 1. juni 1921 kaller den sammen til et møte med representanter fra den katolske og den protestantiske misjonen i Mbanza-Ngungu. I dette møtet nekter myndighetene å anerkjenne Kimbangus bevegelse og utsteder en arrestordre på ham. Protestantene ønsker å bruke overtalelse i stedet for arrestasjon, mens katolikkene støtter myndighetenes bekymring for at Kimbanguismen kan utvikle seg til en politisk bevegelse.³⁰⁰

6. juni drar Morel igjen til N`Kamba, denne gangen har han med seg soldater for å arrestere Kimbangu. Det oppstår en trefning og et barn blir truffet av skudd og drept. Kimbangu, hans assistenter og hans syv år gamle sønn Charles Kisolokele lykkes i å unnsnippe. Kimbangu flykter til Mbanza-Nsanda hvor han oppholder seg og virker som evangelist i tre måneder.³⁰¹

²⁹⁸ Ibid, side 48

²⁹⁹ Martin 1975, side 53

³⁰⁰ Ibid, side 58

³⁰¹ Ibid, side 59

I september hører Simon Kimbangu på ny Guds stemme: «Dra tilbake til N`Kamba for å bli arrestert.» Han forteller sine etterfølgere i Mbanza-Nsanda at timen er kommet. De forsøker å overtale ham men Kimbangu er lydig mot Guds stemme.³⁰²

Kimbangu dro tilbake til N`Kamba 12. september 1921. Han overgav seg frivillig til det militære etter å ha formant sine etterfølgere om å møte forfølgelse med mot, ikke å bruke vold og ikke besvare ondskap med ondskap.³⁰³

Simon Kimbangu ble 3. oktober 1921 dømt av krigsretten til 120 piskeslag og døden. Anklagen mot ham var oppvigleri og fiendskap mot de hvite. Dommen var basert på falske anklager. Tilfeldige prosedyrer i militærretten ledet til en falsk dom, det ble ikke oppnevnt noen forsvarer. En kilde kalte dommen for en skandaløs rettslig parodi. Flere innsigelser mot dommen førte til at Kong Albert i Belgia omgjorde dødsdommen til livsvarig fengsel. De katolske misjonærene var enig i dødsdommen da de anså Kimbanguismen å være en politisk-revolusjonær bevegelse. Baptistene anså Kimbanguist-bevegelsen kun å være av religiøs art og delte ikke det katolske syn på dommen.³⁰⁴

Simon Kimbangu klarte etter mange vanskeligheter å si farvel til sin kone og tre sønner, han fikk aldri se dem igjen. Han velsignet alle fire og forutsa at Joseph Diangienda (yngste sønnen) skulle lede bevegelsen. Så tok et tog Simon Kimbangu, bare 32 år gammel, til Kinshasa (Léopoldville) i november 1921, hvor han ble gitt sine 120 piskeslag, og derfra tatt med båt til fengslet i Lubumbashi (Elisabethville) i Shaba (Katanga), tusener av kilometer borte fra sin landsby N`Kamba.³⁰⁵

Hans 30 årige fengselsopphold ble hovedsakelig tilbrakt i enecelle. Bare sjeldent ble han innvilget besøk. Bare sjeldent ble han tillatt å arbeide på kjøkkenet. Han hadde sin bibel med seg og spurte etter den nye oversettelsen da Bibelen ble oversatt til Kikongo, hans hjemspråk. Så eksemplarisk var Kimbangus vitnesbyrd i sine lidelser at guvernøren i Shaba sammen med fengselsdirektøren anbefalte hans løslatelse i 1935. Både kolonimyndighetene

³⁰² Ibid, side 60

³⁰³ Martin 1975, side 60

³⁰⁴ Ibid, side 62

³⁰⁵ Ibid, side 63

i Lower Congo og den katolske erkebiskopen protesterte sterkt imot dette. Simon Kimbangu døde i fengslet 12. oktober 1951.³⁰⁶ Etter sin død fikk han martyrstatus.

Spørsmålet som alle historikere vil stille seg er: Hvordan kunne Kimbanguistbevegelsen overleve med grunnleggeren i fengsel tusenvis av kilometer unna?

Landsbyen N`Kamba ble totalt ødelagt av de belgiske myndigheter. Kimbangus kone Marie Mwilu og hennes to yngste sønner Solomon Kiangani Dialungana og Joseph Diangienda slo seg ned i nabolandsbyen Ngombe-Kinsuka mens den eldste sønnen Charles Kisolokele ble beordret til å oppholde seg på skolekolonien ved den katolske skolen i Boma. I tolv år fikk han ikke lov til å besøke sin mor. Hans yngste bror Joseph begynte på den samme skolen som 16-åring i 1934, to år etter at eldstebroren var ferdig. På internatskolen var det strengt forbudt å eie og lese i Bibelen, det rapporteres at begge Kimbangu guttene leste i sine bibler i hemmelighet.³⁰⁷ Martin referer en interessant opplysning: «Gjennom denne tiden med prøvelser, viste Simon Kimbangu seg ofte for sin familie for å oppmuntre dem selv om han var fengslet tusenvis av kilometer borte.»³⁰⁸

Det var ikke bare Kimbangus nære familie som ble kontrollert av myndighetene. Også etterfølgerne fikk smake kolonimaktens kontrolltiltak. I 1922 ble det totalforbud for Kimbanguistene å ha egne møter og gudstjenester. Kilden nær N`Kamba ble bevoktet og forsøkt skjult med treplanting. Kimbanguisttilhengerne ble deportert til andre deler av Zaire for å forsøke å tilintetgjøre bevegelsen. «I løpet av de 36 årene fra 1921 til 1957, ble 37.000 familieoverhoder landsforvist, noe som sannsynligvis betyr at mer enn 100.000 mennesker ble sendt i eksil.»³⁰⁹

De som ble deportert ble bosatt i over 30 regioner i Zaire i det som mest lignet konsentrasjonsleire. I kampen mot sykdom og ville dyr bodde de vanligvis sammen i grupper, ryddet jorda for å etablere jordbruk, innviet seg til sin tro, ba for syke og proklamerte på denne måten evangeliet til ikke-kristne. Til syvende og sist ble selv disse harde tiltakene fra belgiske kolonimyndigheter en velsignelse for bevegelsen. Den spredte seg nå til alle stammer og var ikke lenger begrenset til Bakongostammen.³¹⁰

³⁰⁶ Ibid, side 63-64

³⁰⁷ Martin 1975, side 66

³⁰⁸ Ibid, side 66

³⁰⁹ Ibid, side 69

³¹⁰ Ibid, side 69

Til tross for den systematiske undertrykkelsen og forfølgelsen ble mange «chappelles» som er enkle stråhytter uten vegger bygget slik at de kunne ha sine møter der. Enkle skoler ble også bygget slik at barna kunne lære å lese i Bibelen og synge Kimbanguist-salmer. Disse salmene både med afrikansk tekst og melodi er et typisk kjennetegn på Kimbanguistbevegelsen. Det ble sendt brev fra kimbanguistene i eksil med oppmuntring om å være tålmodige og lojale og ha tiltro til hva fremtiden kunne bringe.³¹¹ I et bevart dokument fra denne tiden stod det å lese: «Vi vet at staten er mot oss, men vi vil aldri gi opp.»³¹² Martin sier at «Bevegelsen var smittsom og til og med prester og evangelister fra de protestantiske misjonskirkene sluttet seg til den.»³¹³

Kimbanguistkirken bekjenner Simon Kimbangu som sin profet. Kimbanguistbevegelsen ledet til opprettelsen av «Church of Jesus Christ on Earth through the Prophet Simon Kimbangu».³¹⁴ Simon Kimbangu er også anerkjent som profet av mennesker utenfor bevegelsen. Andre grupperinger i Zaire har brukt Kimbangus navn for å skape sin egen plattform og identifiseres av kimbanguistene som falske profeter. En slik gruppe er «Ngunzistene». Denne bevegelsen som er mer politisk enn religiøs, dyrker og sprer myter om Kimbangu for å nå sine egne mål.

Siden Ngunzistbevegelsen ble oppfattet av myndighetene som ekte kimbanguister ble det svært vanskelig for dem å felle en rettfærdig dom. Foreteelser og uttalelser fra ngunzistene ble feilaktig tillagt kimbanguistene.

Ngunzist bevegelsen økte sin framdrift og mange så hen til Kimbangu i sin neo-hedenske aktivitet og sine apokalyptiske forventninger og til slutt gjorde de ham til «de svartes Gud», den nye Messias, akkurat hva som hendte med profeter i Sør-Afrika.³¹⁵

Med slike tanker og forestillinger mytologiserte ngunzistene Kimbangu til noe helt annet enn det han var. Kimbangu fungerte for ngunzistene som en katalysator for all misnøye og usikkerhet som hadde kommet gjennom de sosiale og koloniale omveltninger i landet. Han

³¹¹ Martin 1975, side 69

³¹² Ibid, side 70

³¹³ Ibid, side 70

³¹⁴ Ibid, side 73

³¹⁵ Ibid, side 73

var forventet å bringe frelse, frihet fra sykdom og trolldom og framfor alt fra kolonimaktenes byrde.³¹⁶ Det er flere slående paralleller til Jesus i Kimbangu's liv, det er også tydelig på dette punktet. Kimbangu tok selv før arrestasjonen, og etterpå hans sønner, på det mest bestemte avstand fra alle slike oppfatninger og forventninger. Kimbangu sa om seg selv i et sjeldent besøk i fengslet i Elisabethville i juli 1958: «Jeg var og er kun en Jesu Kristi tjener og ikke noe mer.»³¹⁷

Forfølgelsen av Kimbangu bevegelsen gikk inn i en mer intens fase etter et løsere grep i 1924. Foranledningen var rapporten til advokat-general Voisin i februar 1925. Han hadde funnet at kimbanguistene i N`kamba distriktet var eksemplariske skattebetalere, til forskjell fra ngunzistene. Han hadde funnet at det var en kimbanguist evangelist som samtidig var lærer i alle landsbyer. Han hadde funnet ut at de ikke ville ha noen ting med de hvite misjonærene å gjøre. Voisin beskrev opphavet til bevegelsen som opprørsk, overbeviste som de var på at Gud hadde gitt Kimbangu fullmakt og håpet på at han og de andre i eksil skulle komme tilbake.³¹⁸ Voisin kom til denne konklusjonen: «Vi må fortsette å kjempe mot kimbanguismen for sivilisasjonens skyld.»³¹⁹

Han foreslår tiltak mot enhver manifestasjon av fremmedfrykt men også positiv evangelisering med siktemål å utrydde kimbanguistenes ideer og gå imot nye trosbekjennelser. 'Det synes for meg helt umulig' skriver han 'å tillate at en uavhengig religiøs kult utvikler videre sinnssyke tanker, som vi vet alt om, som gjør dem til fanatikere ved å bruke tekster fra Bibelen, som de tolker på sin egen måte.'³²⁰

Advokat-general Voisin som med sin uttalelse var tidstypisk i 1925, utløste dermed et kraftig signal om fortsatt undertrykkelse. «Undertrykkelsen som begynte i 1925 var så radikal at i årene 1925-30 var det få profetiske manifestasjoner som ble observert. Bevegelsen fortsatte i disse årene som en undergrunnsbevegelse.»³²¹ De sang sine sanger, møttes i hemmelighet og dro på pilegrimsreiser til den hellige kilden i N`Kamba. Kimbangu hadde formant sine tilhengere før arrestasjonen å bli medlemmer av de eksisterende kirkene inntil videre.

³¹⁶ Ibid, side 73

³¹⁷ Martin 1975, side 75

³¹⁸ Ibid, side 80

³¹⁹ Ibid, side 81

³²⁰ Ibid, side 81

³²¹ Ibid, side 86

Mange gikk tilbake til misjonskirkene, men i hjertene sine var de lojale mot kimbanguismen, som det skulle vise seg i 1959.³²²

Kimbanguismen var en forbudt bevegelse også etter den andre verdenskrig, i virkeligheten var det forbudt med andre kirker enn de gamle misjonskirkene, den katolske og de protestantiske. Den nye tillatte blomsten i kirkebildet i Zaire var Frelsesarmeen. Den yngste sønnen var nå leder av undergrunnskirken. Joseph Diangienda hadde siden han kom til Kinshasa begynt å ta hemmelig kontakt med kimbanguistgruppene som eksisterte rundt om i landet for å styrke dem. Han arbeidet for tiden som sekretær for høye offiserer i koloniadministrasjonen, og ble til sist sekretær for guvernørgeneralen. Han var en avholdt medarbeider og de satte pris på hans karakter, integritet og pliktoppfyllelse.³²³

Intelligent, framsynt og dypt overbevist om farens guddommelige oppdrag som det var hans oppgave å fortsette, var han en mann som kjente sin bibel og som også hadde gaven til helbredelse ved bønn og håndspåleggelse. Han hadde giftet seg i Den katolske kirke og inntil 1956 var han tvunget til ytre sett å være en katolikk.³²⁴

Han bodde i Kinshasa fra 1952 og var fremdeles i tjeneste for den belgiske administrasjonen. Fra tid til annen dro han til tross for trusler over elva til Brazzaville på søndager for å gå på gudstjeneste i kimbanguistkirken.³²⁵

På midten av 50-tallet begynner ting å skje. På bakgrunn av FNs menneskerettighetserklæringer blir forvisningen av kimbanguisttilhengere i eksil en sak i pressen. Fra 1956 blir kimbanguistgudstjenester og bønnemøter igjen holdt åpent for offentligheten rundt om i landet. Resultatet var at andre kirker ble tomme. En konflikt med den protestantiske kirken følger. Protestantiske prester og evangelister annonserte i 1956 i sine gudstjenester nærmest at tilhengere av Kimbanguistbevegelsen ikke lenger hadde noen rett til å være medlemmer i de protestantiske kirker, selv om det var det Kimbangu hadde rådet dem til. Joseph Diangienda svarer på dette: «Det var den vanskeligste dagen i mitt liv.»³²⁶ Og videre:

³²² Martin 1975, side 86

³²³ Ibid, side 102

³²⁴ Ibid, side 102

³²⁵ Ibid, side 103

³²⁶ Martin 1975, side 104.

Fra den dagen organiserte vi våre gudstjenester på private tomter og slik brøt kimbanguistene bort fra protestantene.³²⁷ Inntil 1956 var kimbanguismen en bevegelse. Fra 1956 og utover utviklet den seg til en selvstendig kirke som verken kan bli sett på som katolsk eller protestantisk. Det var nå navnet «L'Église de Jésus-Christ sur la Terre par le prophète Simon Kimbangu» (EJCSK) - «Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu» ble dannet.³²⁸

Oppgjøret med andre kirkesamfunn var nå tatt. Det endelige oppgjøret med myndighetene i Zaire gjenstod. Kimbanguetterfølgerne ble fremdeles arrestert og deportert så seint som 11. juni 1957. Men dette året kom vendepunktet, Kimbanguistene nådde punktet da de sa: «Det kan ikke fortsette på denne måten lenger».³²⁹ Det samlet seg en stor mengde mennesker fra Kimbangukirken på «Kinshasa Baudouin Stadium». «Mens Joseph Diangienda satt i bilen og ba, gikk en delegasjon av kimbanguistene med et brev til den belgiske generalguvernøren Pétillon. Brevet inneholdt signaturen til 600 ledende Kimbanguister i Kinshasa som var kjent for sin uangripelige oppførsel.»³³⁰

Deler av brevet lød slik: 'Vi lider så mye. Hvor vi hen møtes til bønn blir vi arrestert av deres soldater. For ikke å ligge til byrde for politiet med ekstra arbeid skal vi alle samles – ubevæpnet – på Stadion, hvor dere kan arrestere oss med en gang eller massakrere oss.' Alternativet var, selv om det ikke ble tydelig erklært: 'eller dere kan bevilge oss religiøs frihet!'³³¹

Generalguvernør Pétillon kom i en katterpine. Hva skulle han gjøre? Kolonimyndighetene hadde deportert 37.000 familier. Hadde han i tillegg rett til å ta livet av en stor del av befolkningen for å få fred? Hva ville Brussel si om han slapp politiet løs på en ubevæpnet menneskemengde? Hva ville verden si? Og hva ville de hvite kolonistene si hvis han gav kimbanguistene religiøs frihet? Til slutt gav generalguvernøren nåde og toleranse: «Jeg innvilger dere toleranse, dog ikke med regjeringens garanti. Det har jeg ikke autoriteten til å gi. Men jeg vil ikke arrestere dere.»³³²

³²⁷ Ibid, side 104

³²⁸ Ibid, side 104

³²⁹ Ibid, side 105

³³⁰ Ibid, side 105

³³¹ Martin 1975, side 106

³³² Ibid, side 106

Formaliseringsprosessene startet umiddelbart. Joseph Diangienda ble den lovlige representanten av Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu. Ved juletider 1959 var prosessen fullført og presidenten for Senatet i Brussel gav sin offisielle anerkjennelse av kirken. Kimbanguistkirken ble også anerkjent av den belgiske koloniregjeringen og ble stilt på lik linje med de katolske og protestantiske kirker.³³³

*Åtte måneder tidligere, 27. april 1959, døde enken etter Simon Kimbangu, Marie Mwilu, den utrettelige rådgiveren og trøsteren. Hun fikk ikke leve til å se dagen kirken ble innvilget anerkjennelse.*³³⁴

Seks måneder seinere, 30. juni 1960, erklærte Zaire sin uavhengighet.³³⁵

En delegasjon ledet av de tre sønnene til Kimbangu dro til Lubumbashi i mars 1960. De hadde nå fått innvilget tillatelse fra kolonimyndighetene til å grave opp restene av Simon Kimbangu, legge dem i en kiste og føre den til hans hjemsted. Den 2. april 1960 ble Simon Kimbangu tatt til sitt siste hvilested, et enkelt mausoleum i N`Kamba.³³⁶

Kimbanguistkirken ble også etter sin anerkjennelse møtt med misforståelser og til og med fiendtlighet fra andre kirker. I et offentlig dokument fra september 1957 undertegnet av generalsekretæren i kirken Lucien Luntadila og flere, blir de falske anklagene mot Simon Kimbangu gjendrevet: at etterfølgerne hans er fremmedhatere, at Kimbangu hadde omvendt seg til katolisismen før sin død og at han var en opprører.³³⁷

Julen 1959 var den første gangen siden 1924 at kimbanguistene åpent kunne feire jul sammen uten frykt. Alle de som inntil da hadde fulgt Kimbangus anbefaling og hadde blitt medlemmer av de protestantiske og katolske kirker eller Frelsesarmeen, gikk nå offentlig over til Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu. Resultatet er at enda en gang mistet mange av misjonskirkene en betydelig del av sine medlemmer og deres kirker ble tomme slik som i 1921.³³⁸

³³³ Ibid, side 107

³³⁴ Ibid, side 107

³³⁵ Ibid, side 107

³³⁶ Ibid, side 110

³³⁷ Ibid, side 107

³³⁸ Ibid, side 109

Etter at Congo ble uavhengig i 1960, fikk kimbanguismen en økt betydning for landet. Foruten å drive et seminar, grunnskoler og videregående skoler, utviklet Kimbanguist kirken et ambisiøst program for sosiale tjenester i Lower Zaire og Kinshasa. Sammen med katolisismen og protestantismen, ble kimbanguismen anerkjent av zairiske myndigheter som en større religiøs organisasjon. Til forskjell fra protestanter og katolikker var kimbanguistene henvist til sin egen krets for nesten alt lederskap og finansiell støtte.³³⁹

I 1969 ble EJCSK den første afrikansk-initierte kirken som fikk fullt medlemskap i Kirkenes Verdensråd.³⁴⁰ I 1991 fikk Simon Kimbangu posthumt amnesti av president Mobutu Sese Seko som også tildelte ham Den Nasjonale Leopardorden.³⁴¹

5.3 De to kirkenes forhold til fire-selv formelen

MIK kirken UMC Zimbabwe og AIK kirken EJCSK vokste begge fram i det tjuende århundret. Det var i dette århundret og på slutten av det forrige at fire-selv formelen hadde sin funksjonstid. Siden de to kirkene vokste fram samtidig på det samme kontinentet er det interessant å se om formelen har spilt noen rolle i deres fremvekst. For oversiktens skyld tar jeg med Priests kriterier for å måle de enkelte fire-selv i hvert underkapittel.

5.3.1 Selvunderhold UMC Zimbabwe

1. Lønn av kirkens personell, misjonærer og afrikanske.
2. Bygging av kirker, skoler og sykehus.
3. Kirkens tjeneste i lokalsamfunnet.³⁴²

The United Methodist Church i Zimbabwe kom i gang ved en gedigen gave fra Rhodesias myndigheter. Biskop Hartzell «så på overdragelsen av eiendommen (Old Umtali Mission Farm), av Rhodesias regjering som oppfyllelsen av sin visjon om at metodistkirken måtte ha

³³⁹ Sabakinu Kivilu. Hentet fra http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/kimbangu4_simon.html Lastet ned 2. feb. 2013

³⁴⁰ Mark R. Lipschutz and R. Kent Rasmussen http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/kimbangu_simon.html. Lastet ned 1. feb. 2013

³⁴¹ Norbert C. Brockman http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/kimbangu1_simon.html Lastet ned 1. feb 2013

³⁴² Robert J. Priest: "Researching Healthy Contextualization in Churches Historically Influenced by Missionaries" side 3. Funnet på: http://www.missiology.com/wp-content/uploads/2011/12/JPriest_Healthy-Contextualization.pdf. Lastet ned 29. desember 2012

èn eller flere store misjonssentre». ³⁴³ Det var penger fra misjonsselskapene i Amerika og Storbritannia som sørget for å finansiere opprettelsen og driften av skolen i New Umtali og industrien i Old Umtali. ³⁴⁴

Misjonene eller misjonærenhetene skulle være «selvunderholdende». ³⁴⁵ I prinsippet skulle misjonærene etablere egen industri, kveghold og jordbruk. Dessuten ble det påregnet at det skulle organiseres innsamlinger for å støtte misjonene. Forskjellige faktorer gjorde at dette fungerte dårlig og biskop Hartzell besluttet å bytte inn deler av eiendommen Old Umtali for å få landområder andre steder i Zimbabwe: ³⁴⁶ Mutambara Mission, Arnoldine Mission, Glenada og Nyadiri. I tillegg ble ytterligere to eiendommer ved Nyakatsapa ervervet og betalt av donasjoner fra USA.

En misjonsstasjon hadde en skole og jordbruk i tilknytning til skolen. Jordbruksprodukter som grønnsaker, egg, kjøtt eller husdyr, ble solgt og hjalp til å gjøre misjonen selvunderholdende. Som tidligere nevnt ble det ønsket en yrkesskole ved Old Umtali. Utdannelse innen håndverk og enkel produksjon av for eksempel smedvarer, møbler var vanlig for gutter mens opplæring i matlaging, hygiene, syng og vasking av tøy for jenter. Igangsettelse av husdyrhold og jordbruk på Old Umtali utløste statlig støtte fra regjeringen i 1907. Da regjeringens skoleinspektører besøkte Old Umtali i 1909 ble skolen anerkjent som førsteklasses, og det ble gitt en bevilgning på £99. ³⁴⁷

En misjonsskole bygget av misjonær Rev Coffin i Gandanzara med plass til 140 elever og en kirkebygning med plass til 800 mennesker, ble bygget rundt 1910 med støtte fra Asbury Methodist Episcopal Church i Buffalo, New York. ³⁴⁸

Ett blant mange eksempler på ekstern støtte er kona til høvdingen Sherukuru som etablerte en kvasimenighet i 1907. Den hadde 600 medlemmer og en søndagsskole på 140 mennesker

³⁴³ Nathan F. Goto: «African and Western Missionary Partnership in Christian Mission: Rhodesia-Zimbabwe 1897-1968». 2006, Morris Publishing. Side 24

³⁴⁴ Ibid, side 25

³⁴⁵ Ibid, side 21

³⁴⁶ Goto 2006, side 40

³⁴⁷ Kurewa 1997, side 47

³⁴⁸ Goto 2006, side 87

og 40 dåpskandidater. Hun søkte etter en (afrikansk) pastor-lærer til arbeidet. Til dette fikk hun støtte av den sveitsiske årskonferansen.³⁴⁹

Arbeidet ekspanderte veldig den første tiden og enkle kirker ble bygget i landsbyene av høvdingene og pastor-lærerne. Et eksempel er pastorlæreren Nehemiah Machakaire som hadde blitt omvendt i hovedstaden Salisbury. Han vendte så tilbake til sitt hjem, Muziti i Makoniområdet. Han begynte å forkynne for sine egne om sin nye tro. Mange ble omvendt og han bygde en kirke som var stor nok til å romme 600-700 mennesker. Da misjonæren Eddy Greeley besøkte Muziti i 1907-1908 fant han en kirke i full funksjon. Kirken ble seinere innlemmet i MEC.³⁵⁰

Likeledes er det en beretning fra Masvingo provinsen i 1906. Da metodistmisjonærene gjorde en rekognoseringsstur dit for å se på mulighetene av å åpne nytt arbeid her, fant de Johannes Chimene som hadde blitt omvendt til Gud i Transvaal i Sør Afrika. Han hadde allerede begynt å forkynne evangeliet uten støtte fra noe misjonsselskap. «Chimenes kirke ble etter hvert innlemmet inn i Den biskoppelige metodistkirken.»³⁵¹

Da 1. verdenskrig brøt ut ble støtten til misjonsarbeidet hindret. Dette falt sammen med en alvorlig tørke som rammet landet i 1916. I denne perioden falt antall utestasjoner fra 100 til 43, antall misjonærer fra 31 til 12 og afrikanske pastor-lærere fra 62 til 45.³⁵² Her går det fram at begge grupper blir betalt fra utlandet. De afrikanske pastorlærerne får muligens støtte fra regjeringen. «Både regjerings- og misjonsmidler var utilstrekkelig for å betale de lønninger som pastorlærerne forlangte».³⁵³ I 1918 brøt det ut en vekkelse i kirken og pastorlærerne som før hadde klaget på den lønn som misjonen gav dem ble nå så fylt av Den hellige Ånd at de dro rundt overalt for å forkynne evangeliet. De oppgav tanken om å forlate arbeidet på misjonen til fordel for mer innbringende arbeid og tok til takke med hva misjonen kunne gi dem.³⁵⁴ Foruten økonomisk støtte fra misjonen fikk pastorlærerne også lønn i form av naturalia fra landsbyboerne.³⁵⁵

³⁴⁹ Ibid, side 98

³⁵⁰ Goto 2006, side 92-93

³⁵¹ Goto 2006, side 92

³⁵² Goto 2006, side 110

³⁵³ Ibid, side 111

³⁵⁴ Ibid, side 114

³⁵⁵ Ibid, side 41

Med veknelsen i 1918 ble det også forandringer i kirken. Metodistkirken så organisasjonelle nyskapingner i sin midte; «kvinneforbundet» Rukwadzano Rwe Wadzimai (RRW) og mannsarbeidet Mubvuwi we United Methodist Church (MUMC) – (menneskefiskere). Den dag i dag er metodistkirken i Zimbabwe avhengig av disse to organisasjonene for å utføre sin tjeneste.³⁵⁶

I 1938 ble The African Missionary Society (Ngariende) startet. Den ble hovedsakelig en afrikansk organisasjon. Betydningen av *ngariende* er bokstavelig «å la det gå». «Det» betyr evangeliet.³⁵⁷ Ideen var å ikke bevare evangeliet for seg selv, men å la det gå videre til andre. Ngariende hadde også en økonomisk side, den sørget for støtte til nyplantede menigheter, for eksempel Chikwizo prosjektet, med fem kirker, to skoler og en klinikk.³⁵⁸

Metodistkirken har en konneksjonal struktur, det er «et kirkesyn som hevder at kirken består av en rekke mindre enheter og lokale menigheter, som er bundet sammen i en felles tradisjon og organisasjon.»³⁵⁹ Motsetningen vil være det kongregasjonalistiske kirkesynet. Fordi metodistkirken er bygget opp på denne måten står kirkene i et nært ansvarsforhold til hverandre på de fleste områder, noe som for eksempel innebærer noen felles overbygninger. På det økonomiske området betyr det at det åpnes opp for at små menigheter kan få økonomisk hjelp til for eksempel lønn til pastor fra det store metodistkirkefelleskapet. I misjonsland har slik støtte kommet fra misjonsselskapet / årskonferansen som har sendt misjonærene.

Den lokale kirken yter også selv, men som et eksempel fra 2012 viser, er ikke situasjonen enkel. Ellsworth UMC i Zimbabwe har hjemmeside. Der står det å lese om menighetens økonomi:

Økonomisk støtte til kirkene kommer fra medlemmer som strever til og med å lønne pastoren. Dette er fordi de fleste medlemmene er fattige bønder som finner det vanskelig å overleve på grunn av tørke og de ustabile sosioøkonomiske problemer som hersker i landet. For øyeblikket, fordi det er vanskelig å skaffe penger, har medlemmene forpliktet seg på

³⁵⁶ Goto 2006, side 117

³⁵⁷ Kurewa 1997, side 100

³⁵⁸ Kurewa 1997, side 101

³⁵⁹ Meistad, Tore «Frelsens veg. Teologi og etikk i wesleyansk tradisjon.» 1992 Alta Lærerhøgskole.

naturalia, for det meste jordbruksprodukter som peanøtter, egg, mais, etc. for pastors lønn.³⁶⁰

Et direkte spørsmål fra Roar Fotland til kirkens ledelse i Zimbabwe i dag lød:³⁶¹ «Hva er det verste misjonærene har gjort mot oss?» Svaret kom umiddelbart: «Det er at de ikke lærte oss å gi tiende.» Det kan se ut som om det har utviklet seg et kronisk avhengighetsforhold i metodistkirken i Zimbabwe. Etter mange år med understøttelse er det et vanlig problem for MIK kirkene å bli fri fra vestlig hjelp.

SAMMENDRAG

Det jeg har funnet i materialet når det gjelder underhold er at metodistkirken i Rhodesia/Zimbabwe har mottatt støtte eksternt gjennom store deler av sin eksistens:

1. Fra misjonsselskaper / årskonferanser i USA og Europa.
2. Fra Woman`s Foreign Missionary Society (WFMS).
3. Fra lokalmenigheter i USA og Europa.
4. Fra enkeltpersoner i USA og Europa.
5. Fra myndighetene i Rhodesia, for eksempel ble det fraflyttede stedet Old Mutare gitt til kirken, verdien av land, bygninger og utstyr ble beregnet til \$ 75 000.³⁶²

Metodistkirken i Zimbabwe har også selv bidratt til sin økonomi.

1. Ved selv å bidra til at enkle kirker og skoler ble bygget.
2. Ved salg av jordbruksprodukter og egenproduserte industri/håndverksprodukter.
3. Ved bidrag og pengeinnsamlinger av RRW og MUMC.
4. Fra «Hjemme misjonen» Ngariende.
5. Ved innsamling av kollekter/naturalia ved gudstjenestene.

Konklusjonen er at The Methodist Episcopal Church 1907-1939, The Methodist Church 1939-1968 og The United Methodist Church fra 1968 har mottatt massiv støtte i form av landområder, bygninger og penger til drift av institusjoner og lønn. Likevel må det gjøres et skille mellom lokale menigheter og kirkens institusjoner. Pastorlærerne hadde fast lønn fra misjonen i de tidlige årene og naturalia fra landsbyboerne. I tillegg måtte de selv gjøre en

³⁶⁰ Funnet på: <http://www.ellsworthumc.com/Zimbabwe%20Connection>. Lastet ned 30. des 2012

³⁶¹ Sitat fra førsteamanuensis Roar Fotland fra studiereise til Zimbabwe februar 2013.

³⁶² Kurewa 1997, side 25-26

innsats for å få endene til å møtes.³⁶³ Metodistkirkens konneksjonale system har en innebygd støttefunksjon hvor de sterke hjelper de svake en periode. Menighetene i dag lønner sine pastorer selv og er selvunderholdte. Når det gjelder drift av kirkens institusjoner er konklusjonen annerledes. Metodistkirken i Zimbabwe er avhengig av eksterne midler for å drive noen av sine institusjoner. Årboka fra 1993 opererer med en inntekt på \$ 28.6 mill.³⁶⁴, midler som bare kan komme fra eksterne kilder.

5.3.2 Selvunderhold EJCSK

En uavhengig afrikansk kirke har både likheter og ulikheter med en misjonskirke. En meget stor forskjell er nettopp selvunderholdsprinsippet. Kimbanguistkirken har i den perioden som er beskrevet overfor i følge min kilde aldri mottatt en eneste belgisk franc utenfra. De har ikke hatt noen støtte fra utlandet og de belgiske kolonimyndighetene i Zaire bekjempet kimbanguistene og støttet dem aldri. Det samme gjelder bygninger, kapeller og skoler. Kimbanguistkirken hadde ikke misjonsstasjoner slik som misjonskirkene, de hadde heller ikke kristne landsbyer tilknyttet et misjonscenter slik som katolikkene og protestantene.³⁶⁵

Kimbanguistbevegelsen hadde som nevnt både skoler og kirker, det var enkle pålekonstruksjoner med palmetak og uten vegger. Man kan vel tenke seg at private hjem og forsamlingshus i vennligsinnede landsbyer ble brukt. Biblene som de brukte måtte de selv kjøpe hos misjonærene. Når salmebøker ble vanskelig å få tak i, begynte kimbanguistene å produsere salmer til eget bruk, med afrikanske tekster og melodi.³⁶⁶ Da forfølgelsen og undertrykkelsen fikk en ny giv i 1925 ble alle kimbanguistkirkene og -skolene stengt.³⁶⁷ Denne forfølgelsen forviste kimbanguistene fra Thysville til andre og ofte øde trakter av landet. Forfatteren Martin bruker ordet «konsentrasjonsleire».³⁶⁸ Her ble de overlatt til seg selv – og til Gud. De er med andre ord overlatt til å livnære seg selv, til å bygge sine egne hus, undervise sine egne barn og finansiere sin egen tjeneste i ett og alt. Det samme kan vi regne med var tilfelle der hvor kimbanguismen var undergrunnskirke. Vi har sett Voisins uttalelse: «I hver landsby var det en kimbanguistevangelist som også var lærer».³⁶⁹ Var det

³⁶³ John Wesley Kurewa: «African Pastor-Teachers» 2011, Salty Press side 82

³⁶⁴ Se tabell side 94

³⁶⁵ Martin 1975, side 29

³⁶⁶ Martin 1975, side 69

³⁶⁷ Ibid, side 81

³⁶⁸ Ibid, side 69

³⁶⁹ Martin 1975, side 80

slik også etter den nye forfølgelsen etter 1925? En evangelist og lærer måtte kunne regne med vederlag, men igjen kunne det neppe monne i særlig grad ut over egen familie.

Når vi kommer fram til 1959 og tiden etter anerkjennelsen av Kimbangukirken, blir tusener av barn utvist av katolske og protestantiske skoler eller holdt seg hjemme fordi de var redde for å bli utvist. Desperate foreldre besøkte Joseph Diangienda som den 4. januar bestemte seg for å åpne kimbanguist skoler og å bruke frivillige lærere til å begynne med og møte i friluft under trær og palmebladtak. Fra denne beskjedne begynnelsen har et anselig utdannelsessystem utviklet seg de siste ti år, slik at i 1968 mottok 93.000 elever undervisning i statsstøttede skoler så vel som tusener av barn og unge mennesker i kimbanguistiskoler som enda ikke var godkjent av staten.³⁷⁰

Selv om kimbanguistene ikke var velstående etter all forfølgelsen de hadde måttet tåle og den sivile uroen i landet, betalte de for alt fra sin egen lomme og fortsatte å bygge opp kirken, utdannelsessystemet og deres sosiale arbeid uten hjelp fra utlandet eller fra et misjonsselskap. De oppfyller idealet, for lenge siden formulert av misjonsselskapene om å være selvutbredende, selvunderholdende og selvstyrt kirke, slik som de hadde ønsket å bli langt tilbake i 1923 og 1924.³⁷¹

Med en tradisjonell afrikansk vektlegging på relasjoner i bunnen i stedet for Vestens individualisme, besluttet den eldste sønnen Charles Kisolokele i 1959 å støtte sin storfamilie ut fra sin lønn, en oppgave han fikk av sin far som sju-åring.³⁷² Dette frigjorde brødrene Joseph Diangienda og Solomon Dialungana til å tjene kimbanguistkirken på heltid uten å motta noe betaling for sitt arbeid.³⁷³ Hvis denne solidariteten og uegennyttens i ledelsen var typisk for kimbanguistkirken er vi inne på det nytestamentlige mønsteret for det å gi i Ap.Gj. kap. 2: «de delte alt».

Kimbanguistkirken er en selvstendig kirke. Et kjennetegn ved en uavhengig stedegen kirke er en høy grad av frivillig arbeid.

³⁷⁰ Ibid, side 109

³⁷¹ Ibid, side 109

³⁷² Martin 1975, side 63

³⁷³ Martin 1975, side 151

Kimbangukirken har ikke noe misjonsselskap bak seg og har likevel i løpet av ti år klart å bygge ut et betydelig utdannelsessystem. Kvinne- og ungdomsarbeid, klinikker med utdannede sykepleiere, en høyskole for prester og en mer eller mindre funksjonell kirkeadministrasjon med representanter i hver provins, i hver region, i hvert distrikt, i hver landsby og bydel er kjennetegn ved kirken. Med unntak av landsby kolonien som fikk én traktor av Oxfam og tre til av regjeringen, har Kimbanguistkirken opp til 1969 ikke mottatt noe betydelig finansiell støtte fra noen kilde.³⁷⁴

Å bygge opp en stor kirke, med dets mange virkegreiner uten støtte fra utlandet på en så kort tid i et land som har gått gjennom en stor krise og som måtte gjøre store oppofrelser for å kunne reformere sine finanser, var mulig bare gjennom den frivillige innsatsen til hundretusener av medlemmer. Mange av de fullt tids ansatte mottar ikke noen fastsatt lønn.³⁷⁵

Det ligger en stor byrde på Joseph Diangienda og hans brødre. De fleste prester og evangelister er teltmakere som Paulus, de har sitt arbeid et annet sted og bruker fritiden sin i kirken. Diakonien er også frivillig. Kimbangukirken har en diakon eller diakonisse for hver landsby eller for hver gate i byen som tar ansvar hvis noe uforutsett skulle skje. På den måten tar kirken ansvar på tradisjonelt afrikansk vis ved å tilby trygghet og et nettverk både i landsbyen og ikke minst i byen hvor man lett kan føle seg utenfor. Idealet er at ingen skal være overlatt til seg selv. Menighetene er relativt små og alle medlemmer blir gitt sin del av ansvaret, lite eller stort.³⁷⁶

Til slutt i dette avsnittet om selvunderhold tar vi med en skildring av hvordan pengeinnsamlingen foregår i gudstjenesten (på 70-tallet). Den er svært godt besøkt. De fleste gudstjenestene er fremdeles i friluft under sinktak eller palmeblader, på tomter hvor det seinere skal bygges kirker. To ganger i måneden er det spesielle gudstjenester i Kinshasa som kalles *nsinsani* (*konkurransen*) hvor medlemmene har med seg sine gaver. Formålet er å samle inn penger til nye skoler, klinikker, kirker og gjestehus.³⁷⁷

Disse spesielle gudstjenestene varer til solnedgang. Bandet spiller og grupper (av prester, evangelister, mødre, fedre, jenter, ungdommer, barn) dannes spontant og bringer sine gaver

³⁷⁴ Ibid, side 136

³⁷⁵ Ibid, side 136

³⁷⁶ Martin 1975, side 136-137

³⁷⁷ Ibid side 134

i en rytmisk marsj mot kirkens front hvor de blir samlet opp i et stort emaljert kar. Til å begynne med blir det brakt små gaver, så etter en stund større og slik går det til det bestemte målet er nådd. Gruppene konkurrerer med hverandre og til slutt blir vinnerne applaudert som i en opptreden og gratulert med bravorop.³⁷⁸

Menigheten blir hele tiden opplyst om hvor mye som er kommet inn og folk blir oppmuntret til å gi mer. Og folk gir gladelig – dette er den afrikanske måten å gi på. Her er det sang og latter og mye lyd. Her er det mulighet til å ta seg en prat med kjente og bli kjent med nye. Hele søndagen går med til et festlig fellesskap, skillelinjene mellom gudstjeneste og sosial samvær blir uklare.³⁷⁹

SAMMENDRAG:

1. Det jeg har funnet i materialet når det gjelder underhold er at Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu ikke har mottatt støtte fra misjonsselskaper, utenlandske donasjoner eller fra kolonimyndighetene, verken ved etableringen eller i årene fram til den offentlige godkjenningen av kirkesamfunnet.

2. Kimbanguistkirken har dermed hatt den hele og fulle byrde til selv å lønne sine evangelister, prester, diakoner og lærere. Kirken har ikke fått noe støtte til å bygge kirker, skoler eller klinikker. Kilden sier ingenting om mottatt utstyr med unntak av noen traktorer til et jordbruksprosjekt.

3. Jeg tolker opplysningene slik at kimbanguistkolene i 1968 enten har fått eller er i ferd med å oppnå statsstøtte til skolene sine på lik linje med andre.

4. Driftsmidlene til å drive kirken fra dag til og fra år til år blir generert internt, gjennom innsamlinger, kollekter, gaver fra de som har mer enn andre og oppofrende arbeid og tjenester.

Konklusjonen er at Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu oppfyller idealet om å være selvunderholdende.

5.3.3 Selvstyre UMC Zimbabwe

Jeg bruker Priests fire kriterier for selvstyre både for 5.3.3 og 5.3.4:

1. Afrikanske kirkeledere bestemmer kirkens strategier.
2. Afrikanske kirkeledere bestemmer hvordan pengene skal brukes.

³⁷⁸ Ibid, side 134

³⁷⁹ Ibid, side 135

3. Den afrikanske kirken velger sine egne ledere.

4. Hvis det blir meningsforskjeller i en sak mellom afrikaneren og den utenlandske misjonæren vil den endelige beslutningen reflektere afrikanerens synspunkt.³⁸⁰

Det var ingen tvil om hvem som hadde bukta og begge endene i beslutningsprosessene i kirkens begynnelse. Det var den mektige biskop Hartzell. Fordi han var visjonsbæreren var det på den ene side rett at beslutningsmyndigheten lå hos ham. Fordi han som biskop var valgt og utvalgt er det også rett innenfor UMC's kirke- og læreordning at han utøver sin rettmessige autoritet. Kirken er mer enn et hierarki som skal sette beslutninger ut i livet, kirken er også Jesu Kristi legeme som skal spre de gode nyhetene overalt hvor den går fram.

Allerede tidlig i pionertiden er kirken som tidligere nevnt klar over at kirken måtte afrikaniseres for å sikre dens fremtid. Det var en uttalt målsetning av the Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church å utvikle en selvstyrt kirke i Rhodesia og andre land og «samarbeide så lenge som nødvendig med disse kirkene i å evangelisere deres respektive land»³⁸¹ Utdannelse ble ansett å være den beste måten å få «frigjort afrikanerne».³⁸² Tanken var at bare utdannelse kunne skape afrikanere som kunne styre sin egen kirke. Men med datidens fordommer var utdannelse ensbetydende med «sivilisering» og sosialisering av afrikaneren inn i den vestlige kulturen.

Mange av misjonærene tenkte nok ikke lenger enn High School nivå og tenkte at Den Hellige Ånd var viktigere enn høyere utdannelse for afrikaneren. Her må biskop Ralph Dodge (1956-1968) nevnes. Han var enda en visjonær biskop som så at afrikansk lederskap var nødvendig ikke bare for kirken, men også for nasjonen. Han opprettet stipender og sendte unge menn og kvinner til USA for universitetsstudier. I 1961 var det 57 rhodesiske ungdommer i USA for studier, i 1962 over sytti.³⁸³ På denne måten tok metodistkirken i Rhodesia et konstruktivt og fremadrettet grep som et svar på nasjonalismens vinder som blåste over kontinentet.

Metodistkirken (UMC) sammen med flere andre kirker i landet trodde at historiske bevegelser slik som nasjonalismen, veldig lett kunne bli Guds instrument for å etablere frihet, rettferdighet og menneskelig verdighet for alle. Derfor skammet ikke metodistene seg over å

³⁸⁰ Robert J. Priest 2011/12

³⁸¹ Goto 2006, side 23

³⁸² Kurewa 1997, side 448

³⁸³ Kurewa 1997, side 117

involvere seg. Det var denne tenkningen som istandsatte flere kirkeledere i landet til å bli involvert i kampen for politisk frihet og uavhengighet for sitt eget folk.³⁸⁴

På grasrotnivå var misjonens suksess avhengig av et godt samarbeid mellom misjonæren og den afrikanske pastor-læreren. Pastor-lærerens fortrinn var tydelige:³⁸⁵ For det første kjente de til de stedegne tradisjoner og sedvaner og visste hvordan de skulle forholde seg til høvdingene og de tradisjonelle maktstrukturene. For det andre kunne de språket og kunne kommunisere med folket. For det tredje forstod folk i landsbyene forkynnelsen deres og kunne koble budskapet til eget liv.

Mine kilder sier ikke stort om uoverensstemmelser mellom misjonærer og deres afrikanske kollegaer i disse første årene. Vekkelsen i 1918 drar sløret litt til side. Mange misjonærer legger her mer vekt på det ytre og det følelsesmessige enn på hva Den Hellige Ånd gjør i afrikanernes indre. Kurewa setter opp motsetningene med vestlig misjonsstasjons-kristendom på den ene siden og frigjort afrikansk kontekstualisert kristendom på den andre siden. Saken har mange sider. Her er vi kanskje vitne til at misjonæren mister kontroll over begivenhetene og reagerer negativt.³⁸⁶ Til tross for positive resultater i arbeidet over hele kirken, oppfattet noen misjonærer vekkelsen som skadelig for Metodistkirken i Rhodesia.

Bare når kristendommen var villig til å bli afrikanisert eller inkarnert i afrikansk liv, ville den bli tiltrekkende. Og det var akkurat det vekkelsen i 1918 gjorde i den biskoppelige metodistkirken. Ikke rart at mens mange misjonærer så ufordelaktig på den, så frydet afrikanerne seg over den.³⁸⁷

Rhodesia Mission Conference godkjente i 1928 et forslag om å starte the African Christian Convention, et årlig møte for afrikanske kristne i den biskoppelige metodistkirken. «Ideen var å starte noe som kunne gi afrikanske pastorer og legfolk anledning til å diskutere noen av problemene som kirken hadde uten at diskusjonene ble dominert av misjonærene slik saken var i Årskonferansen.»³⁸⁸

³⁸⁴ Ibid, side 119

³⁸⁵ Goto 2006, side 96

³⁸⁶ Kurewa 1997, side 70

³⁸⁷ Ibid, side 70

³⁸⁸ Kurewa 1997, side 100

Det største bidraget til African Christian Convention organisasjonen i livet til Den biskoppelige metodistkirken fra -30 til -50 årene, var å tjene som en oppdrager for afrikanske ledere inntil afrikanerne var i stand til å stå på egne føtter. Afrikanske ledere trengte anledningen til å diskutere sine problemer og sitt håp og ideer i sin egen kirke i en sammenheng hvor de kunne uttrykke seg på sitt eget språk. Etter som deres stemme begynte å få oppmerksomhet på midten av -50 tallet og til og med dominere på slutten av -60 tallet, begynte the African Christian Convention å lide en naturlig død.³⁸⁹

I løpet av årene hadde det dannet seg et makthierarki i den Rhodesiske biskoppelige metodistkirken. Vi ser tendensen når vi ser tallene som viser forholdet mellom afrikanere og hvite misjonærer over en førtiårsperiode i kirken.

ÅR	Misjonærer	Afrikansk ordinerte	Afrikanske lokalpredikanter
1926	19* ³⁹⁰	1	
1930	33* ³⁹¹	10	115
1940	38	26	423
1950	67	28	673
1962	100	46	2017

Fig 7. Forholdet mellom misjonærer og afrikanere i Sør-Rhodesia 1916-1962³⁹²

I skoleverket ser tendensen likeledes ut. I 1941 var det 139 skoler og 225 afrikanske lærere mens det i 1950 var 255 skoler og 658 afrikanske lærere.³⁹³ Ingen afrikanere er nevnt som rektorer på de store misjonsstasjonene, de afrikanske pastor-lærerne var kun rektorer på de små stasjonene. Europeiske og amerikanske misjonærer fungerte som administratorer, tilsynsmenn, regnskapsførere, vedlikeholdsledere, rektorer og lignende,

³⁸⁹ Ibid, side 100

³⁹⁰ Tallet ikke med hos Goto, se tabell side 109 for 1916

³⁹¹ Tallet ikke med hos Goto, se tabell side 109 for 1931

³⁹² Goto 2006, side 154-155

³⁹³ Goto 2006, side 155

mens afrikanske kirkefolk utførte grunnleggende misjonærfunksjoner som landsbybesøk, forkynne Kristus, etablere nye prekensteder og plante nye kirker.³⁹⁴

Misjonærenes følelse av overlegenhet og på den måten deres fortsatte kontroll over den primære beslutningsprosessen, hindret utviklingen av afrikanske ledere på toppnivå. Det var ikke plass for dyktige, intelligente afrikanere til å klatre i den organisatoriske pyramiden. Problemer som frykt og utrygghet, kontroll og prestisje tilslørte mange misjonærens visjon av fremtidens kirke i Sør-Rhodesia.³⁹⁵

«Det tok over 50 år for den episkopale metodistkirken i Rhodesia å produsere en afrikansk student med akademisk eksamen og 59 år før kirken utnevnte en afrikaner til en ledelsesposisjon som tilsynsmann eller rektor på en lærerskole.»³⁹⁶

Det var ikke enkelt for en misjonær som så på sin tjeneste som en livstidstjeneste å tre til side for at en afrikaner skulle få ta over, ei heller takle følelsen av eierskap. Misjonærene bodde gjerne for seg selv i egne kvarterer i murhus med zink tak. Deres afrikanske kolleger bodde gjerne i jordhus med stråtak. Lønna var forskjellig, arbeidsbetingelser, pensjonsordninger, adgang til kjøretøy osv. Goto tolker dette som en form for rasisme som ble praktisert ved misjonsstasjonene. Han peker på to alvorlige konsekvenser som dette hadde:³⁹⁷ For det første gav misjonærenes raseskille en praktisk og stilltiende støtte til den koloniale raseskillepolitikken i det sørlige Afrika på denne tiden. For det andre viser nevnte praksis en sentral mangel på forståelse av evangeliet og etterfølgelse av Jesu Kristi lære. For eksempel Gal 3.28: «Her er ikke jøde eller greker, trell eller fri...»

Goto flagger en ganske radikal holdning i denne saken. Andre kilder er mer nyanserte. Mange misjonærer stod avgjort på de svartes side i deres frihetskamp, samtidig som de levde midt i situasjonen med sin hvite kultur.

³⁹⁴ Goto 2006, side 155

³⁹⁵ Goto 2006, side 155

³⁹⁶ Ibid, side 159

³⁹⁷ Ibid side 158-159

Selv om misjonærene ikke kom fra den samme kolonimakt som styrte Rhodesia på den tiden, følte de i noen grad sympati med hverandre fordi de delte en felles europeisk kulturell bakgrunn.³⁹⁸

Kirken i Zimbabwe trenger å innse at revolusjonen som brakte uavhengigheten roper etter nye strukturer og forbindelser med samfunnet. Kirken kan ikke lenger forvente at de gamle relasjonene og strukturene fra kolonitiden skal holde dem oppe etter at en uavhengig regjering har kommet på plass. Videre må lojaliteter skiftes. En kirke i Zimbabwe som fortsetter å oppfatte sitt liv og misjon kun i lys av utenlandsk personell, har ikke tatt virkeligheten i dagens Zimbabwe alvorlig. Den har heller ikke tatt seg selv alvorlig nok som et fellesskap i Kristus³⁹⁹.

Vendepunktet i historien til den amerikanske metodistkirken i Sør Rhodesia kom med utnevnelsen av Ralph Edward Dodge som biskop i the African Central Conference i 1956. Han utnevnte afrikanske tilsynsmenn og andre ledere i kirken. Klimaks i afrikaniseringsprosessen kom ved at Rhodesia fikk sin første afrikanske biskop, Abel T. Muzorewa i 1968. Kirken realiserte sitt indre selvstyre med Muzorewa, en prosess som ble fullført til full politisk frihet for kirken da Zimbabwe ble uavhengig i 1980.

Den konneksjonale strukturen forutsetter selvstyrte menigheter innenfor kirken, hver menighet har sin egen menighetskonferanse (årsmøte), men felles kvartalskonferanse (distriktskonferanse) og felles årskonferanse. Metodistkirkens struktur inviterer dermed til lokalt selvstyre.

SAMMENDRAG:

1. Misjonsaktivitetene i Sør Rhodesia ble administrert av "The Foreign Missionary Society of The Methodist Episcopal Church". Formålet var å gjøre Jesus Kristus kjent for alle mennesker og overtale dem til å bli hans disipler. For kirkene var målet å bli selvstyrte, selvunderholdte og selvutbredende. Man skulle samarbeide med dem så lenge det var nødvendig.⁴⁰⁰
2. Det var intet afrikansk selvstyre i den biskoppelige metodistkirken de første tiårene. All makt lå i hendene på misjonærene og misjonsselskapene.

³⁹⁸ Kurewa 1997, side 166

³⁹⁹ Kurewa 1997, side 166

⁴⁰⁰ Goto 2006, side 23

3. Vekkelsen i 1918 ble ønsket velkommen av afrikanerne, mens misjonærenes tendens var å kjøre kirken tilbake til god gammel misjonsstasjon-kristendom. I ettertid kan vi oppfatte dette som at misjonærene styrte mot den afrikanske grasrotas vilje og dermed mot kontekstualisering av den kristne tro.

4. Et gryende behov for «å bli voksen og selvstendig» meldte seg i 30-åra da African Christian Convention ble dannet.

5. Metodistkirkens konneksjonale struktur oppmuntret til lokalt selvstyre.

4. Misjonærenes paternalistiske holdninger ved at de mente at de visste best hvordan metodistkirken skulle styres, ble en stor belastning for kirken. Enkelte misjonærer vegret seg for å reise hjem, dels av egoistiske grunner. Dette ble et effektivt hinder for afrikaniseringen av kirken. Den hierarkiske maktstrukturen i kirken kom dermed delvis til å fungere rasistisk.

5. De to biskopene Ralph Edward Dodge 1956 – 1968 og Abel Tendekayi Muzorewa 1968 – 1985 bidro i sin biskopstid sterkt til Metodistkirkens selvstyre.

6. Det endelige skrittet ut i selvstyring ble tatt under frigjøringskrigen, fremdeles med Muzorewa som biskop. På slutten av 70-tallet måtte kirkene gå under jorden. Situasjonen krevde at andre salmer ble sunget og andre bønner ble bedt.⁴⁰¹ Kirkens identitet forandret seg.

Konklusjonen er at prosessen fram mot selvstyre for den biskoppelige metodistkirken i Rhodesia nådde et vendepunkt under biskop Dodge fra midten av 50-tallet og særlig biskop Muzorewa på slutten av -60-tallet. Et mål for selvstyre er antall nasjonale i beslutningsmyndige stillinger. Biskop Dodge innlemmet afrikanere som tilsynsmenn og administrative assistenter og ansatte afrikanske rektorer. Antall afrikanske tilsynsmenn steg med årene fra to i 1953 til fem i 1974; i distriktene Mrewa, Mtasa/Makoni, Mtoko/Nyadiri, Salisbury/Bulawayo og Umtali South. Dette året arbeidet fremdeles vestlige misjonærer på hovedkontoret og på biskopskontoret, den norske misjonæren Kåre Eriksson var blant annet administrative assistent. I 1983 er det ingen amerikanske navn igjen utenom den ene av to administrative biskopssekretær.⁴⁰² Idealet om fullt selvstyre ble neppe nådd før tiden rundt Zimbabwers politiske uavhengighet. Afrikaniseringen skjedde øyensynlig tidligere i metodistkirken enn i regjeringen.

⁴⁰¹ Ibid, side 157

⁴⁰² Funnet på Internett Archive <http://archive.org/details/officialjournalo03unit> Lastet ned 10. feb. 2013

5.3.4 Selvstyre EJCSK

Martin peker på noen årsaker til at Kimbangu etterfølgere vendte ryggen til både protestanter og katolikker. «Vi er skuffet over de protestantiske misjonærene fordi de overlot kimbanguistene til sin egen skjebne og våre ledere har blitt deportert. Vi trenger ikke lenger misjonærer fordi vi er intelligente nok til å lede oss selv. Vi ønske å åpne kimbanguistkirker overalt.»⁴⁰³

En videre missiologisk viktig grunn som kimbanguistene gir for dannelsen av en fullstendig uavhengig kirke er splittelsen av den kristne kirken, mangelen på økumenikk. Katolikkene hevder at de alene er de sanne ambassadørene av Gud. Protestantene sier det samme om seg selv. Så vi fastholder at vi kan tilbe Gud på lik linje ved å avstå misjonærenes støtte, som ikke kan bli enige uansett.⁴⁰⁴

Kimbanguistkirken er en profetkirke, grunnlagt av en enkelt mann som hevdet at han var kalt av Gud med kallet som jeg tidligere har sitert. I alt Simon Kimbangu gjorde henviste han til Kristus som gav ham kallet. «Det er Kristus som har utført disse miraklene gjennom meg. Jeg har ingen makt til å gjøre dette selv.»⁴⁰⁵ I denne bevegelsen er det en tydelig øverste skikkelse som bestemmer. Det var Simon Kimbangu som var visjonsbæreren, det var ham tilhørerne og etter hvert tilhengerne søkte. Også i tiden med forfølgelse og med Kimbangu i fengsel var det hans linje og hans teologi som var den førende.

Utfordringen for en profetkirke er hva som skal skje når visjonsbæreren dør. Overgangen til neste leder kan være kinkig og kan føre til maktkamp og splittelse når den bærende gründeren ikke er mer. I Kimbanguistkirken ble aldri overgangen noe problem fordi visjonsbæreren selv på et tidlig stadium forutså at hans yngste sønn Joseph Diangienda skulle lede bevegelsen. Når det gjelder lederskapsetterfølgelse gjelder Sundklers observasjoner på Sør Afrikanske «uavhengige» kirker også på EJCSK:

De uavhengige Bantukirkene har en tendens til å la sitt lederskap gå i arv fra far til sønn, dette er en av de karakteristiske måtene der uavhengige kirker tilpasser seg den afrikanske kulturarv.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Martin 1975, side 70

⁴⁰⁴ Ibid, side 71

⁴⁰⁵ Ibid, side 46

⁴⁰⁶ Sundkler 1961, side 118

Kimbanguistkirken har dermed valgt den afrikanske løsningen ved å la lederskapet gå i arv fra far til sønn. Siden 2001 er det Papa Simon Kimbangu Kiangani, sønn av Simon Kimbangus mellomste sønn Solomon Kiangani Dialungana, som er åndelig leder for kirken. Wikipedia foreslår følgende hierarkiske struktur (før 2001):⁴⁰⁷

1. Åndelig overhode(Diangienda)
2. Supplerende åndelige overhoder(Dialungana og Kisolokele – de andre sønnene til Simon Kimbangu)
3. Bansadisi (helbredere)
4. Lovlige representanter av kirker i andre land
5. Regionale representanter og deres stab
6. Underregionale representanter og deres stab
7. Hovedsogns prester, evangelister og hjelpere
8. Andre prester, evangelister og hjelpere i sognet
9. Menighetsmedlemmer

SAMMENDRAG:

1. Den forutgående avvisningen og forfølgelsen av kimbanguitilhengerne både fra katolsk og protestantisk side tvang dem til å danne sin egen uavhengige kirke. Dette er en alvorlig fordømmelse av nye kirkesamfunn som har skapt splittelse i Afrika selv innenfor stammer som hittil har vært forent.
2. Hovedpoenget med Venn/Andersons punkt om selvstyre var at overgangen fra den vestlige misjonæren til afrikaneren var et av tegnene på at kirken var i ferd med å bli afrikanisert / stedegen. Afrikanisering har aldri vært noe tema i kimbanguistkirken, denne kirken har afrikanske røtter, er stedegen afrikansk og er helt og fullt styrt av afrikanere.
3. I pakt med afrikansk kultur og tradisjon går lederskapet i kirken i arv fra far til sønn. Konklusjonen er Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu oppfyller idealet om å være selvstyrt.

5.3.5 Selvtbredelse UMC Zimbabwe

Jeg bruker Priests tre kriterier for selvstyre både for 5.3.5 og 5.3.6:

⁴⁰⁷ Funnet på: <http://en.wikipedia.org/wiki/Kimbanguism>. Lastet ned 31. januar 2013

1. Medlemmene i kirken deler ofte sin tro med andre.
2. De fleste av de som sist ble omvendt til den kristne tro ble omvendt under innflytelse av afrikanske troende.
3. Medlemmer i kirken har en byrde for sjelene til de som er fortapt.⁴⁰⁸

I 1907 anerkjente biskop Hartzell behovet for lokale arbeidere for å utbre kristendommen. Han uttalte at Afrika aldri kunne bli evangelisert og gjort kristen uten ved hjelp av afrikanerne selv.⁴⁰⁹

Han innså at misjonærene hadde alvorlige begrensninger både med språket og med forståelsen av den stedegne kulturen. Hans tanke var at misjonærene kunne være ledere på misjonsfeltet mens arbeidet i alle landsbyene kunne bli utført av afrikanerne.⁴¹⁰

De første afrikanske evangelistene i arbeid i Zimbabwe blir nevnt allerede på 1880-tallet under misjonær Erwin Richards som da arbeidet ut fra Sør-Afrika. De het Sikobeli Muti og Tizore Navess og var stasjonert på Makodweni og Kambini.⁴¹¹

I løpet av de første årene av 1900-tallet hjalp det økende partnerskapet mellom afrikanske pastor-lærere og misjonærer til å utvide menighetene og bygge nye misjonsstasjoner i de landlige områdene. Etableringen av lærerskolen på Old Umtali misjonen i 1907 var en bevisst satsing fra misjonærenes side på å opprette partnerskap med afrikanerne for å spre kristendommen. Det er generelt antatt at WFMS` (kvinnenes misjonsselskap) etablering av jenteskolen på Old Umtalis misjon også var et trekk for å etablere partnerskap mellom amerikanske og afrikanske kvinner i Rhodesia for å utdanne, kristne og opplyse innfødte kvinner og deres samfunn.⁴¹²

I denne historien er det mange ukjente afrikanske helter, noen er ikke en gang nevnt ved navn.

Den afrikanske forkynneren Mark Kangoiwa som ble omvendt av den sør-afrikanske pastoren Charles Yafele i Umtali Town i 1903 forkynte med sin gruppe evangeliet til mange folk i

⁴⁰⁸ Robert J. Priest 2011/12

⁴⁰⁹ Goto 2006, side 87

⁴¹⁰ Ibid, side 88

⁴¹¹ Kurewa 1997, side 21

⁴¹² Goto 2006, side 35

Marangedistriktet. De åpnet menigheter i mer enn 200 landsbyer i høvding Maranges område.⁴¹³

Vi har tidligere nevnt spredningen av nye misjoner ut fra Old Umtali. Murewa nevner i sin bok at ikke mindre enn fem hundre medlemmer av Umtalimenigheten dro ut for å spre lyset og at noen av de beste unge mennene i den episkopale metodistkirken i Rhodesia kom fra denne menigheten.⁴¹⁴ Veksten på Mutambara misjonsstasjon skjedde stort sett på grunn av afrikansk initiativ.⁴¹⁵ Afrikanske evangelister kom på en helt annen måte inn på høvdingene, som måtte sanksjonere en misjonsstasjon på sitt område, enn en utenlandsk misjonær.

Måten som kirken ble introdusert på i Sherukuruområdet demonstrerer klart den rollen som både høvdingen og afrikanske evangelister hadde i å spre evangeliet i deres områder i disse tidlige dagene.⁴¹⁶

Her ble metodismen innført gjennom skole og kirke av høvdingen og evangelistene, misjonærene var ikke til stede.

I 1907 dro Chakanyuka, den regjerende til Sherukuru med noen av sine rådgivere og noen afrikanske evangelister, Samuel Matimba inkludert, som da var ved Mutasas kongelige hoff. Det var ingen misjonærer til stede.⁴¹⁷

Mønsteret i kirkeveksten i de første formative årene var stort sett som følger:

1. Misjonæren ville møte høvdingen.
2. Høvdingen ville be om en skole eller en lærer.
3. En pastor-lærer eller evangelist ville så bli sendt til høvdingens landsby for å starte opp arbeidet.

Skolearbeidet viste seg å være en avgjørende inngangsport inn i lokalsamfunnet:

Funn viser klart at de første innfødte omvendte ble omvendt av sørafrikanere og seinere av afrikanere fra Sør-Rhodesia. Innfødte har helt klart hatt enorm nytte av misjonærens

⁴¹³ Goto 2006, side 90

⁴¹⁴ Kurewa 1997, side 53

⁴¹⁵ Ibid, side 53

⁴¹⁶ Kurewa 1997, side 57

⁴¹⁷ Ibid, side 57

innflytelse sammen med innfødte sørafrikanere og folk fra nabolandene. Etter som byer utviklet seg og misjonsarbeidet spredte seg, krevde både misjons- og regjeringsprogram skolerte mennesker som kunne gjøre det nødvendige arbeidet som budbringere, lagerarbeidere, lærere, evangelister og prester. Som en følge av dette ble pensum utvidet til å omfatte mer akademiske fag.⁴¹⁸

Misjonær Rev A. L. Buckwalter skriver i sin rapport til konferansen i 1912 at han var glad for å se på 35 afrikanske lærere som «en tropp av noble menn». Han understreket at de var den virkelige ryggraden i misjonen.⁴¹⁹

Vekkelsen i 1918 virker svært stimulerende på arbeidet i kirken og avslører et skrikende behov for afrikanske ordinerte i kirken. I 1919 ble det åpnet utestasjoner med en frekvens av en pr mnd. Alle disse stasjonene krevde prester.⁴²⁰ Goto mener at den største kirkeveksten i den biskoppelige metodistkirken nettopp fant sted i dette tidsrommet, fra 1918 til 1939. Mange menn og kvinner ble fylt av Den Hellige Ånd og dro inspirert frivillig ut til omkringliggende landsbyer og forkynte og lærte om Jesus Kristus.⁴²¹

Praktisk talt hver misjonsstasjon i konferansen rapporterte om økning i kirkebesøk, likeså søndagsskoler og klassemøter. På den måten var det behov for flere prester. Over 40 unge afrikanske meldte seg frivillig til kristen tjeneste. Her var løftet til et svar på behovet for et afrikansk ordinert presteskap.⁴²²

Også kvinnene nevnes i evangeliseringsarbeidet. I rapporten til Årskonferansen i 1938 anerkjenner Rev. M. J. Murphree det gode arbeidet utført av afrikanske kvinner:

Mer enn noe annet er det tilfredsstillende å ha med oss en gruppe på elleve kvinnelige lærere ved første året på lærerskolen som har blitt utnevnt til landsbyarbeid, idet de opplever at de er kalt til å gi lys til verden. De gjør utmerket arbeid.⁴²³

⁴¹⁸ Goto 2006, side 89

⁴¹⁹ Goto 2006, side 101

⁴²⁰ Kurewa 1997, side 76

⁴²¹ Goto 2006, side 96

⁴²² Ibid, side 76

⁴²³ Goto 2006, side 105

De afrikanske kvinnene organiserte seg som tidligere nevnt i RRW eller Rukwadzano i 1938. Intensjonen med å starte kvinnearbeid var «å fremme finansielle, sosiale og åndelige interesser for kirken...»⁴²⁴ Det går tydelig fram av materialet at kvinnene ikke lå på latsiden, de drev holdningsskapende arbeid, drev diakoni, arrangerte evangeliske aksjoner og bønnemøter, fremmet sangen og vitnet om Jesus Kristus både i ord og gjerning. Sammen med kvinnene deler mennene gjennom sin organisasjon MUMC eller Vabvuwi, (The Fishermen of the United Methodist Church) den kristne tro i Zimbabwe. Ngariende ble stiftet i 1927 og reorganisert i 1938 under navnet The African Missionary Society. Formålet var «å spre evangeliet om vår Herre Jesus Kristus.»⁴²⁵

Organisasjonen som startet som en kirkekomite ble hovedsakelig en afrikansk organisasjon. Følte misjonærene at siden de hadde brakt evangeliet til afrikanerne, var tiden nå inne for afrikanerne til å bringe evangeliet til sine egne? Eller var det afrikanerne som følte at etter at misjonærene hadde brakt evangeliet til dem, var det nå deres tur til å gå videre til områder i deres eget land hvor mange enda ikke hadde hørt evangeliet? Eller var det begge deler? I alle fall er meningen av ngariende bokstavelig: «la det gå». «Det» betyr evangeliet. Tittelen på organisasjonen ville mer passende ha vært Ngariende Vangeri, som betyr «la evangeliet gå».⁴²⁶

I 1941 ble det tatt et initiativ for å starte opp evangeliserende arbeid i høvding Chikwizos område.⁴²⁷ På 60-tallet gikk Ngariende og Evangeliseringskomiteen sammen og dannet «The Conference Board of Ngariende».⁴²⁸ Med en utøvende leder på plass i 1970 gikk metodistkirken inn i de nye områdene Rwenya, Chesa, Mkota, Shapuri og andre.⁴²⁹ Også utenfor landet fikk Metodistkirken i Zimbabwe som en del av den afrikanske Central-konferansen være med å ta et misjonsinitiativ overfor Botswana i 1968. Her hadde også styret i Ngariende en ledende rolle.⁴³⁰

Jeg presenterer i det følgende statistiske materiale tatt fra forskjellige kilder, både nasjonale og internasjonale. Tallene fra de ulike kildene spriker. De nasjonale tallene for medlemmer

⁴²⁴ Ibid, side 146

⁴²⁵ Kurewa 1997, side 100

⁴²⁶ Ibid, side 100

⁴²⁷ Ibid, side 101

⁴²⁸ Ibid, side 101

⁴²⁹ Ibid, side 101

⁴³⁰ Kurewa 1997, side 102

og tilknyttede er gjennomgående lavere enn de internasjonale. Dette kan være en negativ virkning av det konneksjonale systemet i metodistkirken.⁴³¹

År	1901	1910	1915	1940	1950	1970	1980	1990	2004
Pastorer	11 misjonærer			26	28	48		62	122 ⁴³²
Medlemmer		666	1866	6 775	9 849	20 294	10 744	23 700	22 590
Forberedende medlemmer	5	1 918	1630	4 335	16 174	18 640	8 728	18 407	32 125
Legpredikanter	1	1		423			982		
Døpte barn	8	97	506	413	4 805	8 733	3 771	2 596	
Døpte voksne		246	362	589	1 128			1 778	
Antall skoler	3	29			255	221			
Antall kirker		43	55	156	178	131	182 ⁴³³		
Lærere	7	98	54		658	1 174			
Elever	123	3 468	3 945	14 412	19 950	48 510			
Sykehus Klinikker						3 14			
Tiendeytere									5 068

Fig 8. Statistisk data fra UMC Archive, Africa University 2013, 1901 -2004⁴³⁴

Figur 8 viser en nedgang i antall medlemmer i 1980. Jeg regner med at dette blant annet skyldes problemer med innrapportering på grunn av frigjøringskrigen i tiåret fram mot uavhengigheten 18. april 1980. Tallene fra 1970 er den eneste oversikten over institusjoner (skoler og sykehus/klinikker) jeg har funnet. Fra 2004 dukker det opp tall for tiendeytere, det gjenspeiler kanskje en økende bevissthet om selvunderhold.

⁴³¹ Felles utgifter for menighetene blir ilignet i forhold til antall medlemmer pr menighet. Jo flere medlemmer en menighet har, jo mer penger må den betale til felleskassa. Fristelsen blir å holde medlemsskapstallene kunstig lave.

⁴³² For 2004 er pastorer oppdelt i fullt medlemskap (50), på prøve (18) og lokalpastorer (54)

⁴³³ For 1980 er kirker oppdelt i permanente 143, delvis permanente 12 og foreløpige 27

⁴³⁴ Statistisk data fra UMC Archive, Africa University 2013.

Kilde / År	Menigheter	Medlemmer	Tilknyttede
Barrett 1970 ⁴³⁵	365	38 934	90 000
World Methodist Council 2002-2006 ⁴³⁶		95 000	125 000

Fig 9. Økningen i medlemmer i UMC Zimbabwe 1970-2002⁴³⁷; ifølge Barrett.

ÅR	1916	1931	1941	1967	1972	1993
misjonærer	17	20	20	24	69	15
WFMS	2	13	12			
Afrikanske ordinerte	0	14	24	43	45 ⁴³⁸	68
Afrikanske legpredikanter	1	143	428	991	1.410	2.627
Medlemmer	1.866	13.650	7.091	15.418	19.165	34.021
Forberedende medlemmer	1.630	660	4.391	13.243	18.186	30.555
Døpte barn	168	403	485	1.527	2.028	4.833
Døpte voksne	362	457	536	1.107	1.255	3.579
Antall søndagsskoler	53	150	172	516	530	1.955 s.s.-klasser
Antall kirker	55	152	161	181	232	490
Total ytelser	\$ 6.194	£ 5.734	£ 13.488	£ 12.759 ⁴³⁹	\$ 56.130 ⁴⁴⁰	\$28.6 mill. ⁴⁴¹

⁴³⁵ David B. Barrett: «World Christian Encyclopedia. A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000. " Table 2, side 771

⁴³⁶ World Methodist Council. Handbook of information 2002-2006, side 252

⁴³⁷ Statistisk data fra Barrett og World Methodist Council

⁴³⁸ Afrikanske ordinerte i Rhodesian Annual Conference i 1972 omfatter både «afrikanere under utnevning» og «afrikanske misjonærer».

⁴³⁹ Totale ytelser for Rhodesian Annual Conference i 1967 er hentet fra kolonnen «Church Finances. Total contribution.» Institusjoner er sannsynligvis ikke med her.

⁴⁴⁰ Totale ytelser for Rhodesian Annual Conference i 1972 inneholder: «lokal støtte», «regjerings støtte» og «utenlandsk støtte».

⁴⁴¹ Totale ytelser for Zimbabwe Annual Conference I 1993 inneholder sannsynligvis total støtte både for kirker (?) og institusjoner, «total inntekt fra forskjellige kilder».

Fig 10⁴⁴² Statistisk data fra årbøker i MEC, MC og UMC i Rhodesia/Zimbabwe 1916-1993

Figur 10 viser en markant nedgang i antall misjonærer fra 1970- til 1990-tallet samt en tydelig økning i afrikansk personell. Den viser også oppgangen i medlemstallet, antall kirker og søndagsskoleklasser i samme periode. I nederste kolonne tydeliggjøres samlet inntekt fra forskjellige kilder, se fotnoter.

SAMMENDRAG:

1. Misjonærene fra utlandet var uvurderlige i pionertiden og i den tidlige perioden for metodistkirken i Rhodesia, uten deres tro, vitnesbyrd, forkynnelse og organisasjon kunne ikke kirken ha blitt til.
2. Når pastorlærerne likevel et sted blir omtalt som «misjonens ryggrad» tenker vi for det første på at uten afrikanerne ville ikke misjonærene ha lyktes med sitt oppdrag med å kommunisere evangeliet. For det andre tenker vi på legfolket som ganske tidlig overtok og gjorde mesteparten av grasrotarbeidet. Kurewa nevner at «Det siste (evangelisering) er legfolkenes ansvar».⁴⁴³ Dette gjelder i land som Etiopia, Uganda, Mosambik og Zimbabwe i perioden 1918-1930.⁴⁴⁴
3. Fra 1930-årene og opp til i dag har Rukwadzano og Vabvuwi vært en evangelistisk arm i kirken.
4. Ngariende ble opprettet for å spre evangeliet. I termen ligger også en oppfattelse om at evangeliet må spres på en kontekstuell måte, ikke som en imitasjon av en vestlig modell. Ngariende arbeidet ofte sammen med Vabvuwi.⁴⁴⁵
5. Ngariende og «Committee on Evangelism» gikk sammen til «Conference Board of Ngariende». Dette ble et godt redskap for å fremme nye misjonsprosjekter både innenlands og utenlands (Botswana).

Konklusjonen er at den biskoppelige metodistkirken i Rhodesia har oppfylt idealet om å være selvutbredende. Det var et mål for misjonen og misjonærene å spre evangeliet og kirken til nye områder. Årsaken til at dette målet i stor grad ble oppfylt var misjonærenes villighet til å

⁴⁴² Funnet på: <http://archive.org/details/unitedmethodisc18unit>. Skrevet ut fra Årbøker fra MEC, MC og UMC i Rhodesia og Zimbabwe 14. januar 2013.

⁴⁴³ Kurewa 1997, side 170

⁴⁴⁴ Kurewa 1997, side 170

⁴⁴⁵ Kurewa 1997, side 103

bruke lokale stedegne afrikanerne i dette arbeidet. Det synes ikke å ha vært noen ulempe at de hvite administrerte det utadrettede arbeidet for afrikanerne. Vi har flere eksempler på at afrikanerne selv arbeidet selvstendig og uavhengig av misjonærene med evangelisering og kirkeplanting. Etter selvstendigheten har afrikanernes egne virkegreiner videreført og utviklet «hjemmemisjonen».

5.3.6 Selvtbredelse EJCSK

Simon Kimbangu var fra N`Kamba av Bakongostammen i Lower Zaire. Det var her Gud kalte Kimbangu og det var her han virket. Da myndighetene kom for å arrestere ham 6. juni 1921 flyktet han sammen med sin sønn Charles Kisolokele og sine assistenter til Mbanza-Nsanda hvor han oppholdt seg i tre måneder og hvorfra han øyensynlig dro på flere hemmelige korte evangeliseringsturer.⁴⁴⁶ Det var her Gud talte til ham og ba ham om å dra tilbake til N`Kamba for å la seg arrestere. Hans virketid ble ikke mer enn litt over fem måneder, 6. april -12. september.

«I 1922 begynte de massive forvisningene og deportasjonene av kimbanguistene som skulle vare til 1957.»⁴⁴⁷ En offisiell rapport fra de koloniale myndighetene 15. juli 1922 bekrefter at 244 familieoverhoder (ikke kvinner og barn) hadde blitt deportert, ikke medregnet de som allerede hadde blitt arrestert og sendt i eksil da Kimbangu ble dømt.»⁴⁴⁸ Flere og flere deportasjoner fulgte.

De som var deportert ble bosatt i over 30 regioner i det som lignet konsentrasjons-leire. I kampen mot sykdommer og ville dyr bodde de vanligvis sammen i grupper, ryddet landet for jordbruk, innviet seg til sin tro, ba for de syke og proklamerte på den måten evangeliet for de ikke-kristne. Belgiske dokumenter datert 1922 taler om Ituri-skogene i Øvre Zaire. 'Ledet av en etterfølger av Kimbangu evangeliserer de. Syke blir brakt til ham i håp om å bli helbredet. På denne måten blir de revolusjonerende ideene fra Nedre Zaire spredt.'⁴⁴⁹

Gjennom forfølgelsen i Zaire blir evangeliet spredt utover landet. Det er ikke til å unngå å trekke parallellen til Apostlenes Gjerninger hvor forfølgelsen bevirket at evangeliet ble spredt til bygdene i Judea og Samaria og videre utover. Nå var det ikke lenger bare

⁴⁴⁶ Martin 1975, side 59.

⁴⁴⁷ Ibid, side 68

⁴⁴⁸ Ibid, side 68

⁴⁴⁹ Ibid, side 69

Bakongostammen men alle stammer som fikk høre evangeliet gjennom kimbanguistene. 37.000 familieoverhoder som betyr mer enn 100.000 mennesker, ble sendt i eksil fra 1921 til 1957. Det var bare ca. 3000 som reiste tilbake til sine tidligere hjem etter uavhengighetserklæringen i 1960. Mange hadde også dødd i mellomtiden.⁴⁵⁰

Da Simon Kimbangu forkynte i N’Kamba i april og mai 1921 kom det store mengder kongolesere fra den andre siden av elva Kongo, fra det som den gang het Fransk Kongo. Blant annet kom det mennesker fra Boko, en by helt syd i landet. Blant dem som kom var kongolesiske lærere fra den svenske misjonen der. Da de hørte Kimbangu tok de nyhetene med seg og snart vokste interessen for den profetiske bevegelsen også i Fransk Kongo. Særlig ser det ut til at lærerne var de førende:

Alle lærerne ble fylt av en stor trang til å frelse sjeler og proklamerte evangeliet med kraft. De hadde et stort mål, og det var å vinne Kongo for Kristus. En stor vekkelse begynte. Tusener gikk for å vitne at de hadde forlatt sin hedenske tro og ønsket å tjene den levende Gud. I sin entusiasme ønsket de som var berørt av vekkelser å synge natt og dag.⁴⁵¹

Det var salmene til profeten og hans følgesvenner som ble sunget. «Folk kom i slike mengder for å bli døpt at forfatteren av brevet tvilte på at han noen gang kom til å oppleve noe så stort igjen.»⁴⁵² Fra Boko spredte Kimbanguistbevegelsen seg raskt til hovedstaden Brazzaville, til Point Noire på atlantehavskysten og til sist til Libreville i Gabon.⁴⁵³

I 1966 tok kimbanguistene opp arbeid blant pygmeene i distriktene Gamboma og Djambala. Kimbanguistene fant dem i stor fattigdom fordi viltet de hadde pleid å jakte på var nesten borte pga. sivilisasjonens inntreden. «De første evangelistene ble sendt for å begynne med jordbruksarbeid.

Han viste menneskene hvordan de skulle plante maniok og andre vekster så vel som hvordan de skulle holde høns slik at overgangen fra jakt til jordbruk skulle bli lettere. Samtidig ble evangeliet forkynt for dem. Fordi pygmeene manglet alt – ikke bare klær som de ønsket, men

⁴⁵⁰ Martin 1975, side 69

⁴⁵¹ Ibid, side 95

⁴⁵² Ibid, side 96

⁴⁵³ Ibid, side 97

også hakker og andre enkle jordbruksredskaper – foretok kimbanguistene i Zaire og Congo innsamlinger for å hjelpe disse, de fattigste blant de fattige i Sentral Afrika.⁴⁵⁴

Jeg slutter dette kapitlet med statistikk over medlemstall. Her skal vi se at vi støter på problemer.

Mr Lucian Luntadila, generalsekretær i Kimbanguistkirken anslår at medlemskapet er nær 3 mill. (1967). I 1969 var medlemskapstallet i hovedstaden Kinshasa alene beregnet til ca. 147.000. Imidlertid, på grunn av engasjementet med det indre liv av de trofaste, har ikke kimbanguistene vært opptatte med detaljerte statistiske medlemskapsrapporter.⁴⁵⁵

Religiøse tilhengere i D.R. Kongo	Table 1.1 1919 Folke-telling	Table 1.2 1929 Folke-telling	Table 1.3 1939 Folke-telling	2002 Befolkning: 56 mill.	2005 Befolkning: 60 mill.
Protestanter	32.3 %	30.1 %	24.3 %	20 %	35 %
Katolikker	26.4 %	24.2 %	21.4 %	50 %	42 %
Kimbanguister		16.9 %	29.8 %	10 %	17 %
Trad. afrikanske religioner + andre	25.7 %	13.4 %	9.6 %	10 %	
Muslimer	15.6 %	15.4 %	14.9 %	10 %	

Fig 11. Religiøse tilhengere i D.R. Kongo 1919-2005⁴⁵⁶

Fig. 11 er et forsøk på å tydeliggjøre det innbyrdes forholdet mellom de fem største religiøse blokkene i D.R. Kongo ut fra to kilder. Et hemmeligstemplet dokument fra U.S. State Dept. under president Roosevelt på 1940 er lagt ut på nettet.⁴⁵⁷ Det forteller noe om forholdet mellom religionene i D.R. Kongo i 1919, 1929 og 1939. Ut fra tallene leser vi en formidabel økning i antall tilhengere av kimbanguistbevegelsen. Samtidig ser vi nedgang for tilhengere av ATR og andre. Tallene for de andre tre viser en nedgang for protestantene, en svak nedgang for katolikkene mens islams andel er uforandret i denne perioden. Den siste

⁴⁵⁴ Martin 1975, side 99

⁴⁵⁵ Haldor E. Heimer: «*The Church Suited to Home Needs*» side 24 in «*Windows on Africa*» red. Robert T. Parsons 1971. Printed in Netherlands

⁴⁵⁶ Statistisk data fra U.S. State Dept. 1940 og «*Congo, Democratic Republic of People*»

⁴⁵⁷ Funnet på: <http://www.alternatehistory.com/discussion/showthread.php?p=4051397> Lastet ned 8. mars 2013

kolonnen er fra nettstedet «Congo, Democratic Republic of People»⁴⁵⁸ fra 2002 og viser også prosentforholdet mellom de fem. Ut fra denne kilden ser vi at på godt og vel 60 år har protestantene sunket ned mot 20 % men katolikkene har steget betydelig til 50 %. Kimbanguistkirken viser en betydelig nedgang i prosentandelen til 10 %. ATR og andre holder seg stabilt på 10 %, det samme gjør islam. I følge Store norske leksikon⁴⁵⁹ som gjelder året 2005 tydeliggjøres et sprik i informasjon når det gjelder tall og dermed prosenter. Her er prosent andelen for kimbanguistene og protestantene vesentlig høyere og prosentandelen for katolikkene noe lavere.

Kimbanguistkirken	Medlemmer	Forberedende medlemmer	Kirker
1970 (Barrett)	2 mill.	3.5 mill.	8000

Fig. 12 Medlemmer i EJCSK i 1970 ifølge Barrett

Barretts tall ligger på nedre del av skalaen men har egen kolonne for forberedende medlemmer. Det er ikke alle kilder som skiller mellom disse.

Når vi ser på Fig 13 (under) ser vi at andre statistiske kilder viser det samme spriket i innberettede opplysninger, for eksempel nettstedet «Adherents.com»⁴⁶⁰. Tallene varierer fra 3.5 til 8 mill. i D.R. Kongo, fra 3 til 4 mill. i Afrika og fra 3 til 6.5 mill. i verden. Tilsvarende varierer prosentandelen fra 10 % til 16.5 %.

⁴⁵⁸ Funnet på: http://www.factover.com/people/Congo,_Democratic_Republic_of_people.html Lastet ned 8. mars 2013

⁴⁵⁹ Funnet på: snl.no/Kongo Lastet ned 8. mars 2013

⁴⁶⁰ Funnet på: www.adherents.com/Na/Na_414.html. Lastet ned 8. mars 2013

Gruppe	Hvor	Antall tilhengere	Prosent	År	Kilde	Kommentar
Kimbanguist-kirken	Afrika	4 mill.		1981	Keith Crim (ed): <i>The Perennial Dictionary of World Religions.</i> (1989) side 407	«Kimbanguismen Er den mest Innflytelsesrike AIK kirken i Afrika.»
Kimbanguist-kirken	Afrika	3 mill.		1984	Harold Turner: <i>New Religious Movements in Primal Societies</i> (1991) side 449	«De tre mill. tilhengere hevdet av Kimbangukirken kan være unøyaktig»
Kimbanguist-kirken	Verden	4 mill.		1981	Keith Crim (ed): <i>The Perennial Dictionary of World Religions.</i> (1989) side 407	“I løpet av 60 år har kirken vokst fram fra en forfulgt masse bevegelse til å bli den mest innflytelsesrike AIK på det afrikanske kontinent.”
Kimbanguist-kirken	Verden	3 mill.		1993	Peter B. Clarke (ed): <i>The Religions of the World: Understanding the Living Faiths</i> (1993) side 203	“I dag har kirken ca 3 mill. tilhengere i Zaire og tiliggende land og finnes også i Europa og USA.»
Kimbanguist-kirken	Verden	6.5 mill.		1996	<i>Guinness Book of World Records 1999</i> side 91	“Den raskest voksende religion med 6.5 mill. medlemmer i 1996.»
Kimbanguist-kirken	Zaire D.R. Kongo	3.5 mill.		1987	Peter Bishop & Michael Darton (ed): <i>The Encyclopedia of World Faiths: An Illustrated Survey of the World`s Living Faiths</i> (1987) side 308	“Den største av disse bevegelsene er antakeligvis Kimbanguistkirken hvor så mange som 3.5 mill. mennesker kan være tilhengere bare i Zaire.»
Kimbanguist-kirken	Zaire D.R. Kongo	8 mill.		1994	Harvey Cox: <i>Fire from heaven. The rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21. Century.</i> (1994) Side 246	“EJCSK, som er det første av slike kirkesamfunn til å knytte seg til Kirkenes Verdensråd, har mer enn 8. mill. medlemmer»

Kimbanguist- kirken	Zaire D.R. Kongo	7 045 500	16.5%	1994	*LINK* Library of Congress Country Studies	«Av en befolkning på 42.7 mill. tilhører opp til 16.5 % Kimbanguistkirken.»
Kimbanguist- kirken	Zaire D.R. Kongo	4 649 8854	10 %	1998	*LINK* Official government web site of D.R. Congo	Total befolkning på 46 498 539. Kim- banguistene 10 %

Fig 13 Medlemskapsstall i EJCSK i ulike år og kommentarer ifølge forskjellige kilder

SAMMENDRAG:

1. Selv den harde behandlingen av de belgiske kolonimyndighetene ble en velsignelse for bevegelsen. Forfølgelsen av bevegelsen var streng, men gjennom prøvelser og trengsler opplevde bevegelsen vekst.
2. Bevegelsens tilhengere deler sin tro på Kristus med andre på en smittende, naturlig og tillitsvekkende måte. Proklamasjon av Kristus og det sosiale vitnesbyrd går hand i hand og utfyller hverandre.
3. Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu er en afrikansk kirke, derfor er vi vitne til at det er afrikanere som omvender afrikanere.
4. Kimbanguistkirken har spredt seg til hele DR Kongo og til nabolandet Congo og videre til andre land. De engasjerte seg for eksempel for pygmeenes sak som alle foraktet. De hadde omsorg både for deres timelige og åndelige behov. Med sin misjonale holdning har de godtgjort at de har en byrde for andre.
5. Tilgjengelig statistikk underbygger beretningene om en formidabel vekst de første årene. På slutten av århundret har kirken holdt stand som en av de største AIK kirkene i Afrika. Konklusjonen er Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu oppfyller idealet om å være selvutbredende.

5.3.7 Selvteologisering UMC Zimbabwe

Jeg bruker Priests fem kriterier for selvteologisering både for 5.3.7 og 5.3.8:

1. Pastorer gjør en god jobb med å hjelpe sin menighet til å forstå hvordan Bibelen relaterer til etiske hverdags utfordringer.
2. Prekenillustrasjoner brukt av afrikanere gjenspeiler hverdagslivet i lokalsamfunnet.
3. Mange av sangene i kirken er komponert av afrikanske troende.
4. Afrikanske ledere har betydningsfulle innspill i ledertreningen som blir gitt.
5. Afrikanske ledere har betydningsfulle roller med å lære opp nye ledere.⁴⁶¹

⁴⁶¹ Robert J. Priest 2011/12

Nathan Goto anerkjenner misjonærenes anstrengelser som en viktig faktor i spredningen av kristendommen i Rhodesia.⁴⁶²

Men, som Sanneh påpeker, misjonærene var avgjørende bare i det første stadiet av proklamasjonen av evangeliet, etter hvilket afrikanerne ble dominerende både i utbredelsen av kristendommen og tilpasning innen hjemlige språk. Det som ofte skjedde i kristne lokalsamfunn var at «grasrota» brøt med misjonens karakter slik den ble uttrykt i kirkelige, utdannelsesmessige og medisinske institusjoner.⁴⁶³

Misjonærene antok at flesteparten av de lokale skikker var onde og søkte å utrydde dem.⁴⁶⁴ Misjonærenes kultursjokk kommer til uttrykk som reaksjoner på det etiske og det religiøse området. Det afrikanske synet på ekteskapet innebærer en forening mellom to familier og ikke bare to individuelle mennesker. Dette kommer til syne når en ektemann dør og enka tilfaller broren som også kan være gift fra før. Med to koner vil han da bli polygamist. Metodistkirkens lære vil da enten hindre mannen og konene i å gå inn i kirken som fullverdige medlemmer⁴⁶⁵ og hindre dem i å motta nattverd, eller tvinge mannen til å skille seg med den ene kona og barna. Begge situasjoner kan bli utålelige.⁴⁶⁶ Årskonferansen i 1924 søkte å erstatte nattdansing i landsbyen med amerikansk folkedans. Nattdansingen er også en institusjon med lange tradisjoner som blant annet inneholder tradering av den lokale kultur.⁴⁶⁷ En misjonær bestemte at det var lite kristent at menn og kvinner satt på hver sin side av kirken under gudstjenesten. Han ville at parene heller skulle sitte sammen. Søndagen etter kom det nesten ingen til gudstjeneste. I Shona-kulturen ble det ansett som pinlig for menn og kvinner å sitte sammen.⁴⁶⁸

Heller ikke i Zimbabwe er alle kulturelle ytringer i samsvar med bibelsk etikk. Det kreves imidlertid både kjennskap, kjærlighet og visdom for å skille mellom negative, nøytrale og positive kulturelle uttrykk og institusjoner. Det afrikanske ekteskapet er for eksempel tett forbundet med deres gamle jordbrukskultur.

⁴⁶² Goto 2006, side 75

⁴⁶³ Goto 2006, side 75

⁴⁶⁴ Hiebert 1994, side 46

⁴⁶⁵ De kan oppnå status som prøvemedlemmer

⁴⁶⁶ Kurewa 1997, side 83

⁴⁶⁷ Ibid, side 88

⁴⁶⁸ Kurewa 1997, side 164

Det er først i de seinere år vi har begynt å forstå afrikanernes gudsbilde. Vesten har tradisjonelt karakterisert Afrika som et «tabula rasa» når det gjelder tro på Gud, jfr. Edinburgh 1910. Misjonærene har vært mer opptatt av «det mørke hedenskap» enn de gudsbilder som også fantes og som kunne bygges videre på.

Afrikanere har alltid hatt en tanke og en oppfatning om Gud. Det som misjonærene brakte til Afrika var kunnskapen om Gud gjennom Kristus. Det er Kristus som er det nye elementet, som Gud med kjærlighet og tilgivelse.⁴⁶⁹

Goto tar med Sannehs positive evaluering av misjonærenes vektlegging på bibeloversettelse for selvteologisering.

Misjonærenes fokus på bibeloversettelse oppmuntret stedegengjøringen av det kristne budskapet, selv om det utilsiktet var en aksept av det lokale språk og den lokale kultur som et verdig medium for å kommunisere evangeliet.⁴⁷⁰

Noen misjonærer tok oppgaven med å lære seg språkene alvorlig, blant annet Helen Rasmussen som bodde i Shonalandsbyene fra 1901 og etablerte jenteskoler.⁴⁷¹ Hun oversatte flere salmer og deler av skriften til shona og chimanyika. Hun sa: «Når de ikke kan komme til oss, må vi gå til dem».⁴⁷² Alfabetisering – «make the paper talk» er begynnelsen på prosessen til selvteologisering.

Jeg kommer inn på vekkelsen i 1918 også i dette kapitlet om selvteologisering. I kap 5.3.3 trakk jeg linjene fra en genuin afrikansk vekkelse via opprettelsen av African Christian Convention til selvstyre. I dette kapitlet er det naturlig å trekke linjene til selvteologisering og kontekstualisering⁴⁷³ som vil være en naturlig frukt av en selvstyrt stedegen lokal kirke.

Biskop Ralph Dodge var klar over utdannelsen som et avgjørende element i frigjøringen av kirken og dermed teologien fra den vestlige dominansen. Noe av det første han gjorde etter at den afrikanske (ikke amerikanske!) Sentralkonferansen hadde valgt ham som biskop, var å

⁴⁶⁹ Ibid, side 92

⁴⁷⁰ Goto 2006, side 75

⁴⁷¹ Goto 2006, side 127-129

⁴⁷² Goto 2006, side 75

⁴⁷³ Kurewa 1997, side 79

innføre et stipendprogram i kirken for å sette unge menn og kvinner fra Rhodesia i stand til å studere i Storbritannia og USA.

Fire år seinere reiste majoriteten tilbake til Sør-Rhodesia for å ta over det administrative ansvaret som lærere og administratorer i de fleste videregående metodistkolene. Tidlig i 1965 hadde de fleste posisjonene som hadde vært i hendene på vestlige misjonærer gått over til disse afrikanernes kontroll.⁴⁷⁴

Biskop Dodge utfordret status quo ved å afrikanisere kirken på flere måter:⁴⁷⁵ For det første innlemmet han afrikanere i sitt kabinett eller biskopsråd. For det andre bekjempet han status quo gjennom radikale prekener, undervisning og samtaler. For det tredje levde han ut sitt budskap på en praktisk måte; han spiste sammen med afrikanerne i stedet for de hvite og han tok bussen slik afrikanerne pleide å gjøre. I 1957 innsatte han afrikanske rektorer ved tre av de mest prestisjetunge metodist-institusjonene i Rhodesia, inkludert Old Umtali Teacher Training College.

Utnevnelsene og holdningene til biskopen ble snart en regjeringssak i Rhodesia. I 1960 gav han ut sin bok: *The Unpopular Missionary*. Dette resulterte i at Dodge ble svartelistet som fiende av status quo i det rasistiske Rhodesia. Han ble erklært «persona non grata» og utvist av landet i 1964.

I 1960-åra ble gudstjenestene i Rhodesia forandret i retning av større stedegengjøring. Gudstjenestene begynte å inneholde positive elementer av den lokale tradisjon og sedvane, inkludert afrikanske tradisjonelle melodier, rytmer og instrumenter (trommer).⁴⁷⁶

Biskop Dodges utviselse skapte reaksjoner i kirken. Maktstrukturer hadde blitt åpenbart og tiden var inne til å utfordre kolonialismens og rasismens festningsverk. Inntil nå hadde den rhodesiske Metodistkirken nøydt seg med importert, «hermetisk teologi», ingen hadde utfordret den. I vår forbindelse kan begrepet selvteologisering skiftes ut med begrepet afrikanisering. Utnevnelsen av biskopen utgjorde vendepunktet i denne prosessen og valget av Muzorewa klimaks.

⁴⁷⁴ Ibid, side 163

⁴⁷⁵ Goto 2006, side 162-163

⁴⁷⁶ Ibid, side 167

Som et klimaks i denne afrikaniseringen, ble biskop Abel T. Muzorewa valgt som første afrikanske biskop i the United Methodist Church i Zimbabwe. Han tilsluttet seg forståelsen av begrepet frelse som frelse for hele mennesket og ble en innbitt kritiker av det rasistiske koloniregimet i landet. Ved en rask omskiftning av begivenheter ble biskopen den første svarte statsministeren i nasjonen Zimbabwe.⁴⁷⁷

Den politiske frigjøringskampen gav ny næring til kontekstualiseringen av kirken.

Fordi den tradisjonelt afrikanske verden omfavner alt under det religiøse dekket, har sanger om frihetskampen hjulpet med å bevisstgjøre folket i Zimbabwe med hensyn til å hjelpe dem med selvforståelse og hvor deres kulturelle ressurser for støtte og opphold ligger. Slike sanger om krigen avslører ikke bare de forferdelige resultatene av krigen, de inkluderer også en bønn til forfedrene og Gud.⁴⁷⁸

Med en ny virkelighet ble nye spørsmål aktuelle, for eksempel:⁴⁷⁹ Er det riktig for en kristen å bruke vold for å oppnå sine mål når alle ikkevoldelige metoder har mislyktes? Hvorfor har barna våre forlatt hjem og skole for å slutte seg til frigjøringsbevegelsen? Her fantes ingen importerte svar. Kirken i Zimbabwe måtte selv finne svarene.

Zimbabwes kirker syntes å være fornøyd med en importert teologi overlevert dem som en arv fra kirkesamfunnet. Det var ikke før kampen ble trappet opp til å involvere bevæpnede frigjøringsbevegelser at kirkene i Zimbabwe begynte seriøs teologisk refleksjon.⁴⁸⁰

Spørsmålene som reiste seg i deres hjerter var nå:

Når barna forlot hjemmene og skolene for (å delta) i frigjøringskrigen, kunne ikke sangen i kirken forbli den samme. Hvordan kunne de synges en fremmed sang med en datter eller sønn i bushen? Hvordan kunne de be en inderlig bønn som ikke hadde noen relevans til deres barns skjebne?⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Christopher Jokomo, biskop for UMC i Zimbabwe fra 1992: "World Methodist Council. Handbook of information 2002-2006", side 247

⁴⁷⁸ Kurewa 1997, side 172

⁴⁷⁹ Ibid, side 165

⁴⁸⁰ Kurewa 1997, side 165

⁴⁸¹ Kurewa 1997, side 165

Dette ble en skjebnetid for kirken i Rhodesia. «Kirken måtte gjenoppdage for seg selv sin identitet i Kristus. Den ble bevisst av behovet for ny teologisk refleksjon og uttrykk for troen.»⁴⁸²

SAMMENDRAG:

1. Afrika ble sett på som det mørke kontinent hvor hedenskapen rådde.⁴⁸³ Misjonens fremste oppgave i egne øyne var i begynnelsen å frigjøre befolkningen fra ondskapen i kulturen og fra deres overtro.
2. Afrikansk kultur og gudstro har vært ukjent mark for misjonæren og har forårsaket både misforståelser, sviktende slutninger og gale beslutninger. Det skal både kunnskap, innsikt og mye visdom til for å skille mellom tro og kultur.
3. Allerede fra begynnelsen ble det lagt vekt på alfabetisering og oversettelse av Bibelen til de lokale språk.
4. Vekkelsen i 1918 skapte begynnelsen til kontekstualiseringen av kirken i Rhodesia. Opprettelsen av The African Christian Convention i 1928 synes å være en naturlig avlegger av vekkelsen.
5. Biskop Dodge åpenhet og forsvar for at afrikanerne skulle skaffe seg høyere utdanning proklamerte det kommende sammenbruddet av den hvite dominansen, både i metodistkirken og i staten Rhodesia.
6. Teologi har med maktstrukturer å gjøre. Biskop Dodge fremstod som en profetisk skikkelse for sitt land og sitt folk når han overførte makt i kirken til afrikanerne. Det betydde at de var fri til å lage sin egen teologi. Biskop Dodge ble utvist av landet i 1964.
7. I 1968 ble Abel T. Muzorewa den første afrikanske biskopen i metodistkirken. I 1979 ble han landets første svarte president.
8. Kirken i en fri nasjon skylder seg selv og sitt land en kontekstuell teologi som kan svare på aktuelle spørsmål. Hva er det å være kristen og afrikansk? Tiden for vestlig hermetisert teologi var over.

Konklusjonen er at Den biskoppelige metodistkirken i Sør Rhodesia før 1918 var helt preget av vestlig teologi. Det skjedde noe nytt i og med kirken under vekkelsen i 1918. Den opplevde da en utgytelse av Den hellige Ånd som bevirket en begynnende kontekstualisering

⁴⁸² Kurewa 1997, side 165

⁴⁸³ Kurewa 1997, side 37

og afrikanisering. De synlige konsekvensene av vekkelsen var opprettelsen av en rekke organisasjoner innen kirken som var helt preget av afrikanerne selv. Prosessen fram mot selvteologisering nådde et vendepunkt med den reformvillige biskopen Ralph Dodge som etter sin innsettelse i 1956 åpnet opp for afrikanisering av Metodistkirken i Rhodesia. Denne prosessen ble videreført under den første afrikanske biskop i kirken, Muzorewa, mot slutten av 60-årene. Da Sør-Rhodesia gikk over til Zimbabwe som fri nasjon i 1980, ble den vestlige politiske innflytelsen i Zimbabwe brutt. Frihetskampen berørte hele nasjonen på dypet, også Metodistkirken som måtte gå under jorden. Prosessen har krevd nytenkning av teologi, strukturer og relasjon til myndighetene. Metodistkirken i Zimbabwe er i dag en selvteologiserende kirke, den har gitt sitt bidrag til afrikansk teologi blant annet gjennom professor ved University of Louisville, Kentucky, Gwinyai Muzorewa. Han er bror av tidligere biskop Muzorewa.

5.3.8 Selvteologisering EJCSK

Siden kirken før anerkjennelsen i 1959 hadde levd i en unntakstilstand med forfølgelse, hadde den ikke kunnet prioritere teologiseringsarbeid. Det ble først anledning til å arbeide med kirkens samlede teologi i konsolideringsfasen etter anerkjennelsen og etter uavhengigheten av Zaire i 1960. «Under den lange perioden med forfølgelse hadde det ikke fantes noe offisielt lederskap av kirken som kunne gi retningslinjer.»⁴⁸⁴

Siden 1960 har kirkelederne og særlig Joseph Diangienda prøvd å forene kimbanguistmenighetene som hittil hadde vært ledet av de lokale katekistene og «profetene» og gi dem en hierarkisk struktur og et kirkelig system som i den afrikanske rammen best kunne fremme organiseringen av et velordnet menighetsliv.⁴⁸⁵

Joseph Diangienda arbeidet for å oppnå enhet på tre forskjellige måter: For det første ved å grunnlegge et seminar i 1962 hvor fremtidige prester og evangelister kunne forenes gjennom felles undervisning og personlige kontakter under utdannelsen. I 1970 ble «The Kimbanguist School of Theology» grunnlagt i Kinshasa, som tillater kandidater med minst fem års videregående skole å søke. For det andre ved å utarbeide statutter eller en forfatning for kirken. De nye statuttene ble introdusert 6. mars 1960. For det tredje ved

⁴⁸⁴ Martin 1975, side 130

⁴⁸⁵ Ibid side 130

utstrakt reising gjennom hele landet med fly, bil, tog, båt og til fots. Diangienda hadde med seg et helt team bestående av assistenter, sangere og et brassband på disse reisene.

Jeg ønsker å se litt nærmere på statuttene som en port inn i teologien. Her er det innledningsvis understreket at kimbanguismen er grunnlagt på den kristne tro og at dens evangeliske metoder og undervisning er i harmoni med evangeliet. «Hjørnesteinen som Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu hviler på er loven og profetene. Dens budskap er åpenbart i bibelen.»⁴⁸⁶ Gjennom kraften av Den Hellig Ånd lærer kirken: Kjærlighet, nåde og imitasjon av Kristus. Hat mot ondskap og kjærlighet til alt som er godt. Rettferdighet og moralsk renhet. Enhver religiøs praksis som tjener til rendyrking av gjensidig respekt og enhet mellom folk og nasjoner, som omfatter det viktigste grunnlaget for harmoni og fred i verden.⁴⁸⁷

Kimbanguismen avholder seg fra all politisk aktivitet siden det er en motsetning til dens åndelige rolle i verden. Kirken går også imot alle former for diskriminering basert på rase og kultur. Siden Kimbanguistkirken er en Hellig Ånd kirke, er alle dets medlemmer forpliktet til å vandre i Den hellige Ånd. Det betyr deltagelse og innordning i det offentlig bønne- og gudstjenestelivet med gudstjenester, bønn, faste og smågruppedeltagelse flere dager i uka. Kirken krever i tillegg at dets medlemmer holder følgende bud:

1. Lydighet mot statsmakten i henhold til Rom 13,1-3.
2. Gjensidig kjærlighet og kjærlighet mot ens fiender i henhold til Matt 5,43-45.
3. Avhold fra alkohol.
4. Avhold fra tobakk og narkotika.
5. Unngåelse av dansing.
6. Ikke å svømme eller sove naken.
7. Ikke å blande seg i krangler.
8. Avholdenhet fra fetisjisme.
9. Skatt skal betales.
10. Avhold fra hevn.
11. Bekjennelse av synd overfor spesielt utnevnte medlemmer av menigheten.
12. Ikke noe forbud mot mat unntatt svine- og apekjøtt.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Martin 1975, side 131

⁴⁸⁷ Ibid, side 131

⁴⁸⁸ Martin 1975, side 131-132

Disse budene blir bekreftet av en offisiell nettside for kimbanguistkirken.⁴⁸⁹ Her understrekes videre at Kimbangukirken er imot polygami og at medlemmene skal gi seg til bønn og faste på bestemte tidspunkt. Et annet nettsted for Kimbangukirken sier følgende:

Kirken har fire sakramenter: dåp (ved håndspåleggelse), nattverd, ekteskap og ordinasjon. Nattverden blir feiret bare tre ganger i året: ved juletider, 6. april (begynnelsen av kimbanguistbevegelsen) og 12. oktober (Simon Kimbangu's dødsdag). Presteskapet består av menn og kvinner uten diskriminering. Kvinnelige pastorer utfører alle sakramenter uten restriksjoner. Kirken er fullt ut selvunderholdende gjennom systemet med ofring 'gjennom å konkurrere.'⁴⁹⁰

Martin anerkjenner at det ikke er så lett å beskrive teologien til Kimbanguistkirken fordi den er «levd og sunget og ikke formulert». Hun mener at dette er en vesentlig forskjell på det intellektuelle Vesten og det intuitive Afrika.⁴⁹¹ Et eksempel på dette er salmene. Kimbanguistene skrev tidlig sine egne salmer.

I kimbanguistkirken blir ikke salmene komponert, de kommer ved guddommelig inspirasjon gjennom Den hellige Ånd, inspirerte mennesker fanger sanger inspirert av Gud Fader, Gud Sønnen, Gud Den hellige Ånd og engler. De kommer ved visjoner og drømmer. Kimbanguistsangene er Guds budskap som han gir til sitt folk for en bedre bevissthet og for å hjelpe oss til å forstå Hans vilje på jorden.⁴⁹²

In times past we did not know Thee, O Jesus,
We did not know Thee in our hearts.
Today we know Thee.
Let no evil befall us.
All our evangelists have been deported
For the sake of Jesus` Name.
We shall do our utmost so that they [the authorities] will let us alone.
Jesus, come, help us
If we must go to the Upper Congo [into exile].
Jesus, Thou wert the First to go,
We are following Thee.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Funnet på: <http://kimbangudiscoveries.com/kimbangu30.html> Lastet ned 4. feb. 2013

⁴⁹⁰ Funnet på: <http://www.katinkahesselink.net/his/Kimbangu.html> Lastet ned 4. feb. 2013

⁴⁹¹ Martin 1975, side 140.

⁴⁹² Funnet på: <http://kimbangudiscoveries.com/> Lastet ned 4. feb. 2013

⁴⁹³ Martin 1975, side 82

Dette er en salme fra den første perioden med forfølgelse fra 1922-1925. Martin mener at uttrykket «før kjente vi deg ikke – i dag kjenner vi deg» refererer til Simon Kimbangu misjon hvor gjennom ord, helbredelser og lidelser, Kristus ble eksistensielt levende for sine etterfølgere. Ikke lenger bare som en fjern og «blek» Kristus, men som den Kristus som har åpenbart seg selv i Zaire.⁴⁹⁴

Lik andre AIK kirker i Afrika finnes det teologiske elementer som er svært fremmede for oss i Vesten i Jesu Kristi kirke på jorden ved Simon Kimbangu. Kimbangukirken har sin forståelse av hva som er sakramenter og hvordan disse forrettes. Deres opptatthet av den avdøde Kimbangu og manges vitnesbyrd om at han har åpenbart seg for enkeltpersoner florerer. Noen ganger kan man få det inntrykk at Kimbangu konkurrerer med Jesus Kristus som Messias. Kimbangukirken har for Vestens øyne fremmede kristne symboler og uttrykksformer. N`Kamba er deres nye Jerusalem, vannet fra kilden der har sin betydning. Oppfatningen av synd er annerledes enn vår osv. Det hadde vært en interessant oppgave å gå inn i spenningen mellom tradisjonell afrikansk religion (ATR) og den kristne lære for å forsøke å si noe om hva som er vranglære, hva som er synkretisme, hva som er afrikansk og hva som er kristent. Disse emnene føler jeg ligger utenfor denne oppgaven selv om møtet med Kimbanguistkirken både lokker og inviterer dypere inn i dette landskapet. Jeg liker uttalelsen til Marie-Louise Martin om teologi i Afrika, selv om den er 40 år gammel:

Hva vi møter i AIK kirker generelt og i Kimbanguistkirken i særdeleshet, er det som missiologer i Europa har spurt etter så lenge – begynnelsen til en kristen teologi i afrikanske klær relatert til Afrika. Ut av disse begynnelser kan dét gro fram som man har ventet på så lenge. Den er fremdeles i dag «eksperimentell teologi» og dens skrevne formuleringer blir bare gradvis utviklet.⁴⁹⁵

Etter frigjøringen ble Simon Kimbangu av visse Zairiske politikere løftet opp og lovprist som en nasjonal helt. Fristelsen for Kimbangukirken til å bli Zaires statskirke lå for hånden. Lederne for kirken var imidlertid sterkt imot dette.

⁴⁹⁴ Ibid side 86

⁴⁹⁵ Martin 1975, side 175

Kirken kunne ikke være avhengig av staten, den måtte være fundert alene på Jesus Kristus. Hvis den forpliktet seg på staten kunne den ikke lenger være i en posisjon til å reise sin profetiske røst – selv mot staten, hvis det skulle bli nødvendig.⁴⁹⁶

På den annen side har en nettside opplysninger om en nær forbindelse med president Mobutu i løpet av hans presidenttid 1965-1997. Kirken skal da ha fremmet mobutisme og fått privilegier tilbake fra staten.⁴⁹⁷

SAMMENDRAG:

1. Hvis protestantene og katolikkene hadde valgt en forsonende vei i stedet for konfrontasjon kunne kimbanguismen ha blitt en spydspiss for afrikanisering og kontekstualisering også i disse kirkesamfunnene. Det ville ha skapt en annerledes utvikling i kirkelandskapet i Zaire, forhåpentligvis en mer harmonisk vei for kirken.
2. Simon Kimbangu skapte sin egen teologiske tradisjon, det er denne som er nedfelt og utviklet av Joseph Diangienda i statuttene og som er retningsgivende for Kimbanguistkirken.
3. Forkynnelsen har en sentral plass i gudstjenesten, både menn og kvinner forkynner og det blir ofte henvist til Simon Kimbangus korte tjeneste og de 40 år med forfølgelse. Martin bemerker en ekstraordinær god gudstjenestedeltagelse.
4. Salmene i Kimbanguistkirken er egenproduserte, gitt som åpenbaringer til inspirerte medlemmer som skriver dem ned.
5. Når det gjelder trening av evangelister og prester har det hele tiden vært kirken selv som har tatt hånd om den, et teologisk seminar ble satt i gang i 1962. Siden 1970 har «The Kimbanguist School of Theology» utdannet evangelister og prester for kirken i Kinshasa. Konklusjonen er at Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu oppfyller idealet om å være selvteologiserende.

3.4 Konklusjon

Når vi sammenligner de to har begge kirkene spredt seg og vokst seg store. UMC spredte seg og ble stedegen ved hjelp av ressurser fra metodistkirken i USA og GBGM⁴⁹⁸ Jeg henviser til den statistiske oversikten i neste kapittel for Metodistkirken. EJCSK var stedegen fra første

⁴⁹⁶ Ibid, side 126

⁴⁹⁷ Funnet på <http://patachu.com/kimbangu-simon-and-kimbanguism/> Lastet ned 4. feb. 2013

⁴⁹⁸ United Methodist Church USAs misjonsselskap General Board of Global Ministries.

øyeblikk og spredte seg ved egen hjelp. Kimbanguistkirken⁴⁹⁹ i D.R. Kongo hadde ifølge Barrett 5.5 millioner medlemmer etter 49 års virksomhet i 1970. Det gir en eventyrlig tilvekst på 112 244 nye medlemmer pr år. Fig. 11-13 underbygger disse tallene. Jeg har ikke vært i stand til å finne overensstemmende informasjon om medlemstallet til EJCSK i D.R. Kongo i år 2000, noen tall viser over Barrett beregninger, andre viser under. Jeg henviser til projiserte tall fra Barretts tabell 23 som viser en god økning på 3.7 % for AIK kirkene i tidsrommet 1975 til 2000. Den antagelsen peker på at EJCSK har økt enda mer enn UMC i Zimbabwe. Antakelsen er i tråd med Barretts tabell 29 som forteller om en bratt stigning av kristne i Afrika fra 1900 til 1970 og som projiserer en fortsatt bratt stigning fram mot 1980 og 2000. Tabellen skiller ikke mellom MIK og AIK kirker og gir ingen grunn for noen annen tolkning enn det som allerede har kommet fram: begge kirketypene vokser i Afrika, nå som stede egne kirker.

Veksten i EJCSK kan ikke sies å ha skjedd på grunn av fire-selv formelen. Ved gjennomgangen har vi sett at kirken likevel har oppfylt kriteriene til de fire-selv og at den ut fra teorien må sies å være en selvstendig kirke.

Når det gjelder veksten av UMC Zimbabwe har kirken fra første stund oppfylt kriteriene når det gjelder selvutbredelse. Når vi ser på kriteriet om selvunderhold ble ikke det oppfylt de første tiårene, kirken har fått stor ekstern støtte både når det gjelder investeringer, drift og lønn. De siste tiårene må det presiseres at dette har forandret seg ved at menighetene har blitt selvunderholdt mens institusjonene fremdeles mottar ekstern støtte. Tidspunktet for selvstyre og selvteologisering ser ut til å henge litt sammen. Begge disse selv handler om at afrikansk personell kommer på plass og gjør sin innflytelse gjeldende. Det var den reformvillige biskopen Dodge som oppmuntret ungdommen til å få seg høyere teologisk utdanning. Han og seinere biskop Muzorewa sørget for å ansette ungdommene i ledende kirkelige stillinger når de kom tilbake fra utlandet. Det var kanskje først under frigjøringskrigens lidelser og prøvelser at kirken virkelig fikk erfare at den stod helt på egne bein.

UMC ble plantet på grunn av fire-selv formelen. Veksten skjedde først med ekstern hjelp. I årene som fulgte vant tanken om selvstendighet fram. Misjonsselskapet har hele tiden vært

⁴⁹⁹ Tallet fra 1970 inkluderer medlemmer + forberedende medlemmer

bevisst på at kirken skulle bli selvstendig. Bevisstheten om å klare seg selv uten misjonærene og oversjøisk hjelp har vunnet fram. Fra afrikansk side har det vært en kamp mot avhengigheten av Vesten.

6.0 Avslutning og konklusjon

I avslutningskapitlet vender jeg først kort tilbake til kirken i Nord-Afrika og Nubia og deretter til CMS sitt prøveprosjekt for tre-selv formelen med Nigermisjonen. Så vil jeg se på fire-selv formelens forutsetninger for å lykkes i det moderne Afrika sør for Sahara i forhold til MIK og AIK kirkene. Selv om ikke selvteologiseringen kom på plass som det fjerde selv før i 70-årene,

bruker jeg begrepet fire-selv formelen som fast størrelse også i tiden før 1970. Jeg tenker at det fjerde selv hele tiden har ligget implisitt i Venn/Andersons formel.

6.1 Kirken i Nord-Afrika og Nubia

Nord-Afrikas befolkning bestod av tre klasser. Det var romerne og de som var blitt romerske statsborgere, punerne⁵⁰⁰ og berberne. Vandalene herjet Nord-Afrika på 400-tallet og seinere kom araberne og islam og erobret det samme området.⁵⁰¹ Det var de to øverste klassene som bodde i byene og hadde hånd om styre og stell, som måtte ta støyten av disse invasjonene. Da islam inntok Nord-Afrika flyktet de og overlot territoriet til de opprinnelige innbyggerne, berberne. Berberne på sin side hadde aldri blitt fulgt opp av kirken siden de var nomader og bodde utenfor byene og var i den økonomiske randsonen.⁵⁰² «Berberne manglet den kommunale organisasjonen og ble derfor utelatt av arbeidet som kirken organiserte.»⁵⁰³ «I 703 gikk berberne over til islam, som fikk dem til å føle seg mer velkommen enn kristendommen noensinne hadde gjort.»⁵⁰⁴ Bibelen ble ikke oversatt til det berbiske språk og kirken ble ikke kontekstualisert inn i deres kultur slik at den ble stedegen.

Den kristne tro slo dype røtter i den egyptiske kulturen. Kristendommen ble kontekstualisert inn i en tradisjon som hadde fellestrekk med evangeliet med Osiris og Isis som handlet om død og oppstandelse. Bibelen ble oversatt til koptisk (egyptisk) og den kristne tro overlevde den islamske påvirkningen. Den koptiske kirken er i dag en av verdens eldste kirker og har vist seg å være selvutbredende og livskraftig, den er i dag organisert i 83 bispedømmer, 59 i Egypt og resten over store deler av verden. Kirken har vært selvunderholdende og selvstyrt. Den koptiske kirken med dens overhode, paven av Alexandria og patriarken av Afrika, har preget den globale teologien med sine bidrag. Kirken har et sterkt klostervesen og en rik kontemplativ tradisjon som går helt tilbake til ørkenfedrene. Andre særtrekk er tradisjonene med ikonmaling samt liturgiske og musikalske tradisjoner.

⁵⁰⁰ Fønikere, et semittisk folk som hadde slått seg ned i Karthago, nær Tunis i Nord-Afrika. Funnet på: <http://no.wikipedia.org/wiki/Punerne>

⁵⁰¹ C.P. Groves 1948, side 89

⁵⁰² Oduyoye 1986, side 17

⁵⁰³ C.P. Groves 1948, side 89

⁵⁰⁴ Oduyoye 1986, side 23

Den nubiske kirken hadde sin egen liturgi og hadde nær kontakt med Egypt inntil islam og fiendtlige folkeslag gjorde det umulig.⁵⁰⁵ De nubiske kongene bygde kirker og klostre og den nubiske kirken overførte kristen praksis fra generasjon til generasjon. Likevel forble både liturgien og tros læren fremmed og kirken ble aldri stedegen selv om den eksisterte i den nubiske kulturen i tusen år. Den nubiske kirken overlevde ikke den islamske påvirkningen og forsvant ut av historien ca. år 1500.

6.2 Nigermisjonen

Når fire-selv formelen ikke fungerte etter sin hensikt i Nigermisjonen, er det for det første fordi den vestlige kulturen ble med på lasset som en del av kristendommen. Den fremmede kulturen gjorde det vanskelig å få til et gjennombrudd blant igboene. Biskop Crowthers kreolske medarbeidere, forkynnere, lærere og kontorister var fremmede. Biskopen som selv var født i Osogun i Nigeria, hadde vært så lenge borte fra sitt land og var blitt så europeisert i sinn og tanke, at han selv ble oppfattet som en fremmed i sin egen kultur. I oppgaven har vi sett en del eksempler på de vestlige holdninger til afrikanere på nittenhundretallet. Utsendingene fra Sierra Leone var oppfostret i en afrikansk kirke, men med hvite verdier og målestokker. Når holdningen var at den afrikanske kulturen var ond og usivilisert skapte det avstand og et dårlig grunnlag for videre kommunikasjon. Hvis misjonærene utstrålte nedlatenhet og paternalisme ville denne holdningen tale sterkere enn ordene.

For det andre stod tradisjonell afrikansk religion sterkt i området og høvdingene var derfor skeptiske. Nigerregionen var styrt av sterke undertrykkende krefter fra et senter for slavehandel i det indre av landet.⁵⁰⁶ Slavehandelen representerte en kontrollerende makt i området som ikke ble brutt før militære ble satt inn mot dem i 1902. For det tredje opplevde biskop Crowther og hans utsendinger at de ble sviktet av CMS. Inntrykket ble gitt at Nigermisjonen med dens misjonsstasjoner var en selv bærende stedegen kirke. Men en nyplantet misjonærkirke kan ikke bli selvstendig for tidlig. Crowther fikk ikke den oppfølging, støtte og oppmuntring som han trengte underveis. Nigerregionen var langt utenfor allfarvei. Det var dårlig med transport og kommunikasjon med verden utenfor var enda dårligere.

⁵⁰⁵ Oduyoe 1986, side 27.

⁵⁰⁶ C.P. Groves Vol III 1955, side 217

For det fjerde gikk isolasjonen utover den moralske standarden hos utsendingene i Nigermisjonen. Deres livsførsel kom i veien for deres forkynnelse. Rykter som gikk utløste undersøkelser og disiplinære tiltak måtte iverksettes.⁵⁰⁷ Ut fra materialet kan det tolkes som om det hadde med polygami og slavehold å gjøre. Tiltakene gjorde at Nigermisjonens status forandret seg fra en ren afrikansk misjon til et afrikansk-europeisk partnerskap.

Konklusjonen er at kirken i Nigerdeltaet til slutt ble stedegen med gjennombruddet i Igboland fra ca. 1900 og årene framover. Den var ikke det i begynnelsen, selv ikke med en afrikansk biskop. En lokal stedegen menighet er et verk av Gud, men den må ha et utgangspunkt. Henry Venns fire-selv formel var drivkraften bak Nigermisjonen. Begynnelsen var svak og famlende, likevel ble den redskapet som Gud kunne bruke for å realisere sin egen misjon.

6.3 Fra 3C til fire-selv

Det store misjonsårhundret falt sammen med kolonialismens glansperiode. Viktoriatidens David Livingstone lanserte sin 3C formel, «Christianity, commerce and civilization», et slagord som både satte slavehandelen under press, men som også banet veien fram mot kappløpet om Afrika fra 1880 til 1900 med Berlin Afrika konferansen i 1885 som høydepunktet. Det var tydelig at 3C var en sterk kombinasjon. Like tydelig var det at det var handelen som ledet denne troikaen. Jeg tolker det slik at Vesten hadde blandede følelser overfor Afrika. På den ene side hadde de dårlig samvittighet over slavehandelen som hadde robbet det afrikanske kontinentet over flere århundrer for ti til femten millioner mennesker.⁵⁰⁸ På den annen side hadde de fått øynene opp for Afrika som råvaremarked. Tanken var god, europeerne ville gi det beste de hadde samtidig som de ville utvikle og gjøre Afrika til en handelspartner. Men signalet som ble gitt var at europeerne var overlegne, mens afrikanerne befant seg i et kompakt hedensk mørke. For kristendommens del ble 3C en vanhellig allianse, kirken ble den tapende part. Kristendommen ble med på lasset i beste fall som en del av den vestlige kulturen, i verste fall som et alibi for å gjennomføre en god handel.

⁵⁰⁷ C.P. Groves Vol III 1955, side 185

⁵⁰⁸ Anslag fra Store norske leksikon, snl.no/slaveri

Det er ingen tvil om at Venns/Anderssons tre-selv formel var spesialtilpasset for å fremme kristendommen. Men selv med en så nøye gjennomtenkt misjonsstrategi fulgte nissen med på lasset. Mye av tankegodset fra 3C ble med og jeg kan ikke finne at det ble tatt et oppgjør med dette slagordet i denne perioden. Den hvite mann var overlegen, den hvite manns kultur var overlegen, den hvite manns sivilisasjon var overlegen og dermed den hvite manns måte å gjøre ting på.

Sett fra en annen side satte fire-selv formelen en målbar standard for når man kunne snakke om en uavhengig stedegen kirke. Formelen satte sitt preg på alle nivåer i misjonstenkningen, lokalt, nasjonalt og internasjonalt, i mer enn et århundre. Som teori og strategi har den vært avgjørende for tenkningen rundt det å drive misjon. I denne oppgaven mener jeg også å ha vist at denne bevisstheten har vært med å bevirke misjonens framvekst. Det var Hieberts fjerde selv på 1970 tallet som forvandlet den teknokratiske tre-selv formelen om til den dynamiske fire-selv formelen. Antropologiens bidrag var nødvendig for å sikre «den seriøse anerkjennelsen av andre mennesker som fullt ut humane og at andre kulturer har sin egen logikk og integritet.»⁵⁰⁹

Selvteologisering skulle vise seg å bli en ikke liten utfordring for Vesten filosofiske teologi. På den ene siden, hvis man oppmuntret til selvteologisering, ville man ikke da åpne døra for teologisk pluralisme og til syvende og sist, relativisme? På den annen side, hvis man opponerte mot selvteologisering, var man ikke da skyldig i etnosentrisme og i å hemme deres vekst?⁵¹⁰ Men nå var tiden ugjenkallelig inne for demokratisering av teologien. Selvteologiseringen sprengte Vesten hegemoni og eierskap til teologi. Afrikas grasrot hadde andre spørsmål enn de Vestens misjonærer svarte på. For at evangeliet skulle bli kontekstualisert inn i den aktuelle afrikanske kulturen måtte kirken svare på spørsmålene fra kulturens dyp: «Hvordan taler evangeliet til vår kultur?» «Hva er forholdet mellom kristendommen og andre religioner i vårt land?» «Hva sier evangeliet om forfedre og polygami?»

Når svarene på disse og lignende spørsmål blir gitt er kirken blitt stedegen og fire-selv formelen er i funksjon.

⁵⁰⁹ Hibert 1994, side 59

⁵¹⁰ Hiebert 1985, side 196

6.4 UMC Zimbabwe og EJKSK i D.R. Kongo

Gjennom mine studier har jeg kommet fram til tre avgjørende faktorer som jeg mener har gjort United Methodist Church stedegen i Zimbabwe. Fire-selv formelen kunne ikke overleve som et skrivebordsprodukt. Misjonsteorien måtte bevise seg selv i en levd kontekst og produsere styre, underhold, utbredelse og teologi. Var det ikke nettopp dette som skjedde gjennom disse tre faktorene?

For det første tenker jeg på vekkelsen i 1918. Jeg velger å bruke uttrykket «kirken ble påvirket av Gud». Kirken fikk en pinseopplevelse med utgytelse av Den Hellige Ånd. Virkningen var umiddelbar og spontan. Pastorlærerne som tidligere hadde klaget på lønna ble i stedet opptatt med å forkynne evangeliet overalt hvor de fikk anledning. Dette resulterte i at evangeliet ble spredt, nye misjonsstasjoner ble åpnet og stengte stasjoner ble gjenåpnet. Søndagsskolesøkningen og kirkebesøket økte. Det ble samlet inn mer penger slik at økonomien fikk et kraftig oppsving. Pastorlærerne fikk fornyet tillit, ikke bare til Gud, men til hva Gud kunne gjøre gjennom dem. I kjølvannet av vekkelsen ble en rekke afrikansk dominerte organisasjoner dannet, disse spilte en avgjørende rolle i prosessen mot afrikaniseringen av Metodistkirken i Rhodesia/Zimbabwe. Disse initiativene peker på selvbestemmelse og dermed selvstyre som ble stimulert. Vekkelsen gjorde at det skjedde noe positivt med givertjenesten og kirken ble oppmuntret til større grad av selvunderhold. Pastorlærerne, evangelistene og andre fikk større vitnetrang, dette berørte selvutbredelsen. Ved at afrikanerne selv fikk erfare Gud gjennom vekkelsen ble disse hendelsene fortalt, forkynt, sunget og tolket, og dermed ble selvteologiseringen styrket.

For det andre vil jeg understreke betydningen av innsatsen til de to biskopene Dodge og Muzorewa. Jeg velger å bruke uttrykket «kirken ble påvirket av krefter innenfra». Begge biskopene utmerket seg med sitt mot og sin kompromissløse holdning mot paternalismen og etnosentrismen. Vendepunktet i afrikaniseringsprosessen kom i deres biskopstid. Misjonærenes makt over kirken ble brutt og styringen av kirken ble overført til afrikanske hender. Stedegenhetsprosessen på 1950- og 60-tallet bevirket at gudstjenestene ble forandret. Det ble en annen og positiv holdning til lokale skikker, sanger, instrumenter og tradisjoner. Afrikanerne begynte å kjenne seg hjemme i Metodistkirken. De to biskopenes

bidrag inn i kirken stimulerte til selvstyre. Selvunderhold, selvutbredelse og selvteologisering fulgte naturlig av dette.

For det tredje legger jeg vekt på hva frigjøringskrigen på 1970-tallet gjorde med kirken. Jeg velger å bruke uttrykket «kirken ble påvirket av krefter utenfra». Mange metodister ble drept i borgerkrigen og kirken måtte møtes i hemmelighet. Krigen virket kritisk og ansporende på kontekstualiseringsprosessen. Nå holdt det ikke lenger med fremmed teologi, situasjonen krevde nye svar og ny teologisk refleksjon over hva det ville si å være kirke. Lidelsen som folket og kirken måtte gjennomgå gav dem en ny historie og en ny identitet, en identitet som bare var deres. På denne måten har metodistkirken i Zimbabwe vokst inn i selvstyre, selvunderhold, selvutbredelse og selvteologisering.

Hvis vi ser nøyer etter kan vi fremdeles se penger og misjonærer utenfra og kjent metodistisk teologi. Dette kan tolkes som et uønsket avhengighetssyndrom. Ut fra metodistkirkens konneksjonalisme kan det også tolkes som en selvvalgt situasjon som gjenspeiler det metodistiske særtrekket ved at metodistene er hverandres hjelpere og partnere som selvstyrte og stedegne kirker.

Ut fra materialet ser vi at «Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu» har blitt til og vokst ved Guds hjelp og afrikaneres hjelp. Kirken har styrt seg selv, finansiert seg selv, utbredt seg selv og formet sin egen teologi underveis. Vestens hvite 3C prinsipp har aldri bidratt til kimbanguismens fremvekst, verken sivilisasjonsdelen, handelsdelen eller kristendomsdelen. De hvite har hatt som eneste oppgave å være statister og tilskuere til det som har skjedd, de har også gjennom historien fått tildelt rollen som undertrykkere og forfølgere. Selv om Venn/Anderson/Hieberts fire-selv formel ikke har fungert som arbeidstegning underveis, er det mulig å se at produktet «Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu» oppfyller misjonsteorien.

EJCSK ble ikke styrt av fire-selv formelen, derfor kan man ikke si at formelen som teori har hatt noen kjent betydning for kirken. Kimbanguistkirken har vokst helt uavhengig av fire-selv formelen, men det kan godt sies at kirken har bekreftet sannheten i den. Simon Kimbangu begynte med selvteologisering fra første øyeblikk. Det var en teologi som traff kulturen og ble tatt imot av åpne hjerter. Budskapet kom for det første fra en afrikaner, budskapet

omhandlet for det andre den konkrete nære og forståelige livssituasjon og budskapet fortalte dem for det tredje at den kristne Gud er Afrikas Gud. Eierskapet til denne kirken var 100 % afrikansk, da ble også løsningene 100 % afrikanske.

Konklusjonen er at både UMC Zimbabwe og EJCSK i D.R. Kongo har erfart kirkevekst, den første ved hjelp av fire-selv formelen, den andre uten. EJCSK var en afrikansk stedegen lokal kirke fra første øyeblikk. Til sammenligning var UMC Zimbabwe først en fremmed kirke på afrikansk mark og trengte lang tid for å feste røttene og bli stedegen. Prinsipielt kan dette uttrykkes slik: MIK kirken måtte vokse seg inn i det som var iboende i AIK kirken. MIK kirken måtte afrikaniseres mens AIK kirken var afrikansk.

Metodistkirken trengte et misjonsselskap og misjonærer for å spre evangeliet til Rhodesia. GBGM hadde fire-selv tenkningen som grunnlag og misjonærene kjente til og var forventet å anvende teorien på «misjonsfeltet». Når de afrikanske kristne kom inn, ble kirken gradvis mer selvstendig inntil de tok helt over en kirke som nå var blitt deres. Metodistkirken oppfylte ikke alle delene av fire-selv like bra i praksis, men intensjonen var der hele tiden.

6.5 Statistikk

For å bruke statistikk for å underbygge påstanden om at det er en sammenheng mellom kirkens fremvekst i Afrika de siste hundre år og fire-selv formelen, går jeg fram på følgende måte:

1. Vise at det er Afrika som har hatt den sterkeste kirkeveksten av alle kontinenter.
2. Vise at MIK kirkene har vært en del av denne sterke kirkeveksten.
3. Vise at UMC Zimbabwe, som en MIK kirke som har brukt fire-selv formelen, har vært en del av denne sterke kirkeveksten.
4. Vise at UMC Zimbabwe har hatt en sterkere vekst etter 1970 da det fjerde selv for alvor kom i funksjon og kirken ble stedegen.

Punkt 1: Jeg har tidligere gått gjennom Barretts tabeller 2, 23,29 og 30 som viser utviklingen av den kristne tro i Afrika i forhold til andre kontinenter, ekspansjonen av kristendommen i Afrika i det 1900 århundret og forholdet mellom de kristne kirkesamfunn, muslimene og ATR i Afrika år 1900-2000. Tabellene viser at Afrika har hatt den sterkeste kirkeveksten av alle kontinenter i det 20. århundret.

Punkt 2: For oversiktens skyld repeterer jeg forholdet mellom MIK og AIK kirkens størrelsesforhold i Afrika for 1970 og 2000 (projisert). Tallene er hentet fra tabell 23⁵¹¹ og 26⁵¹² hos Barrett:

AFRIKA	1970	2000
Bekjennende og tilhørige MIK	220.5 millioner	593.6 millioner
Bekjennende og tilhørige AIK	33.7 millioner	114.1 millioner
Antall menigheter MIK	192 810	-
Antall menigheter AIK	38 770	-

Fig 14 Bekjennende og tilhørige for MIK / AIK i 1970 og 2000. Antall MIK og AIK menigheter i 1970.

De MIK kirkene som er med i disse tallene er anglikanere, marginale protestanter, ortodokse, protestanter og romersk-katolske. Av disse er det anglikanerne og protestantene som har brukt fire-selv formelen som misjonsteori. Jeg har ikke funnet opplysninger i mitt materiale om at noen av de andre kirkesamfunnene har gått inn på denne formelen, og altså heller ikke de afrikansk-initierte kirkene. Kirkene som er startet av misjonærer er i majoritet og var forventet å øke kraftig. Kirkene som er startet av afrikanerne er i minoritet og var forventet å øke enda kraftigere.

Punkt 3: Under analysen av Barretts tabell 23 fant jeg ut at for den anglikanske kirkens del var det en god økning fra 1900 til 2000 på 5.7 %. (Bekjennende + tilhørige). Den siste fjerdedelen av århundret var ikke økningen på mer enn på 0,6 %, det vil si en svak økning litt over status quo. Når det gjelder de protestantiske kirkene leser vi en sterk økning på hele 17.6 % fra 1900 til 2000. Fra 1975 til 2000 fant jeg en jevn økning på 2.2 %. Selv om den romersk-katolske kirken og den afrikansk-initierte kirken har økt mest, er MIK kirkene en del av den generelle kirkeveksten. Metodistkirken regnes blant de protestantiske kirkesamfunn. UMC Zimbabwe som ble grunnlagt med fire-selv formelen for øye har vært en del av denne kirkeveksten.

Punkt 4: I følge Barrett hadde UMC Zimbabwe⁵¹³ ca. 129.000 medlemmer i 1970 etter 73 års virksomhet, det vil si en tilvekst på 1 767 medlemmer pr år. Vi har kommet fram til at det

⁵¹¹ Barrett 1982, side 782

⁵¹² Barrett 1982, side 791

var på 1970-tallet at metodistkirken i Zimbabwe kan sies å ha blitt stedegen. Ifølge Metodistkirkens offisielle «Handbook of information» hadde metodistkirken økt til 220.000 medlemmer i 2002-2006. Det vil si en økning på 89 000 medlemmer fra 1970, som tilsvarer 2 781 nye medlemmer eller 2.15 % pr år. Økningen er altså betydelig større i tidsrommet 1970-2002 enn fra 1897-1970. Dette enkle regnestykket stemmer med inntrykket vi har fått i det historiske materialet og med Barretts tabell 23 som har beregnet en økning på 2.2 % for den protestantiske kirken i denne perioden.

Konklusjonen for statistikken er at den underbygger påstanden om at det er en sannsynlig sammenheng mellom kirkens fremvekst i Afrika de siste hundre år og fire-selv formelen.

6.6 Hovedkonklusjon

Hvis EJCSK er representativ for de andre AIK kirkene kan vi på den ene side slå fast at fire-selv formelen ikke har hatt noen innvirkning på tilblivelsen og veksten av de afrikansk-initierte kirkene. På den annen side kan vi si at AIK kirkene ved sin vekst har bekreftet realitetene i misjonsteoriens prinsipper. En stedegen lokal kirke styrer seg selv, utbrer seg selv, underholder seg selv og skaper sin egen teologi.

Hvis UMC Zimbabwe er representativ for de protestantiske og anglikanske MIK kirkene kan vi slå fast at fire-selv formelen sannsynligvis har hatt en innvirkning på tilblivelsen og veksten av disse misjons-initierte kirkene i Afrika.

6.7 En konneksjonal kirke

Fire-selv formelen puffet en avhengig og uselvstendig MIK kirke over i selvstendighet og frihet. Har Afrikas kirke dermed kommet i mål? Ja, fordi moder Afrika har oppnådd å få en likeverdig stemme blant andre verdens stemmer. Nei, fordi ingen lemmer i Guds rike er uavhengige og frittstående. Lemmene hører sammen og danner det hele legemet, Kristus i verden. Dette legemet er konneksjonalt, det må bety at alle kirker er samarbeidspartnere. Da blir utviklingen generelt slik for MIK kirkene i Afrika sør for Sahara de siste 200 år:

1. Ingen kirke.
2. En avhengig voksende kirke.

⁵¹³ Tallene fra både 1970 og 2002-2006 er medlemmer + tilknyttede.

3. En uavhengig stedegen voksende kirke.
4. En stedegen konneksjonal kirke i partnerskap med andre stedegne kirker.

Vi legger merke til at det er bare en uavhengig kirke som kan bli en samarbeidende kirke. Det er fordi en kirke i partnerskap med andre må kunne både gi og ta imot. Kirken i Afrika må først og fremst lære seg å gi, kirken i Vesten må først og fremst lære seg å ta imot.

Kirken i dag er blitt global. Tyngdepunktet har flyttet seg fra nord til sør, fra Europa og USA til Afrika, Latin Amerika og Asia. Som globale kirker i partnerskap der vi både gir og får vil et nytt mønster avtegne seg. For våre kirker i nord utfordrer det vår misjonstenkning. Som konneksjonale kirker må det ovenfra-og-ned misjonerende mønsteret legges bort og det likeverdige misjonale mønsteret inviteres inn:

Misjonerende mønster	Misjonalt mønster
Kirkens misjon	Guds misjon
Hva vi gjør	Hvem vi er
Vi erobrer	Vi tjener og inviterer til
Vi definerer	Vi lytter og samarbeider
Paternalisme	Vi lærer av hverandre
Vi går i makt (Matt 28.18-20)	Vi er sendt (Joh. 20.21)

Fig 15 Forskjell på en misjonerende og en misjonalt kirke⁵¹⁴

Det er Guds misjon – Missio Dei – vi er invitert til og engasjert i. Den afrikanske kvinnen på forsiden bærer barnet sitt i et spesielt klede som de kaller «mbereko» på shona.⁵¹⁵ Når en mamma blir spurt av en annen om å holde hennes baby, tar moren barnet ned fra ryggen i kledet og gir det til henne. Den andre kvinnen ordner med barnet slik at babyen har det

⁵¹⁴ Skjemaet er fra en forelesning av førstemanuensis Roar Fotland holdt på Hermon 24. jan -13

⁵¹⁵ Kurewa 1997, side 173

komfortabelt. Hvis det er for varmt åpner hun kledet. Hvis barnet trenger mer varme pakker hun det bedre inn i kledet. Fram for alt må barnet ha det behagelig hos mottakerkvinnen for at de begge to skal kose seg.

Slik er det også med overføringen av den kristne tro. Hvis den skal være gode nyheter for andre mennesker må det finnes sted en fortsettende prosess av inkarnasjon. Evangeliet – lik en baby som går fra hendene fra den ene mor til den andre - er det samme. «Kristus er i går og i dag den samme, ja til evig tid.»⁵¹⁶ Men for at evangeliet skal bli gode nyheter, må det tas hensyn til mottakerens kultur, tankemønstre og uttrykksformer.

5.0 BIBLIOGRAFI

- Allen, Roland. 1962. *Missionary Methods St, Paul's or Ours?* Michigan. World Dominion Press.
- Barrett, David B. (Ed). 1982. *World Christian Encyclopedia AD 1900-2000*. Nairobi. Oxford University Press
- Bediako, Kwame. 1996. *Understanding African Theology in the 20th century*. London. K Bediako - Bulletin for Contextual Theology
- Bibelselskapet. 2011. *Bibelen*.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York. Orbis Books.
- Cutter, Charles H. 2005. *Africa*. 2005, 40th edition. The World Today Series. West Virginia. Stryker Post Publications
- Goto, Nathan F. 2006. *African and Western Missionary Partnership in Christian Mission: Rhodesia-Zimbabwe 1897-1968*. Kearny NE, Morris Publishing
- Groves, C.P. 1948 *The Planting of Christianity in Africa. Vol. I,II,III*. London. Lutterworth Press
- Hastings, Adrian. 1979. *A history of African Christianity 1950-1975*. Cambridge. Cambridge University Press
- Heimer, Harold, 1971 *The Church Suited to Home Needs i «Windows of Africa: A*

⁵¹⁶ Heb 13.8

- Symposium". Ed. by Robert T. Parsons. Printed in Netherlands.
- Henriksen, Jan Olav. 1994. *Tegn, Tekst og Tolk*. Oslo Universitetsforlaget
- Hiebert, Paul G. 1994. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Michigan. Baker Books.
- Hiebert, Paul G. 1995. *Anthropological Insights for Missionaries*. Michigan. Baker Books
- Isichei, Elisabeth. 1995. *A History of Christianity in Africa*. Michigan. William Eerdmans Publishing Company.
- Kane, J. Herbert. 1992 «A concise history of the Christian World Mission». Michigan, Baker Book House
- Kurewa, John Wesley Z. 1997: *The Church in Mission. A short history of The United Methodist Church in Zimbabwe, 1897-1997*. Nashville. Abingdon Press.
- Kurewa, John Wesley. 2011. *African Pastor-Teachers. A brief history of United Methodist Evangelism in Zimbabwe 1901-1921*. Nashville. Discipleship Resources International
- Martin, Marie-Louise. 1975. *Kimbangu: an African Prophet and his Church*. 1975, Oxford. Basil Blackwell.
- Neill, Stephen / Myklebust, Olav Guttorm. 1972. *A History of Christian Missions*. Oversatt av Odd Kvaal Pedersen. Stavanger. Nomi Forlag
- Oduyoye, Mercy Amba. 1986. *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity In Africa*. 1986. Oregon, Orbis Books
- Ott, Craig and Netland, Harold A. 2006. *Globalizing Theology. Belief and Practice in an Era of World Christianity*. 2006, Michigan. Baker Publishing Group
- Pobee, John S. and Ositelu II, Gabriel, 1988. *African Initiatives in Christianity*. Genève. WCC Publications
- Sanneh, Lamin. 1980 "The domestication of Islam and Christianity in African societies. A Methodological Exploration". *Journal of Religion in Africa* XI, 1
- Schreier, Robert J. 1985. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, New York. Orbis Books.
- Shenk, Wilbert R. 1983. *Henry Venn – Missionary Statesman*. American Society of Missiology Series, No 6, Maryknoll, New York. Orbis Books.
- Shenk, Wilbert R. 2005 *Contextual Theology: The Last Frontier*, in *The Changing Face of Christianity*. Ed. by Lamin Sanneh and Joel A. Carpenter, New York. Oxford University Press.
- Schnabel, Eckhard J. 2008. *Paul the Missionary. Realities, Strategies and Methods*. Illinois. Inter Varsity Press
- Schnabel, Eckhard J.: *Global Strategies and Local Methods of Missionary Work In the Early Church*, i Engelsviken, Lundebj and Solheim (red). 2011 *The Church Going Global. Mission and Globalization*. Oxford. Regnum Books International.
- Sundkler, Bengt G. M. 1961 *Bantu Prophets in South Africa*. London. Oxford University Press
- Sundkler and Steed, 2000. *A history of the church in Africa*. Cambridge. Cambridge University Press
- Thompson, Betty. 2000. *Standing on the promises i A Century in Mission*, New World Outlook Supplement. Published by GBGM of UMC.
- Walls, Andrew F. 1996. *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, New York. Orbis Books.

Ward Kevin: *Africa*, i Hastings, Adrian (Ed), 1999. *A World History of Christianity*. Michigan, William. B. Eerdmans Publishing Co.

World Methodist Council. 2002. *Handbook of Information 2002-2006*. North Carolina. Biltmore Press.

Internettsteder:

http://www.rtbot.net/Indigenous_church_mission_theory - lastet ned 15/08/12

http://www.missiology matters.com/wp-content/uploads/2011/12/RPriest_Healthy-Contextualization.pdf. Lastet ned 29/20/12

www.wmcarey.edu/carey/bms/bms.ht Lastet ned 10/12/12

<http://www.wmausa.org/98600.ihtml>. "Indigeneity" Robert Reese side 6, lastet ned 20/10/12

<http://101886.agwebservices2.org/SiteFiles/101886/Content/Media/hAssemblies%20of%20God%20Missionary%20Philosophy.pdf> Dr. Dwayne E. Turner, *Missionary Monographs* 2007. Lastet ned 25/8/12

http://en.wikipedia.org/wiki/Fourah_Bay_College. Lastet ned 24/12/12

http://snl.no/Den_koptiske_ortodokse_kirke. Lastet ned 12/01/13

http://no.wikipedia.org/wiki/Vasco_da_Gama - lastet ned 20/07/12

<http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/PULA/pula012001/pula012001004.pdf> Botswana Journal of African Studies, vol.12, nos.1 & 2 (1998) side 44 – lastet ned 09//0213

http://no.wikipedia.org/wiki/Johan_II_av_Portugal. Lastet ned 28/01/13

http://en.wikipedia.org/wiki/James_Augustine_Healy, lastet ned 25/02/13

http://en.wikipedia.org/wiki/Black_theology, Lastet ned: 06/12/12

http://en.wikipedia.org/wiki/African_Sanctus. Lastet ned 22/02/13

<http://www.youtube.com/watch?v=sjZDJzvGhTI>. Lastet ned 22/02/13

<http://www.sahistory.org.za/people/rev-mangena-maake-mokone>. Lastet ned 07/12/12

http://www.dacb.org/stories/zambia/lenshina1_alice.html, (A) lastet ned 10/12/12

http://en.wikipedia.org/wiki/Lumpa_Church, lastet ned 08/12/12

http://www.dacb.org/stories/liberia/harris1_william.html (A) Lastet ned 09/12/12

http://en.wikipedia.org/wiki/William_Wad%C3%A9_Harris. Lastet ned 09/12/12

http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/kimbangu4_simon.html Lastet ned 02/02/13

http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/kimbangu_simon.html. Lastet ned 01/02/13

<http://www.ellsworthumc.com/Zimbabwe%20Connection>. Lastet ned 30/12/12

<http://archive.org/details/officialjournalo3unit> Lastet ned 10/02/13

<http://en.wikipedia.org/wiki/Kimbanguism>. Lastet ned 31/01/13

<http://www.alternatehistory.com/discussion/showthread.php?p=4051397> Lastet ned 08/03/13

http://www.factover.com/people/Congo,_Democratic_Republic_of_people.html Lastet ned 08/03/13

snl.no/Kongo Lastet ned 08/03/13

www.adherents.com/Na/Na_414.html. Lastet ned 08/03/13

<http://kimbangudiscoveries.com/kimbangu30.html> Lastet ned 04/02/13

<http://www.katinkahesselink.net/his/Kimangu.html> Lastet ned 04/02/13

<http://kimbangudiscoveries.com/> Lastet ned 04/02/13

<http://patachu.com/kimbangu-simon-and-kimbanguism/> Lastet ned 04/02/13

<http://no.wikipedia.org/wiki/Punerne> Lastet ned 02/02/13