

***LUNDS UNIVERSITET***

***Humanistiska och teologiska fakulteterna***

*INVERKAR AFROPENTEKOSTALISMEN KONSOLIDERANDE PÅ*

*AFRIKANSK TRADITIONELL RELIGION****?***

**Xigol Bångh**

**Kyrko- och missionsstudier**

**Kandidatnivå**

**KRMK10 15 p.**

**Handledare: Patrik Fridlund**

***Examinator: Alexander Maurits***

***Innehållsförteckning.................................................................................................................2***

**TILL FÖRST..........................................................................................................4**

**I. INLEDNINGSKAPITEL......................................................................................4**

***1.1. Bakgrund........................................................................................................................4***

***1.2.. Kontentan av allmänt förekommen afrikansk kritik mot utifrån bestämda agendor 6***

***1.3 .Aspekter på kulturellt beroende.....................................................................................7***

***1.4. Syfte.................................................................................................................................8***

***1.5. Frågeställning.................................................................................................................9***

***1.6. Avgränsning....................................................................................................................9***

***1.7. Teoretisk ram: Begreppen celebration och signum..........................................9***

***1.8. Tidigare forskning.........................................................................................................10***

***1.9. Material……………………………………………………………………………......14***

***1.10. Metod............................................................................................................................15***

**UNDERSÖKNINGSDEL................................................................................16**

**II. VAD ÄR AFRIKANSK TRADITIONELL RELIGION?..............................16**

***2.1. Filosofi..........................................................................................................................17***

***2.2. Afrikansk kommunalitet.............................................................................................. 17***

***2.3. Sakralt ledarskap..........................................................................................................18***

*2.3.1. Hövdingainstitutionen.....................................................................................20*

***2.4. De traditionella samhällstjänsterna............................................................................20***

***2.5. Rituell och ceremoniell praxis....................................................................................21***

***2.6. Pneumatiska uppenbarelseformer****.............................................................................23*

**III. PENTEKOSTALISM, EN ÖVERBRYGGANDE KRAFT........................23**

***3.1. Från afrikansk traditionell religion till pentekostalism................................ ...........24***

***3.2. Några drag i afropentekostalismen............................................................................26.***

***3.3. Tre inflytelserika samhällsklasser och deras samverkan..........................................27***

***3.4. Uttrycksformer och uppnådda mål.............................................................................****28*

***3.5. Politikerna kommer till...............................................................................................29***

***3.6. En Guds ekonomi****........................................................................................................30*

***3.7. "[C]ome and receive more than you can carry" - tillitens teologi....****.......................31*

**IV. UTVIKNINGAR...............................................................................................32**

***4.1. Filosofiska aspekter.....................................................................................................32***

***4.2. Nyamiti, ett sidospår....................................................................................................32***

**V. SLUTSATSER.................................................................................................35**

***5.1. Svar på forskningsfrågan...........................................................................................35***

***5.2. Sammanfattning..........................................................................................................37***

**TILL SIST............................................................................................................38**

**Särskilt tackord........................................................................................ ..........38**

***Litteraturlista..........................................................................................................................39***

***Abstrakt...................................................................................................................................45.***

**I TILL FÖRST**

**1. INLEDNINGSKAPITEL**

***1.1. Bakgrund***

Kontinenten Afrika – denna värld i världen, är det väl omöjligt för en västerlänning att utan långvarig och grundlig kännedom i ämnet att ha några åsikter om ? Åsikter som är väl grundade, återhållsamma, stötta och blötta under en noggrann process beledsagad av lust att förstå, kan de formas på basen av intuition, förtjusning, korta visiter och lite litteraturstudier? - Ännu idag måste världens kulturkretsar i någon mån översättas för varandra utan att ändå helt gå iland med det. På denna punkt torde den ökande internationalisering och kommunikationerna inverka för en förbättring. Det som kanske inte kan översättas kan inses på andra sätt. Vi kommer närmare varandra, men bibehåller olikheten. Orden vi brukar må vara tillfälliga, men är en utgångspunkt. Sådan är den mänskliga kunskapen - stadd i förändring. Min version av Afrika .

Afrikansk religion har ofta underdefinierats även i jämförelse med till exempel Asiens stora trossystem. Hövding Nana Kobina Nketsia V (Akan) beklagar på ett seminarium ("*The contemporary Relevance of Tradition*"), den effektivitet varmed kolonialkristendomen lyckats skyla över det sakrala innehållet i hövdingainstitutionen, samt beklagar att tredje världens folks traditioner inte uppvärderas generellt trots att de överallt, i Japan, Burma, Indien, Kina, vitalt lever kvar som dessa samhällens egentliga grund. Till exempel är den relativt frekvent förekommande titeln Nana (hövding) att se som sakral, och går att jämföra med Boddhisatva i buddhismen."It attaches to the purity of saints and also refers to a godlike existence."[[1]](#footnote-1)

Redan innan jag besökt Afrika och första gången erfor Ghanas optimistiska atmosfär, hade jag inom ramen för mina studier attraherats av vissa spirituella afrikanska fenomen och beslutit att om möjligt närmare undersöka dem. Under studiebesök i Togo och Ghana överväldigas jag sedermera omedelbart av det afrikanska fenomen jag här i uppsatsen kallar *celebration*, ett kollektivt spirituellt förhållningssätt som är "mer" än glädje. Hur skulle det analyseras? Detta fenomen tycks, om än inte nytt, idag mera framskjutet; det är som om en befrielse genomfarit det afrikanska samhället. Jag tyckte mig plötsligt stå inför en västerländsk underlåtelsesynd, den att otillräckligt ha uppvärderat, intepreterat och noterat afrikansk spiritualitet. Upplevelsen av afrikansk celebration förser besökaren med omedelbar närhet utan explicita krav och smittar med uppfyllelse. Den afrikanska traditionella religionen har genom sin allt mer undanskymda roll inte varit i den bästa positionen att i avgörande frågor ta fram de afrikanska synsätten. Jag tycker mig se följande tendens: Inom den västerländskt initierade globala rapporteringen från Afrika - beträffande statsuppbyggnad, ekonomi, utveckling, krig, folkhälsa, etcetera - har man när åtgärder föreslås och oberoende av frågeställning, ignorerat erkännandet av religionen som den diagnostiska och paradigmbestämmande faktor den samhälleligt är i Afrika. Afrika bestås en sekulär granskning och förses enväldigt med dito mål. Botemedlen som föreslås blir sålunda *systemfrämmande*. I en del sammanhang har det varit spännande att se hur den afrikanska pentekostalismen i viss konflikt med den moderna staten har undvikit den reduktionistiska metoden att angripa problem och inriktat sig på att nalkas dem den spirituella vägen för att be för afrikanska botemedel på afrikanska problem. Dagens liberalisering har, menar analytiker av globalism, tillika med neopentekostalismens strategier i form av bruk av media, egna ekonomier, aktiverat ökad målinriktad focusering i riktning mot retraditionalisering även inom den afrikanska samhällspolitiska sektorn. När samhällsmålen tillåts bli uttalat afrikanska återknyts bandet till traditionen. Den afrikanska traditionella religionen befrias. Efter den koloniala och postkoloniala uppsplittringens kaos verkar en ny tillfredsställande och handlingskraftig syntes ha inträtt, som odogmatiskt ger rum för både modernitetens och den afrikanska traditonella religionens element.

På grund av vissa drag i missionkyrkorna, som jag i uppsatsen benämner *signum*, alienerades mycket av afrikansk kultur. De profetiska afrikanska oberoende kyrkorna som ersatt tilliten till de traditionella krafterna med tillit till den kristne guden, läste bibeln efter bokstaven, men stod även de utan resurser att penetrera kristendomens globala perspektiv. Pentekostalismen, en pneumatisk rörelse från USA däremot, var inte restriktiv mot det afrikanska, och stod för en kristen universalisttanke med åtföljande filosofi i en mindre kulturbunden form. Denna rörelse hade intet av de gamla europeiska kyrkornas kulturella slutenhet. Implicit kommer i detta möte det kristna budskapet i Afrika, och totalt, att hamna under prövning. Som en millienaristisk förkunnelse agerade pentekostalismen frigjord från de västerländsk-kulturella uppbindningar som givit de äldre missionskyrkorna deras kraft. I denna nya fusion av afrikanskt och kristet kommer den afrikanska gemenskapen både att fästas pånytt och frisläppas till gemenskap och olikhet, införståddhet och konfliktfrihet rörande kulturella uttryck. Nu formas den nya religionen "Afrikansk kristendom". Med vilken betoning har denna religiösa revivalism noterats i vetenskapliga kretsar?

Arvet hedras idag även av de övriga kristna samfunden. Den katolska kyrkan i Ghana 1997 stöder anfädersveneration och att katoliker är hövdingar mot vilket tidigare funnits ett motstånd. Biskop Sarpong, själv Ashanti, hedrar hövdingasätena och de traditionella kungarna. Han finner här en ömsesidig nytta: "Traditional Religion can enrich our beliefs as christians and christians can uplift Traditional Religion to a height that by itself it could not attain". Detta är uttryck för dagens liberala katolska teologi.[[2]](#footnote-2)

Afropentekostalismen tycks idag ge afrikansk tradition hjälp till återställd helhet. Detta inträffar på grund av att pentekostalismen arbetar med påverkningsmodeller utanför den kolonial-språkliga och litterata kringvägen. Man anknyter åter till den holistiska approachen med gemensam politisk och andlig samhällsledning. Jag vill visa på att det finns faktorer bestående av av människonära nätverk och lokal förankring som gör att pentekostalismen blir en insatt, stark påverkare. Att pentekostalismen kan göra sig gällande så smidigt och omedelbart kan bero på dess praktiska attityd, med betonande av samverkandet mellan andlig och materiell kraft, samt lyckade ekonomiska strategier, bland annat uttryckt i de pentekostala kyrkornas neotributära ”kapitalistiska”' strategi, man kunde tala om en kooperativt garanterad kyrkoekonomi, - "tionden" är viktig för Gud. Det är troligt att pentekostalismens "svarta rot" och icke-europeiska ursprung har underlättat assimilationen.[[3]](#footnote-3)

Hela spelplanen ger i någon mån ett intryck av ett försök att rymma ur konfessionalism och återvända till ett "konfessionslöst" naturtillstånd av obenämnd transcendens i ledig samverkan med sin naturliga och kulturella omgivning.

***1.2. Kontentan av allmänt förekommen afrikansk kritik av utifrån bestämda agendor.***

Förutom den grundläggande livsåskådningsolikheten mellan tradition och modernism, afrikansk och västerländsk kristendom som kan härledas till ontologiska och epistemologiska skillnader behöver dessutom den historiska utvecklingen beaktas. Den upplösning och förvanskning av de ursprungliga samhälleliga strukturerna i form av "kinship linkeage and social interaktion between kings and community" som förorsakats av kolonialt intrång har bringat afrikansk traditionell religion att gradvis vittra sönder som system. [[4]](#footnote-4)Kampen för att frigöra sig från de etablerade kolonialväldena, och, idag, mot neokolonialismen, har genomgått olika nominella skeden. Daniel Tetteh Osabu-Klee beskriver strukturomvandlingsprocessen som en”(...)one-sided adjustment with the hidden agenda of promoting an inappropriate Western democracy and neoliberal market ideology in precapitalist Africa."[[5]](#footnote-5)Obönhörliga fastän motsägelsefulla förändringskrav har pressat Afrika från kolonialtidens början. Lån av agendan från programmatiska ateistiska marxister (som väl tålt broderskapsdelen i Ujamaaprojektet [[6]](#footnote-6) men kanske inte brytt sig om det sakrala ledarskapet!), VB och neoliberalismens "donors" med de utifrån pålagda kraven gällande statsbunden modernisering och strukturomvandling, har i tur och ordning lett till många felslagna projekt samt skapat skuld- och bidragsstaten. Syftet må ha varit gott, många må ha agerat i okunskap, och en del saker har blivit bättre, men det som intresserar mig här är den djupgående undanträngningen av det traditionella afrikanska i kraft av den påstådda oemotsägligheten i begreppet "utveckling". Ofta har moderniseringspolitiken varit ensidigt utifrån styrd, men den har inte undgått att även bestående influera afrikaner. Det jag vill ta fasta på är att sådana uttryck för "global intolerans" och dess ”paternalistiska eufemism av universaliserat västerländskt ekonomiskt perspektiv”, som enligt den ghaniske hövdingen Nana Kobina Nketsia V fortfarande håller de afrikaner mentalt fångna, som "låtit manipulera sig av importerade religiösa koncept och modernistiska agendor"[[7]](#footnote-7), idag går att kringgå med hjälp av neopentekostala genvägar. Den traditionella kulturen har på ett självmedvetet om än implicit sätt även tidigare fungerat som utgångspunkt för nya kristna rörelser av pneumatiskt slag men det ser ut som om liberaliseringen idag har släppt ut den traditionella afrikanska kulturen ur arresten. Modernistiska agendor ses inte heller av de pånyttfödda kristna som förenliga med kärlek till Gud. Detta står i motsats till de gamla kyrkornas stöd till tillväxtparadigm, demokrati och parlamentarism i pedagogisk antagonism till traditionella afrikanska värden.[[8]](#footnote-8) (Under 80- och 90-talet riskerade, påpekar Gathogo, ledarna för de gamla kyrkorna dock sina liv i öppen kritik mot förekommen totalitarianism). Hur pass uttalat samgår idag strävan efter konceptuell dekolonialisering med en viss - till det moderna anpassad - anti-modernism som medveten ideologi?[[9]](#footnote-9) (Man bör beakta att trots talet om media som en ny stark påverkare är varken internet eller ens TV något dagligt tillbehör i det afrikanska ID-formandet. Man skulle tro att detta i någon mån hämmar import av neokoloniala attityder och omöjliggör en del stereotypiserande åsiktshjärntvätt).

Vad den nya kristendomen beträffar, kan man peka på vad presidenten för deputerandekammaren William Ruto i Kenya antydde 2013, att denna nya kraftfulla afropentekostalism har en avgörande inverkan, i det att den spelar den tröstande rollen av en afrikansk moder som består vård och omsorg till det politiska ledarskapets gråtande bebisar.[[10]](#footnote-10)

***1.3. Aspekter på kulturellt beroende***

Signe Arnfred ser den tidigare Afrika-forskningen som onödigt restriktiv mot afrikanska värden. Genom att tolkningsrastret inom forskningen hålls i första hand västerländskt, försummas en del insikter och aspekter. Speciellt angreppsättet till religion är i behov av förnyelse. Det är underförstått att metodologi- och epistemologiproblem ännu vidhäftar de postkoloniala studierna på grund av den inte minst resurs- och ekonomiuppbundna akademiska imperialismen. Även inom missionstänkandet förändras emellertid kraven. Frans Wijsen förespråkar en interkulturell hermeneutik för missionen, med interkulturering istället för inkulturering och som skulle bygga på interkulturella teman och förståelse av sanning istället för den klassiska hermeneutikens propositionella förståelse av sanning. De globala identiteterna är under förvandling. Wijsen frågar därför: I *vad* inkulturerar vi kristendomen idag?[[11]](#footnote-11)

Modernismen brukar ses som den pneumatiska andlighetens motsats både i väst och i Afrika. Föreligger det alltså en konflikt mellan Afrikas utbildade klass och folket, inte bara ifråga om närheten till det västerländska paradigmet utan även vad gäller relationen till det grundläggande religiösa arvet?[[12]](#footnote-12) Den akademiska imperialismen som fördröjt utvecklingen av en egen afrikansk teologi, förenar sig med neokolonialism även inom politiken och till exempel litteraturen, där den tveklöst hämmat födelsen av ett eget litterärt anslag. På grund av de svartas svaga läskultur nödgas, enligt Matilda Gustavson, afrikanska författare rikta sig till en internationell publik och blir utgivna i väst.[[13]](#footnote-13)

En fråga är: Kan man se en reell tudelning mellan så kallade évolués[[14]](#footnote-14) och folket, på religionens område? Vinner folket? Kommer afropentekostalismen, denna stigande våg, att stöda Afrika att behålla en egen ton inte bara i politiken men även kunna återta och stöda en selektiv attityd till andra kulturella sektorer? Hur ser det "renat afrikanska" ut? Är det form eller är det ande, är det befrielse från som främmande upplevda former, eller är det motsägelsefri konsolidering av ett eget ethos?

Man kunde tänka sig att se ”det renat afrikanska” som ett stärkande av den metafysiska princip och ideom universum som förenar alla afrikanska religösa systeman kan tänka sig att det vore en frihet från yttre negeringar av den metafysiska princip och idé om universum som innerst förenar alla afrikanska religiösa system. Enligt Tempels är den artificella västinfluerade beroendelivsstilen i riskzonen att sakna principer, karaktär, syfte eller mening.[[15]](#footnote-15) Kanske kan den också därför, när reell möjlighet bjuds, lätt läggas av, till förmån för reträtt till "the pagan [lifestyle, which] is stable"?[[16]](#footnote-16)I denna riktning av spaning efter det som är stabilt och identitetsstödande förklarar även Chabal den pågående trenden av re-traditionalisering.[[17]](#footnote-17)(Se även avsnitt 3.2. Tre inflytelserika samhällsklasser och deras samverkan).

***1.4. Syfte.***

Perspektivet i min uppsats kan kanske sägas ta fasta på principiella aspekter av innehållsförmedling och interreligiös begreppsdekonstruktion: Hur deponeras det religiösa sentimentet i denna synkretistiska miljö - är det autonomt? Vad är villkoret för att celebration skall ha kapacitet att överleva? - Jag vill själv snarast använda ett religionsfilosofiskt angreppssätt för att lyfta fram den ontologiskt oreflekterade, positiva afrikanska inställningen till det spirituella som tar sig uttryck i ett behov av den spirituella världens konstanta korrektiv. Denna attityd är mångordigt beskriven, men sällan träffande analyserad.

Mer konkret är mitt syfte att granska om afrikansk traditionell religion i ökad utsträckninh njuter respekt eller om den kan ses vara på tillbakagång. Frågan är intressant på grund av att afrikansk traditionell religion är basen för Afrikas mest genuina andliga uttryck.

***1.5. Frågeställning***

Min frågeställning är således: På vilket sätt kan afropentekostalismen[[18]](#footnote-18) ses som en konsoliderande hjälp för att stärka och levandegöra afrikansk traditionell religion?

***1.6. Avgränsning***

Uppsatsen avgränsas genom att den focuserar på neopentekostalismens - av Gathogo kallad *afropentekostalismens* - framträdande i Afrika, och dess utveckling under 90-talet och 2000-talet. En kulturell bakgrund och en korfattad inblick i afrikanska företeelser anknutna till ämnet ges som grund för analysen. En stor del av litteraturen exemplifierar Ghana, som även blivit personligt bekant för mig, och givit impulsen till mitt ämne. Ghatogo redogör specifikt för situationen i Kenya men vissa av författarna så som Linddhart, Kalu och Heuser, exemplifierar från ett antal andra länder.

***1.7. Teoretisk ram: Begreppen celebration och signum***

Det är uppenbart att alla religionsformer i Afrika bär prägel av sin basala förankring i afrikansk kultur och andlighet. Detta gäller afrikanska profetkyrkor, och den afrikaniserade missionskristendomen lika väl som pentekostalismen. Det gäller även för islam. Även den afrikanska teologi som fötts genom försök att omtolka afrikansk traditionell religion genom kristen teologi (och inkulturera till exempel katolicism med afrikanska bruk) uppvisar därmed grundläggande drag som skiljer dessa kyrkor och riktningar från västerländsk kristendom. (Bediako 1996, 81 – 86 ). Den afrikanska livsstilen och attityden till andlighet formar en egen pregnant *gestalt*. Med Tempels formulering beror detta på den gemensamt inkorporerade metafysiska principen och idén om universum. Tempels uttryck "the pagan ( ... ) is stable", antyder att kristendomen inte på samma sätt erbjuder en fast bas för identiteten.[[19]](#endnote-1)

Jag tar i denna uppsats fasta på skillnaden mellan afrikanskt och västerländskt. Kristendomen splittras utefter denna gräns i en afrikansk och en västerländsk variant.

Afrikansk traditionell religion och dess grundstämning av celebration har sin djupa förankring i befolkningen och är på många sätt påtagligt närvarande i det afrikanska livet. Ogbonnaya beskriver ett samhälle som lever av divination.[[20]](#footnote-19) Lekutlane och Buthelesi (Pöntinen 2013) beskriver en afrikansk kristendom och gudsuppfattning som är närhet, och hyllandet av ett Himmelrike som utgörs av andlig uppfyllelse här och nu och som ger upphov till celebration. "Awarness in the context and hearing the World of God 'here and now' therefore indicate an existential experience where the spiritual and the contextual together celebrate God's life in an eschatological sense*"* (Lekutlane).[[21]](#footnote-20) Buthelesi (1977, 86) talar om *”*God's presence as an existential experience, which means participating in life as the apprehension of God's presence that is not dependent on any conceptualization, but is experienced only by participation*”.[[22]](#footnote-21)* Det teologiska intellektualiserandet syns här överflödigt.

Den afrikanska ontologin som uttrycks i celebration kan förklaras i termer av obruten interpersonlig kontakt, som formar samfundet till en holistisk enhet. Några begrepp kunde knippas ihop med celebration. Dit hör till exempel närhet, nirvana, jämlikhet, tvåkönsstyresskick, att "hela" samhället. Odetroniserad av moderniteten, den västerländska utbildningen och dess främmande livsåskådning, regerar enligt min mening celebration inom afrikanska religioner och i det afrikanska själslivet.

Jag har infört begreppet *signum* för att beteckna västerländskt förhållningssätt. Signum inebär, som jag vill definiera begreppet, bland annat en högre grad av teologisk dogmatisk systematisering inom en västerländsk kulturell ram, medan celebration är uttryck för en fenomenologisk andlig direkthet. Signum och celebration representerar var och en sin samhällelig praxis och relation till de vertikala kulturella strukturer till vilken de är knutna. Skillnaden framkommer i relationen till nära materiella frågor, till vilka signum håller större distans eller går vägen via ett mer institutionaliserat grepp.

Celebration kan ses som en fenomenologisk bekräftelse på samstämmigheten i den personliga statusen med det kosmo-sociala och kosmo-spirituella. I celebration kommer även den interpersonliga obrutna harmonin till synes. Signum strävar i motsats till detta till att förkunna religiösa samband genom teoretisk-teologisk argumentation och rituell demonstration och är verksam inom en sekulär kulturell och samhällelig ram. Preliminärt kan man alltså begreppsliggöra skillnaden mellan signum och celebration som en skillnad i närhet och omedelbarhet.

Den ovanstående presentationen av dessa två huvudkoncept, signum och celebration, tjänar som bas för det resonemang jag kommer att använda i uppsatsen. Sammanfattningsvis kan signum sägas stå för västerländsk tvingande tanke- och formstruktur, den västerländska livsåskådningen och den kristna dogmen, medan jag använder begreppet celebration som ett uttryck för den afrikanska, holistisk-organiska, omedelbara religiösa livskänslan.

***1.8. Tidigare forskning***

Hjälp att besluta inom vilken nisch min uppsats lämpligen borde hamna har jag fått genom att konfrontera andra forskares avgränsningar - historiska, antropologiska, politiska och teologiska.

Den digra äldre och dagsaktuella antropologiska forskningen täcker den afrikanska traditionella religionens fenomen på ett fackspecifikt sätt. Att sätta sig in i Evans-Pritchard, "regeringsantropologen" Rattray (Rattray R.S. 1927, *Religion and Art in Ashanti*. London. Oxford University Press.), och andra antropologers forskning som angriper frågorna enligt sin disciplin, och ta del av dess propositioner, kräver mycket tid. Klassikern Placid Tempels har jag brukat endast för hans översiktlighet. Jag har alltså inte möjlighet att väga in de teorier som framkommer inom antropologin. En ny avhandling av Francis Acquah ( Acquah, Francis 2011, *The Impact of african Traditional religious Beliefs and cultural Values on Christian-Muslim Relations in Ghana from 1920 through the Present: A case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region*)[[23]](#footnote-22), vidrör mina frågeställningar och har fått fungera som aktuell konkret *check point* av den interreligiösa inomafrikanska utvecklingen i stora drag.

En stor del av den religionsfilosofiska eller kulturhistoriska litteratur som kunde användas för att kategorisera och typologisera fenomen inom afrikansk andlighet, är inte direkt tillämpliga på min infallsvinkel, dels för att utgångspunkten är förskrivet kristen, eller för att man till exempel använder förklaringar som begreppsliggör via mytologier som bygger på historisk-litterära uttolkningar ur västerländsk kultur- och religionshistoria så som Mircea Eliade[[24]](#footnote-23)

Forskning med rent religionsfilosofisk, fenomenologisk utgångspunkt av till exempel fenomenet celebration, eller afrikansk tid, har jag inte stött på.

Vill man fördjupa sig i Afrikas etniska gruppers historia och arv, för att inhämta kunskap om deras traditioner och inflytande, erbjuds det till exempel om Akan /Ashanti ett övermått av vital och aktuell litteratur med såväl kristen, antropologisk, som intern och extern historisk och politisk utgångspunkt. Denna speglar även uttömmande denna folkgrupps mellanhavanden med kolonialmakten, britterna. Eftersom jag företagit en studieresa till Ghana, är jag tacksam för denna mångsidiga belysning av just Akan och Ashanti. Flera av Ghanas politiker, till exempel Kofi Abrefa Busia, har levererat forskning om Ashantis historiska skeden, den politiska utvecklingen och traditionerna. Förutom hans klassiska verk 1951**,** The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*[[25]](#footnote-24)*, är han upphovsman till fem andra viktiga verk så som till exempel The Sociology and Culture of Africa 1960, och flertalet artiklar.[[26]](#footnote-25) Andra namn att lägga på minnet är Danquah, J.B. 1928, Gold Coast Akan Laws and Customs and the Akan Abuakwa Constitution*[[27]](#footnote-26)*, och statsvetaren Boafo-Arthur, K. som sammanställt åtminstone två essäkollektioner om utvecklingen av demokrati och den liberala staten i Ghana. Några exempel på andra titlar om hövdingar och Ashanti plockade ur den rika floran kan vara: Afrifa Taylor, Ayowa 2006, An economic history of the Ashanti Goldfields Corporation 1895 – 2004; Kallinen, Timo 2002, Some Chiefs are "more under" than others. Kinship, ritual and the concpt of political hierarchy among the Asante*[[28]](#footnote-27)*; Wilks, I., 1975, *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order;* Berry S. 'Unsettled accounts: stool debts, chieftaincy disputes and the question of Asante constitutionalism'; 'Chiefs know their boundaries: Essays on Property, Power, and the Past in Asante, 1896 - 1996', 2000; Lewin T.J. 1978, *Asante Befor the British: The Prempean years 1875 - 1900;* Rathborne, Richard 2000, *Nkrumah and the Chiefs: the Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960.[[29]](#footnote-28)*

Inom ny forskning om Akan-folkgruppen i relation till kristendomen kan nämnas till exempel Ansong, Kwame Dankyi 2012, [*The influence of indigenous Akan Cultural Elements on Christian worship in the Kumasi Metropolitan Area*](file:///C:\xmlui\handle\123456789\6345), och Snyper, Robert Charles, 2002, Akan Rites of Passage and their Reception into Christianity.[[30]](#footnote-29) Litteraturen om Ashanti - Akan visar från en bred front betydelsen hos denna befolkningsgrupp, men talar mindre om konsekvenserna av att man fått lämna eller urholka vissa religiösa traditioner. En bakgrund i form av ett arkeologiskt-historiskt perspektiv beträffande hövdingaskap från 1000-talet till 1300-talet i Tanzania-regionen ges av Murimbika 2006. Feierman, Steven 1990, undersöker i  *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania,*  den historiska utvecklingen av hövdingainstitutionen i Tanzania..[[31]](#footnote-30)

Det afrikanska sökande efter identitet, försöken att utmejsla olika typer av teoretisk förankring och strävan att i Afrikas historia finna motargument mot västerländsk kulturell kolonialism (med äldre fenomen som till exempel senegalesen Sheik Anta Diops inskrivning av det gamla Egypten i den svarta kulturkretsen) har genererat vägande ideologisk filosofi. Själva den afrikanska emancipationsutvecklingen och dess relation till kristendomen är, i dess många faser, belyst, historiskt och ideologiskt. (Till exempel Coeetze & Roux behandlar frågor som epistemologi och rekonstruktion. Se Coeetze P.H. & Roux A.P.J. (eds) 2002, *Philosophy From Africa: A text with Readings...*; Coeetze & Roux 2002, *The African Philosophy Reader.* https://books.google.se/books*?isbn=1135884196).* För denna uppsats syfte torde Bediakos i någon mån summerande resumé 1995, *Christianity in Africa*. vara tillfyllest [[32]](#footnote-31) Där tar han upp några viktiga afrikanska opinionsbildare och milstolpar. En stor bit afrikansk forskning och litteratur rörande dagens afrikanska kristendom har ägnats inkultureringen - hur samstämmighet skall nås mellan afrikansk tradition och de kristna kyrkorna. Genom Charles Nyamiti, som är en systematisk teolog, kan man lära känna katolsk inkulturering.[[33]](#footnote-32) Inkultureringen kan kritiseras men detta görs sällan i avsikt att förkasta inkultureringstanken - endast en del både kristna (som Busia eller E.M.P. Hebga) och ickekristna afrikanska skribenter (som Okot o´Bitek, eller Ali Mazuri), anser att kristendomen inte kan uttrycka afrikansk livsstil.[[34]](#footnote-33)

Som översikt över den utveckling som utformat dagens afrikanska teologi kan nämnas Bénézet Bujo & Júvenal Ilunga Muya (red) 2006, *African theology in the 21 century: The contribution of the pioneers, I och II*.[[35]](#footnote-34)Bujo har även skrivit böcker om afrikansk etik.

Det stora block som täcker litteraturen om pentekostalismen med historiska och geografiska underavdelningar utgör bakgrunden till den afrikanska pentekostalismen. Av denna litteratur tar jag inte upp något här, på ett par undantag när, eftersom den tillhör ett annat, vidsträcktare område. Man kan nämna till exempel Allan H. Andersson och David Westerlund 2012, *Den Världsvida Pentekostalismen, eller*  Harwey Cox' verk 1994, *Fire from Heaven. Pentecostalism, Spirituality, and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century.*  Walter Jacob Hollenwegers verk om pentekostalismen har blivit standardverk.[[36]](#footnote-35)Denna litteratur vidrör även synkretism, identitetsförskjutning och globalisering. Jag har dock speciellt använt Allan Andersons Afrika-relaterade summerande artikel 'Evangelism and growth of Pentecostalism in Africa' för efterkontroll, på grund av dess koncisa och sammanfattande överblick.[[37]](#footnote-36) Även Hefner, Robert W. ed. 2013, *Global Pentecostalism*, erbjuder en översikt.

Neopentekostalismen uppvisar en praxis av samhällsrenande tekniker som lämpar sig för att gripa tag i afrikanska samhällsfrågor. Forskningen om denna demonstrerar framför allt sådana följdföreteelser som kunde kallas politiska, både globalt och lokalt Gifford 1998, 2004. [[38]](#footnote-37) Även Gifford har sitt huvudsakliga focus på Ghana.

Dessa forskare och skribenter bedömer helhetsutvecklingen, och focuserar inte specifikt på i vilken mån speciella traditionselement bevaras respektive går under. Som Acquah säger, är tyngdpunkten inom afrikanska religioner inte att finna i skriven text och dogm.[[39]](#footnote-38)

Mari-Anna Pöntinens rapport 2013, African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana,*[[40]](#footnote-39)*om protestantisk fromhet i Botswana, belyser afrikansk lutheransk kristen spiritualitet.

***1.9. Material***

Litteraturen jag valt i stöd för mitt resonemang faller i huvudsak inom fyra olika områden: 1. Antropologisk litteratur. Med hjälp av äldre och nyare antropogisk litteratur (Tempels, Ansong 2012, Feierman 1990, Murimbika 2006, Zablong med flera) försöker jag skissera afrikansk livshållning. Bland annat använder jag Placide Tempels för att beskriva afrikanskt traditionellt livsmönster. Snyper 2002, behandlar hövdingainstitutionen hos Akan. 2. Teologisk litteratur. Teologiska verk använder jag för att a/ beskriva drag i kristendomen i Afrika (Pöntinen 2013, protestant, Nyamiti 2010, katolik), (Teologen A-M. Pöntinen beskriver således hur afrikansk andlighet uppfattas ur lutheranskt perspektiv i Botswana. Skillnaden mellan signum och celebration framträder, även om denna distiktion inte utgör Pöntinens speciella intresse), eller för att b/ behandla särskilda frågeställningar inom inkultureringen (perichoresis)( Nyamiti). 3. Litteratur specifikt om afrikansk pentekostalism. Afropentekostalismen beskrivs av Gathogo 2013, Gifford 1998 2004, Turaki u.å.,och Lindhart red. 2013. Här påvisas hur den kommer till användning i olika projekt av samhällsrening och politisk konsolidering mot splittring. 4. Sociologisk litteratur. Bediako 1995, beskriver utvecklingen av afrikansk kristen identitet. Webner & Ranger 1996, består ett sociologiskt perspektiv, kritik av den tidigare Afrika-forskningens slagsida, samt lyfter i samband med frågor om afrikansk identitetsbildning fram den hos västerländska utvecklingsentusiaster inte alltid populära re-traditionaliseringen.

***1.10. Metod***

.En rad frågor väcks när vi vill definiera den afrikanska andligheten. Likheter mellan afrikansk traditionell religion och afropentekostalismen är konstruktiva, olikheterna är föremål för prövning. Kan kanske den afrikanska traditionella religionens andlighet, när den väl lyfts fram, befinnas mindre kontroversiell än vad man hittills ansett? Och hur förhåller afrikansk andlighet sig till eskatologi? Kunde man inom västerländsk diskurs tänka sig att tolka den kraft som verkat inom de afrikanska holistisk-organiska samhällsfunktionerna, och format praxis inom afrikansk traditionell religion, med hjälp av det kristna begreppet Parakleten, det är hjälparen, den Helige Anden? Jag prövar att ta detta inopportuna grepp i bruk eftersom jag anser det nödvändigt att komma åt en viss ignorans av det afrikanska och att kunna likställa begreppet helighet i vardera livsåskådningarna. Annars blir det viktigaste konceptet i min undersökning, *celebration,* underdefinierat. Anden - andarna i ATR och kristendomen kan enligt mitt förmenande sägas ha analoga funktioner om än de inte verkar inom analoga strukturer. Metodiskt försöker jag således aningen uppluckra de definitionsmässiga olikheterna mellan traditionell syn på ande och den kristna. Genom att med hjälp av övlig litteratur granska afropentekostalismen ifråga om tre av dess viktiga verkningsområden, det vill säga det politiska, det ekonomiska och det människovårdande som gäller enskilda, pekar jag i det följande avsnittet ut någonting om dess riktning och totala sociala verkan.

Inledningsvis vill jag skilja mellan två sorters kristendom, av mig här benämnda signum och celebration ( - beteckning och pneuma), och i ett bärande avsnitt (1.6) analysera vad som åtskiljer signum-kristendomen från det mera direkta afrikanska andliga uttrycket i celebration. Genom denna uppdelning kommer man åt att skilja ut celebration som ett afrikanskt element, som ingår i afrikansk religion. I analysen av vad som är utmärkande för afrikansk traditionell religion och afropentekostalismen beskriver jag vidare vissa drag i den afrikanska kulturen och traditionella religionen som förekommer i den vetenskapliga litteraturen. Begreppet celebration behöver förtydligas och jag försöker förklara den roll det spelat i både traditionell religion och för systematiseringen i afrikansk teologi.

. I mitt arbetet behöver jag arbeta vidare med sådant som den holistisk-organiska afrikanska sociokosmiska åskådningen: ett universum som är sakralt, och en oförstörbar närvarokänsla i livet. Sakralt ledarskap går i arv till ledarskapet idag. Jag vill visa på att afrikanska värderingar på många sätt inryms i afropentekostalismen. Västerlandet har inte seriöst fäst signifikans vid fenomen som en fortsatt sakralisering av ledarskapet och inte diskuterat fenomen som att afrikanska presidenter tillskrivits en övernaturlig status. Redan Nkrumah kallades *Osagyefo* - "frälsare" eller "befriare"- och tvekade inte inför sakrala konnotationer. [[41]](#footnote-40)

I insamlandet, analysen och uttolkningen av den information som behövts har jag anlitat olika discipliner så som antropologisk analys av vissa drag i afrikansk traditionell religion, och historisk resume av pentekostalismens tillväxt, innehåll och utseende, men i själva forskninguppgiften använder jag en fenomenologisk metod. Därmed menar jag att jag fäster focus vid fenomenet celebration och kartlägger dess framträdande.

Ett avsnitt ägnas den pågående processen för att finna ett kongenialt socialt-religiöst uttryck som svarar mot afrikanska strävanden. - Afropentekostalismens program för "samhällsrening" ser jag som kulmen på detta. Jag har också försökt påvisa hur bärande samhällskikt helhjärtat samverkar för att utarbeta en lösning med pentekostal addresslapp på afrikanska problem.

I avsnittet 4.1. Filosofiska problem, har jag stannat upp vid den eskatologiskt problematiserande aspekten av afrikansk andlighet. Problematiken som gäller motspänstigheten i två olika ontologier att samskrivas i en enda dogmatik finns till påseende i den katolske teologen Charles Nyamitis teologi, som med bruk av teologisk vokabulär ådagalägger en syntetisk syn på den Helige Andes verkningar som även omfattar samhälle och natur. Jag vill med hjälp av hans tankar trots frågeställningens krävande teoretiska beskaffenhet, ur teologisk synvinkel reflektera något över om den afrikanska andligheten och dess celebrativa utlopp kan erbjuda ny förståelse gällande den kristna eskatologin. Jag har således i avd. IV även implicit undrat om celebration kan befrukta signum. I kombination med signum-begreppet *perichoresis,* f*attat på ett utvidgat sätt*, har jag försökt att lyfta fram analytiskt stöd för min tanke att det afrikanska andliga tillståndets kvalifikationer av religiöst grundad processuell harmoni, även inkluderar naturen.

**UNDERSÖKNINGSDEL**

**II VAD ÄR AFRIKANSK TRADITIONELL RELIGION?**

Med hjälp av begreppet signum och begreppet celebration vill jag undersöka den afrikanska livskänslan, hur den tar sig uttryck i afrikansk traditionell religion, i afropentekostalismen och som bakgrund till nutida och tidigare samhällsorientering. Både afrikanska och västerländska iakttagare har definierat afrikanskt livsethos på likartat sätt. Trots mångfalden av skilda kulturer och grupper i Afrika kan gemensamma strukturer spåras. De drag jag finner väsentliga för mitt resonemang och tar upp, rör till exempel sådant som kan tänkas ha att göra med kommunal sakralitet, vilket är speciellt viktigt eftersom det afrikanska samhällets oavvisliga, religiösa grundkoncept, som sträcker sig ända till dess styresskick, sakrala ledarskap, och organiska kommunalitet, kan antas ha befordrat en hinderfri samhällelig kontakt med det andliga, sådan som uttrycks i celebration. Distansen till dessa olika sociala och religiösa subsystem känns ofta för stor för vetenskapliga generaliseringar.

***2.1. Filosofi***

I vår västerländska granskning av med vår egen samhällstruktur icke-analoga system, kan den andliga grunden som bär upp det afrikanska riskera att bli undertolkad och despiritualiserad. Det afrikanska samhället kan sägas kännetecknat av religiöst färgad holism. ÄB Tempels såg i sin klassiska om än motsagda undersökning (Tempels 1945) likheter mellan den ontologiska kosmologin hos Bantu och "the perspective of intrinsic supernatural internal growth" som kristendomen förelyser. Temples noterar bantus ovilja att avstå från sin religion till förmån för en religion som saknar kontakt med *kraften*.[[42]](#footnote-41) I väst har materialismen ett eget instrumentaliserat kraftbruk som är ointegrerat med andligheten. Turaki refererar Steynes kommentar om den afrikanska kraftcentricismen ,”[a] powerless religion is valueless".[[43]](#footnote-42)Tempels skriver:

Bantu [40] hold that created beings preserve a bond one with another, an intimate ontological relationship, comparable with the causal tie which binds creature and Creator. The vital forces are under the governance of God, without human intervention. The hierarchy of forces is an ontological order, founded in the nature of being, not depending only on external agreements and on external meddling. All forces are in relationships of intimate interdependence: vital influence is possible from being to being without recourse to external intermediaries.[[44]](#footnote-43)

Det finns en daglig kontakt med en samhällsbetjänande ubikvitet och transcendens. Målet av 'välbefinnande' nås i samverkan mellan det spirituella och det materiella. Människan har enligt bantu kraften att veta/förstå. Kunskap och visdom är en levande kraft. Utanför den onto-logiska hierarkin finns ingen existens.[[45]](#footnote-44) Denna förmåga till direkt kontakt med det kosmiska andliga, som kanaliseras igenom människan, och till vars kraft hon har obegränsad tillgång, lever vidare i afrikansk kristendom och yttrar sig i fenomenet celebration som skiljer sig från den centrerade auktoritarismen i signum.

En religionsvetenskaplig, meta-religiös, eller religionsfilosofisk aspekt på den afrikanska livsåskådningen i relation till det västerländska tillståndet som kan framhållas ligger, så som jag vill uttrycka det, i den enhet-närhet som i den afrikanska livsåskådningen är interpersonligt oproblematiserad, i den västerländska tvärtom omöjlig att holistiskt etablera.

***2.2. Afrikansk kommunalitet***

Att begåvat definiera afrikansk traditionell kommunalitet (och analysera dess olika faser och former) kräver uppenbarligen många års studier i ämnet. Den afrikansk kulturens syn på samhällsgemenskapen är på många sätt värnande - skador på samhällskroppen skall till exempel helas och hot mot den fördrivas genom exorcism. Integrerat i den totala naturliga kosmologin är samhället inte sett som en artificiell produkt.

Agang framför ett citat ur Pobee and Ositelu 1998: African's communal activities and their social institutions are intrinsically bound up with religion and the spirit world.[[46]](#footnote-45) Etiken är social snarare än personlig. Även den enskildas personliga mål är etiska och kommunala. Den moderna individualismen verkar, trots förelysta varningssignaler, inte att vara på kommande i Afrika. Frasen "jag är för att vi är" brukar framföras som en beskrivning på afrikansk jagkänsla. Man kunde tala om en av inkommande ovidkommande krafter ouppsplittrad hophörighet som har som resultat en intim, organisk genomströmning och förståelse. [[47]](#footnote-46)Hos Zablong framkommer på vilket sätt barnens fostran varit en fråga för storfamiljen. Barnen har flyttat mellan släkthusen i akt och mening att till exempel inskolas i vissa traditionella yrken (så som hanteringen av trummor). Denna lärlingsfunktion hotas i det moderna samhället.[[48]](#footnote-47)Kommunal självrespekt, plikten att verka för samhälles överlevnad, gruppförsäkring, delade plikter, ömsesidig kännedom, utmärker det afrikanska förhållningssättet [[49]](#footnote-48) Rationaliserande förklaringar som uppställs som artificiella försvar för att motivera segregerande strukturer tas inte seriöst, medan vi i väst har tagit in som jag ser det, "det kontrollerade tänkandets oövergivbarhet". I afrikansk tradition fungerar förnuftet och rationaliteten som kriterier som inte utesluter "filosofin om krafter", och dess interna och externa bevis.[[50]](#footnote-49) Frågan om partsintressen i afrikansk politik bör granskas i relation till detta. Splittrande och destabiliserande intressen faller, liksom destruktion, under etiketten ontologisk hädelse (enligt Tempels: "ontological sacrilege"[[51]](#footnote-50)) och är föremål för andlig krigföring. Att försöka installera många partier för deras egen skull uppfattas alltså förmodligen provokativt. Således har man sett försöken att införa europeisk parlamentarism som destruktiva, eller i varje fall förtida, eftersom de klasser som gör mångpartisystemet befogat i väst saknas i Afrika. Mångpartisystemet, alltför snabbt infört, ses ha en destabiliserande funktion. Enpartistyre och diktatur kan då endast ses som västerländskt prejorativt språk för afrikanskt, inkluderande styresskick. .Den patrimoniala ledaren i stammens likatänkande ”storfmilj” kan av yttre makt pressas hårt – antingen till motstånd eller till obehagligamilitära eftergifter när han ställs inför ofrånkomliga realiteter. Man bör dock akta sig att ensidigt skriva diktaturen på afrikanerna och föreskriva bot via mångpartisystemet eller parlamentarismen.

Eftersom kontakten mellan samhällsmedlemmarna är omedelbar och inriktade *pro* de gemensamma målen, och sprängning av gemenskapskroppen hotar det livsviktiga bandet mellan samfundets medlemar, är störningar något som gemensamt behöver åtgärdas. Mycket i den afrikanska religionen går ut på direkt eller indirekt, rituellt bönearbete för att hålla samfundet intakt. Befordrande av de gemensamma målen inom en andlig-sakral ram stöds av kulturens och individens innehav av anden som permanent egenskap. Här ser jag grunden till det afrikanska samhällets celebrationism.

***2.3. Sakralt ledarskap***

Den västerländska moderna synen på ledarskap har varit i tilltagande utsträckning nominellt instrumentell. "Det världsliga regementet" fungerar utan integration med den enskilda andligheten.

Holismen i det afrikanska systemet, där ledaren personifierar hela samfundet och utgör dess kontaktyta till det heliga och till förfäderna, har inrymt olika värden så som vördnad för de äldsta, patrimonialism, samarbete och en gemensam tributär ekonomi.

*2.3.1. Hövdingainstitutionen*

Det finns klan-, stam- och regionala ledare (kungar). Deras reella inflytande har skiftat under kolonialismen och efter. Titeln Nana är en hederstitel av respekt som innehåller sakrala konnotationer. Ännu gäller i mycket: ”Chieftaincy as an institution is the hub around which the wheel of culture turns in Ghana.”[[52]](#footnote-51) Utan hövding är kommunaliteten förlorad. Hövdingen är enligt Snyper koordinatorn av alla de traditionella institutionerna, politiska och ekonomiska funktioner, rituella handlingar, lag och ordning, via förmedling, sanktioner, och tabun. Han förkroppsligar andliga värden och övervakar infödd etik. Han är en övervakare av samhällets rätta funktion.[[53]](#footnote-52)Titeln Nana är att se som sakral. Enligt Ansong betecknar den Gud, och går enligt Nketsia att jämföra med Boddhisatva i buddhismen."It attaches to the purity of saints and also refers to a godlike existence.*"* Den kan också användas om en äldre eller förfader/förmoder.[[54]](#footnote-53)

Afrikas sociala strukturer har enligt Snyper essentiellt varit matriarkaliska i betydelsen kvinnligt styre, egendomsöverföring och härstamning. Det matriarkat som en gång funnits hos till exempel Akan-folket, lever på ett obestämt vis ännu kvar, erbjudande ett två-könsstyresskick jämfört med västerlandets patriarkala en-könsmodell, den som går igen både i kristendomen och i islam. Kvinnor är både hövdingar och kungar. [[55]](#footnote-54) Hos hövdingarna fattas det transcendenta inkarnerat. När en hövding insätts blir hen lik anfäderna, (hen blir, så att säga, "historisk" eller "gudomlig" redan i livstiden). Genom att hen via övliga traditionella ritualer håller kontakt med anfäderna utgör hen kanalen som vidarebefordrar dessas auktoritet till de levande. Hövdingens funktion kan, enligt Busia, inte förstås av kyrkorna om man inte förstår det afrikanska samhällets religiösa aspekt.[[56]](#footnote-55)

Även bara i Ghana har hövdingarnas status, historia och roller i de olika befolkningsgrupperna varit olika. Det är den specifika traditionen som gör en Akan, en Ewe, en Dagbon, inte regional tillskrivning så som gäller för den västerländska "staten". Traditionen är bestämmande av identiteten[[57]](#footnote-56) MacGaffey har undersökt Dagbon i norra Ghana. När hövdingadömena hos Dagbon i historien successivt utvecklades som följd av förändringar i administrationen av jorden minskade fetishprästernas tidigare framträdande auktoritet. Fetishpräster (tindane) är ändå i någon utsträckning en realitet idag.[[58]](#footnote-57)

Beskrivningen av hövdingarnas status i antropologiska och arkeologiska verk tycks ge belägga att hövdingen fungerar som symbol för det sakrala kosmos och uttrycker stammens-klanens personifierade kosmiska uppdrag. Afrikanska ledare har aldrig släppt ifrån sig den sakrala biten, även om detta sällan framkommit i den västerländska politiska rapporteringen. När hövdingarna avklätts formell politisk makt har deras betydelse över lag kommit att undervärderas. Presidenterna har implicit burit arvet vidare. Nkrumah kallades till exempel *Osagyefo* - "frälsare" eller "befriare"- och tvekade inte inför sakrala konnotationer. [[59]](#footnote-58)

***2.4. De traditionella spirituella samhällstjänsterna***

Det afrikanska samhället har fungerat genom olika andliga tjänster – präster, medier, helare, schamaner, herbalister, divinerare, profeter och excorcister. De religiösa specialisternas uppdrag är att förmeda det heliga till folket, men även att kanalisera det heliga i folket, ty tillgången till andlig kraft har i teorin ansetts obegränsad. Så förklarar Emmanuel Akyeampong hos Miescher. [[60]](#footnote-59)

Hos till exempel Akan (den största folkgruppen i Ghana), har den traditionella tempelprästen verkat på ett liknande sätt som den pentekostala profetpredikanten. Han ger, besatt av av kraften hos någon speciell gudomlighet' (*obosom*' -ande, pl. *abosom)[[61]](#footnote-60)* råd om hur den hjälpsökande kan uppnå välbefinnande. De råd han ger uppfattas vara trancendenta och kommande från gudarna, menar Kallinen. "Especially for crucial matters, such as war and peace, a chief had to ask for guidance from the abosom through a priest, and as many traditions testify, the priests were “punished by death in the olden days when they told lies to the King on consultation”.[[62]](#footnote-61)

Acquah beskriver den lokala tempelprästen:

These traditional priests operated through the calling and unction of a specific deity. In one community therefore, there could be many shrines, each with a respective priest and each shrine or cult was dedicated to the service of a particular deity; hence the proliferation of various shrines and cults.[[63]](#footnote-62)

I Ghana lyckades missionärer misstänkliggöra tempelprästerna för korrupt beteende, varpå den heliga kulten *Nananom Pow* kollapsade, även om den inte upphörde.[[64]](#footnote-63) "Avgudarna" fördömdes av de kristna. Den nigeriske författaren Chinua Achebe beskriver till exempel i en roman ("*Inte längre hemma*", 1960) hur de senkomna ättlingarna till en präst som varit avdelad för en afrikansk gud som de kristna fördömt som avgud, ännu i nutid (50-talet?) var stämplad som "outcast" - "*osu*" - och även var tabu för kriustna att ingå äktenskap med.[[65]](#footnote-64)

De sakrala ämbetsinnehavarna medierar alltså det sakrala till folket.[[66]](#footnote-65) Man kan kommentera, att Paulus (I Kor 12) behandlar nådegåvorna som fördelade och givna av ande. Gud kallar och befullmäktigar i urkyrkan hos de pånyttfödda kristna efter sin egen vilja exempelvis lärare och profeter. Dimensionen av särskild, ingiven andlig kraft är alltså förekommande både ifråga om uppdragen inom afrikansk traditionell religion och inom kristendomen. Afrikansk traditionell religion definierar en del tjänster som ärftliga. Till andra får man tillträde genom att praktisera hos någon specialist eller genom andekallelse. Direkt tillträde till den levande kraften sågs av en del forskare vara ett privilegium för medier.[[67]](#footnote-66) Var och en kan dock genom en religiös upplevelse kallas till profet. Detta kan, som jag fattar det, ses som ett universellt fenomen. Tillskott av kraft - en ny status - fås även vid initiation.

I den afrikanska integrerade kosmovisionen är de naturliga, de sociala och de spirituella världarna informativt samverkande. Man har ansett att mystisk kraft medges i enlighet med graden av buret ansvar.[[68]](#footnote-67)

***2.5. Rituell och ceremoniell praxis***

Acquah påpekar:

There are of course various forms of ATR belief systems among the different groups of people on the vast continent of Africa. In Ghana, diverse religious beliefs and expressions are portrayed in the celebration of religious festivals, rites of passage, funerals, etc, among various, ethnic groups, clans and families.[[69]](#footnote-68)

Det vardagliga livet i Afrika består idag av blandade och demytologiserade bruk.[[70]](#footnote-69) En del specifikt religiösa traditioner lever kvar men är ofta exkluderade från det multikulturella offentliga rummet. Den religiösa blandningen i sig inverkar även indirekt "sekulariserande", menar Acquah: "The exclusion of some of the traditional religious rituals and symbols, for example, from public participation due to the indirect influence of immigrant religions (including Christianity), had stripped, to some extent, the event of its mystical character and symbolic meanings."[[71]](#footnote-70)

Det försvunna samhällets ritualism och cermonialism kan studeras via arkeologisk och antropologisk forskning. Det framgår därvid hur ritual använts för att investera i de kommunitära målen, för att, genom något som man kunde beteckna som ritualiserad eller visualiserad samhällelig förbön, intäcka och "påverka" (beveka, hoppas på) omgivningen i akt och mening att kunna undvika ohjälpliga destruktiva skeenden. Jag vill här undvika associationer till begreppet "magi". Utan i övlig tid inkommande regn inträffar hungersnöd. Med hövdingens hjälp besvärjs eller bes för regnet. Dess ankomst i rätt tid upplevs med tacksamhet av hela samfundet som celebration och bekräftelse på bevarad kosmisk harmoni som hövdingen får symbolisera (se Feierman 1990, Murimbika 2006).[[72]](#footnote-71)Den av neopentekostalismen idag initierade samhällsreningen, "Spiritual Warfare", kan med avseende å sina syften ses falla in under en sådan böne- och helandetradition.

En del bruk har, tillika med sådana mer spektakulärt uppfattade bruk som djuroffer, retirerat, åtföljda av skepsis från vissa missionskyrkor. Till exempel har, enligt Acquah, trummor och dans, som "varit uttryck för en helig text igenom vilken andarna har kontaktat den mänskliga sfären", gradvis antingen förvisats till exkluderande områden som palats och traditionella heliga platser eller demytologiserats. [[73]](#footnote-72) I litteraturen nämns ceremoniella regalier, och hovtjänster av vilka en del är ärftliga. En del av dessa har även i Ghana övergått till den dynastiska profetkyrkan Musama Christo Disco Church: "sceptre, umbrellas, swords, palaquins and retinue-drummers, linguists and elders".[[74]](#footnote-73) Z.A. Zablong, som är innehavare av det ärftliga "trum-ämbetet" ger en lite utförligare bild av denna viktiga profession (Zablong 2010): "In Dagbon, the Drummers (Lunsi) are court historians, musicians, geographers, consultants, advisers, judges and cronicles of the past and records of the present. They are also teachers, researchers and carvers*".[[75]](#footnote-74)* Enligt Zablong är även vissa andra tjänster eller professioner ärftliga förutom dessa exekverare av "den talande trumman", (som utgjort en 700 år gammal hövdingainstitution), exempelvis hornblåsarens, slaktarens, smedens och barberarens profession, som alla ingår i ett rituellt och ömsesidigt sammanhang.[[76]](#footnote-75) Trumman, åtföljd av sång i form av lovprisningar, genealogier och historieberättade har förutom betjänandet av hövdingens rituella behov och deltagande i festivalerna åtföljt namngivnings- och begravningsriter, fungerat informerande och kallande (till exempel till arbetsuppgifter) samt ingärdat många situationer i vardagen.[[77]](#footnote-76) Den afrikanska samhälleliga teatern har ändå i nuet även enligt Zablong förlorat sin autonoma holism, sekulariserats, och har åtminstone dolt - om inte förlorat - en del av tidigare sakrala betydning. Zablong spårar mindre intresse bland ungdomen för att utbilda sig inom den klassiska trum-traditionen på grund av ökande västerländsk utbildning, samtidigt som ökade möjligheter till mekanisk reproduktion och spridning minskar dess autentiska laddning. [[78]](#footnote-77)

(- Det faktum att det ser ut som om celebration inte är något som direkt beror av det afrikanska traditionella samhällets yttre ordningar, men mera hänger samman med en internt fattad kosmologi och relation till andligheten, gör emellertid att fenomenet celebration även kanske kan tolkas rent pneumatiskt. Den afrikanska andligheten som vidareförs av den nya pentekostalismen kan därvid hypotetiskt sägas "rädda" celebration till Afrika, genom att helhjärtat handla och uttrycka sig inom ramen för denna spiritualitetsform. En ickesplittrad förening av immanenta och transcendenta syften kommer här åter till uttryck, som kontrasterar mot signum-kyrkornas rent andliga uppdrag, men som kan förutspås hela det afrikanska samhället inifrån).

***2.6. Pneumatiska uppenbarelseformer***

I det traditionella Afrika noteras, mellan det högsta väsendet och människan, en nivå av ande där krafter med olika funktion inom området för materiell och spirituell ubikvitet behöver beaktas och samvägas för att uppnå ett maximalt gott resultat (Ansong 2011).[[79]](#footnote-78) Andenivåerna tjänar som en hjälp åt människorna genom att specificera uppdrag, varna, undervisa, hela, ge fysisk osårbarhet i strid, med mera, (något som väl beskrivs av Heike Behrend beträffande den synkretistiska *Holy Spirit Mobile Forces*).[[80]](#footnote-79) Eftersom andarna har en praktisk funktion och är verksamma i relation till problem och uppdrag, kan de naturligt även, som i HSMF, framträda *ad hoc.* De kanske inte heller alltid är krafter som bestås med fixerade benämningar. Åtminstone två viktiga funktioner kan således noteras inom ramen för det celebrativa tillståndet av balans: att upprätthålla harmoni, och att korrigera störningar, och hela. Disharmonier kan vara till exempel sjukdom eller "civil oreda", eller det repressiva missbruk av ande som faller under benämningen häxkraft.

Den ibland förnimbara västerländska misstron mot Afrikas andar så som mindre rena än de kristna faller på att de föds i ett sakralt, sej självt renande samhälle och har funktioner som renar och helar enskilda. Celebration utgör, menar jag, oavvisligen tecknet på detta heliga och renade/renande andetillstånd.

Samma andens funktioner, nämligen saliggörande, uppmanande och organiserande*,* kan på ett jämförbart sätt finnas verka i vardera paradigmen, i det afrikanska och i det västerländska.

Även om den specifika kopplingen till det afrikanska traditionella samhället , det som inte mera är till, i sin ursprungliga helhet kan leda tankarna till ett av traditionalism formbundet, begränsat eller restriktivt bruk av de andliga krafterna, krafter som dock enligt afrikansk traditionell religion finns till för fritt bruk av var och en, är det uppenbart att dessa energier även är brukbara och verksamma i ett modernt samhälle. Afropentekostalismen har på många sätt varit kapabel att använda samma krafter i sina skrymmande samhällsrenande program. Det ursprungliga grundkonceptet från den afrikanska traditionella religionen kvarstår. Samhället bör även idag skyddas, helas och bevaras genom samfälld andlig bön och krigföring mot djävulens anslag och demoni.

**III. PENTEKOSTALISM - EN ÖVERBRYGGANDE KRAFT**

***3.1. Från afrikansk traditionell religion till pentekostalismen***

Walter J. Holleweger håller med om att pentekostalismens success i Afrika beror på bland annat "dess orala liturgi, dess narrativa teologi och på vittnesbörd, på en försonande och deltagande församling, på inkluderande av visioner och drömmar, på relationen mellan kropp och själ som uppenbaras i helandet via bön och dans". Han ser, från begynnelsen hos den afro-amerikanske väckelseledaren Seymour (Azusa Street) en aktiv, formbar kult som skapar flexibla orala liturgier ihågkomna av församlingen.[[81]](#footnote-80).

Till exempel Allan Andersons och Harwey Cox' omdömen om pentekostalismen sammanfaller med vad jag genom läsning och överväganden kommit fram till.

All the widely differing Pentecostal movements have important common features: they proclaim and celebrate a salvation (or ‘healing’) that encompasses all of life’s experiences and afflictions, and they offer an empowerment which provides a sense of dignity and a coping mechanism for life, and all this drives their messengers forward into a unique evangelistic mission. (Anderson) [[82]](#footnote-81)

Harwey Cox menar att pentekostalismen lyckas transformera åtminstone vissa element i de traditionella religionerna som ännu utövar påverkan i det undermedvetna, och även kan utgöra en hjälp mot modernisering.[[83]](#footnote-82)

Socialt var den tidigaste pentekostalismen implicit radikal, samhällsomstörtande och antidogmatisk. Erik Sidenvall skriver: "Det revolutionära embryo som låg gömt hos de tidiga pentekostalerna fogades inte in i en politisk agenda, utan i en eskatologisk vision".[[84]](#footnote-83) Detta ser han paradoxalt nog hopkoppat med social omedvetenhet och politisk konservativism. Här skiljer sig de reduktiva och de holistiska livsåskådningarna åt - halvheten som vidlåder varje politisk agenda repelleras resolut av pentekostalismens förmedling till det som utgör "en fontän av evig salighet och kommunion" (som Nyamiti säger om perichoresis).

Acquah exemplifierar från en speciell region i Ghana de olika karismatiska samfundens lokala tillväxt och influens. Under mellankrigstiden och när självständigheten nalkades, tog man på det hela taget i Afrika, både bland medlemmar i de äldre missionkyrkorna och bland utövare av traditionell religion välvilligt emot pentekostalismens erbjudande. Dess ankomst dateras till slutet av 30-talet. Vid tiden för Nkrumahs valseger i Ghana inträdde ett skift då brittisk pentekostalism småningom ersattes av amerikansk.1953 besökte representanter för *The Latter Rain*-rörelsen Ghana-Guldkusten.[[85]](#footnote-84) I Kenya inträffade enligt Gathogo det pentekostala genombrottet under 60-talet. Då besökte till exempel Billy Graham och Oral Roberts regionen.[[86]](#footnote-85)

Inställningen till afrikanska bruk var bland de pentekostala inte från början enhetlig. Den tidigare restriktivitet som Anderson, i fråga om pentekostalismens första tid, noterade i Sydafrika, och där de som han intervjuade till stor del även tog avstånd från djuroffer och konsultation av de traditionella prästerna och schamanerna, kom att mildras eftersom den kom i konflikt med olusten att visa sig oafrikansk.

Tillvaratagen pneumatisk ledning har tidigare förekommit, förutom i den traditionella religionen, framför allt i pingstkyrkorna, oberoende eller inte oberoende, samt i profetkyrkorna. [[87]](#footnote-86) Profetkyrkornas kult visar på övergångsformer till afrikansk traditionell religion. De innehåller starka traditionella element och är pneumatiska.

Man kan till denna grupp av välkända oberoende afrikanska pingstkyrkor även räkna Kimbangismen (1921) från Kongo, Aladura Church (1930) från Nigeria, Lumpa church (1955) med Alice Lenshina från Zambia etc., vilka alla såg dagens ljus under kolonialperioden. Profet-grundarna av dessa kyrkor var onekligen karismatiska personer och nästan samtliga av dessa påstod sig vara tagna i besittning av Gud eller av den helige Ande för ett speciellt uppdrag, särskilt att hela och att leda korståg mot häxeri och vissa traditionella sedvänjor. Många av dessa inhemska kyrkor med pentekostal inriktning tillåter drömtydning eller uppenbarelser. Användandet av profetiska gåvor under trancetillstånd i deras hägn är inte helt olika de traditionella uttryck som finns i vissa lokala andebesättelse-kulter.[[88]](#footnote-87)

I profetkyrkorna gör man ofta kreativt och fritt bruk av bibelöversättningarna på lokalspråken. Man har alltså förenat på ett självständigt och odogmatiskt vis den direkta kontakten till ande med läsning av Bibeln, där man i bibelns löften bokstavligt hittade förlagor till problem, och lösningar. C.G. Baetapåpekar att de så kallade "spiritual churches" såg kristendomens Gud som potentiellt starkare än de traditionella andekrafterna, men att problemen som bemöttes, liksom de praktiska böneämnena och världsåskådningen eller de traditionella uttryckssätten inte egentligen förändrades. [[89]](#footnote-88) Avståndet mellan de gamla missionskyrkorna och profetkyrkorna har dock med tiden minskat. Inkultureringen har aktivt arbetat för det afrikanska.

***3.2. Några drag i afropentekostalismen***

Man kan kanske säga att det tillstånd afropentekostalismen strävar efter är "renat afrikanskt". För afrikansk traditionell religion och afropentekostalism, är åter-orienteringen mot organiskt fattad praxis viktig, när religionen involveras för konsolidering av samhället.[[90]](#footnote-89)

Det är den nya afropentekostala kristendomen och dess uttryck jag i denna uppsats intresserar mig för. Afropentekostalismen, som inte är beroende av skriftlig förmedling av främmande kulturinnehåll, och som därför inte hämmas av det som sägs vara "Afrikas svaga läskultur", har gjort en stark frammarch i det afrikanska vardagslivet, och försatt de kristendomsformer som åtföljer västerländsk agenda, som är litterata och institutionsbundna, litet ur focus. Dessa äldre kyrkors medlemsantal tenderar att sjunka, liksom är fallet beträffande profetkyrkorna.[[91]](#footnote-90) Den nya afrikanska kristendomen frisläpper de grundläggande andliga förhållningssätt som finns i afrikansk traditionell religion: profetism, helande, trancer och excorcism, och de pentekostala bönerna liknar de böner som riktats till den traditionella tempelprästen om önskan om välbefinnande, - *prosperity*.[[92]](#footnote-91) Det är rimligt att påstå att pentekostalismen släpper den afrikanska traditionen och livskänslan fri och å andra sidan också att de som står den afrikanska traditionella religionen nära kanske gärna inbjuder pentekostalismen.[[93]](#footnote-92)

Pentekostalisterna uppvisar ofta strikt absolutism i relation till på pånyttfödelsekravet, och tycks därvid i sin tur förhålla sig selektivt till vissa afrikanska traditionella bruk.[[94]](#footnote-93) Afropentekostalismen[[95]](#footnote-94), den senaste formen av afrikansk pentekostalism, (även den på sätt och vis en "profetreligion" i det att profetpastorer och profetism utiliseras regelmässigt), anknyter vid val av mål och utmaningar till de afrikanska traditionella gemenskapsethoset: Det medvetna målet är i Afrika idag rentav hela samhällets återställda kosmo-spirituella funktion.[[96]](#footnote-95)Det känns som om det som Afrika varit ute efter äntligen får en chans att tränga fram. Många regioner ligger utanför kolonialspråkens räckvidd och bebos av en befolkning som är halv-analfabeter ända upp till hövdinganivån. Afrikansk pentekostalism fungerar här direkt.

***3.3. Tre inflytelserika samhällsklasser och deras samverkan***

För att kunna svara på min frågeställning och förstå den nutida utvecklingen i Afrika är det skäl att ägna lite uppmärksamhet åt de villkor som bestämmer de tre maktgruppernas rörelsefrihet.

För det första utövar så kallade rojala ätter ännu mycket inflytande. Med Ghana och Ashante som exempel kan man notera detta skikts samarbetsrelationer med koloniala England, en allians som fortsatt i snart 200 år. Innan britternas ankomst hade Ashante från 1700-talet härskat över ett mäktigt rike. I och med det delade ansvaret för det lukrativa guldbolaget, som behärskade guldutvinningen på Ashante-befolkningens huvudsakliga område, där den brittiska kolonin Ashanti bildades, kom det ledande skiktet i Ashanti att bli kosmopoliter och anpassade världsmedborgare. I Ghana, och på flera andra håll, är hövdingarnas ställning och status idag reglerad och garanterad i konstitutionen. I Ghana kan de inneha tunga befattningar, men inte delta i partipolitiken. De är regionalt integrerade och kan leda och har alltid lett opinioner. [[97]](#footnote-96)

Där var det offentliga språket (liksom i Ghana) är engelskan, möjliggörs osökt lediga kontakter med USA, varifrån pentekostalismen i huvudsak på 50-talet kommit till Afrika. De pentekostala uppbackas av starka internationella megakyrkor och professionellt media-bruk, får utbildning i moderkyrkornas USA, och innehar supportiva aktiva nätverk. Med flera kyrkogrundare ur de högutbildades krets, behärskar de redan politik och påverkan. De är kapabla att stöda vilken politik de vill.[[98]](#footnote-97)

Den västerländskt utbildade "moderna" eliten, varur "intelligentian" rekryteras, utgör den tredje gruppen, även den internationaliserad. Förutom intelligentians inverkan på politiken efter självständigheten, dess betydelse för export av vetenskap med afrikanskt ansikte, och dess andel av aktiv medverkan i det globala samfundet, tillför den västerländska utbildningsvägen nya, ökande skaror av unga begåvade afrikaner optimism och internationella möjligheter, om än inte arbetsmöjligheter hemma.

Dessa tre kategorier överlappar, men det kända faktum att de kristna kyrkorna till en början var de enda utbildarna, medförde naturligen en viss rent demokratisk öppning, då det utbildade skiktet (till exempel i Tanzania) efter självständigheten gick samman för att avskriva hövdingaistitutionen, som man ansåg gått britterna för mycket tillhanda.[[99]](#footnote-98). (Inflytelserika grupper i det ghaniska samhället vidare är: politiker, militärer, maktsläkter, industrialister, gummiplantageägare).

De grupper som kan hävda sin positiva status har större möjligheter att agera församlande. En samverkan är förstås idealet, antingen man kallar den nationell, pan-afrikansk eller religiöst baserad. Det ser ut som om tillräckligt stora segment av alla dessa tre samhällsskikt i god anda har sett möjligheter i afropentekostalismens lösning på dittills skenbart olösliga samhällsproblem.

***3.4. Uttrycksformer och uppnådda mål***

Genom perpetuerade kollektiva uppfyllelseögonblick visar afropentekostalismen sitt släktskap med den traditionella religionens samhällsethos. Ledarskapet slipper nu skyla över sin faibless för det traditionella. Det får därigenom förtroende och resurser att samla befolkningen i stöd för valda program. Det pentekostala ethoset har nått en god bit på vägen att aktivera konsoliderande samhällsmål genom att inte negotiera med en världslig samhällssyn, utan ställa fram tron som enda riktlinje vid val av program. Detta ger utslag inom alla samhällsområden. Heuser, McCauley och Gifford har i de tre följande avsnitten bidragit med detaljerade rapporter från Ghana och övriga Afrika, Gathogo redogör för situationen i Kenya.

***3.5.. Politikerna sluter upp***

Kampen mot kolonialism och neokolonialism tycktes enligt Heuser gå över i ett nytt framgångsrikt skede omkring millennieskiftet. Det var då kulmen på pentekostalisternas samverkan med det politiska fältet gav resultat. Bakgrunden utgjordes av 70- och 80-talens trend, som ineburit lägre politisk tillit och en utveckling mot växande rovdrift i Afrika. Olust inför olika verksamma krafter frambringade krav på politisk frälsning (spirituell protektionism). Djävulens utrymme måste minskas även socialt. Härvid kom området för kamp mot onda krafter att utvidgas till territoriell andlig krigföring som ytterst tog hela den mänskliga och andliga världen som sitt stridsfält. [[100]](#footnote-99) På 90-talet hade man introducerat skrymmande program av spirituell *”*community cleansing*”* där välutbildade professionella mobiliserade sig tillika med politikerna. Detta ledde i Nigeria till National Prayer Houses.[[101]](#footnote-100) Det var ofta en fråga om att lokalisera områden som förstods vara regerade av demoniska makter och försöka transformera dem till born-again-områden.[[102]](#footnote-101) Så kallade "Urban Prayer projects" lokaliserade urbana platser – marknadsplatser, vägkorsningar, industrikomplex, och administrativa centra – som platser som behövde skydd av ”warfare prayer”mot attack från onda andar. Bön är här, enligt Heuser, förstått som en offentlig form av politiskt uttryck.[[103]](#footnote-102) Den politiska vinklingen på "spiritual warfare" syns i pastor Ojewales tal i södra Nigeria på 1990-talet: "The warfare we are presently engaged in is the battle of translating the victory of Jesus over the Devil into the everyday natural realites of our personel lives and also of our political religious economic and social systems."*[[104]](#footnote-103)* President Chiluba i Zambia, en *newborn*, deklarerade Zambia som kristen nation. President Obasanjo porträtterades som en messiansk figur i Nigerias historia.[[105]](#footnote-104)Pentekostalismkyrkornas interventionism yttrade sig först som politiskt stöd. John Evans Atta Mills, ur oppositionspartiet *National Democratic Congress* i Ghana, för att ta ett exempel, valdes till president 2009. Han hade då täta pentekostala kontakter, och inviterade kort efter sin installation ledarna i *Ghanian Pentecostal Council,* som representerade 120 pentekostala och karismatiska kyrkor, till ett officiellt möte. Mills uttryckte då en redan ett år tidigare i elektorskampanjen framförd presidental vision: "I wish Ghana were a preyer camp*".* Härmed antyddes ett rituellt drag i det politiska. I profetkyrkornas och de pentekostalas prayer campsunderkastar sig adepterna och de hjälpsökande ett program av helande rituella procedurer för kortare eller även längre tid*.[[106]](#footnote-105)*

En liknande samlande process som bröt udden av interna, dittills oöverkomliga splittrande motsättningar beskrivs av Gathogo för Kenyas del, där Uhuru Kenyattas integrerande valseger 2013 säkrades av de afropentala kyrkornas stöd.[[107]](#footnote-106)Litteraturen nämner även andra stater vilket vittnar om en bred trend.

Att afropentekostalismen verkligen svarar på ett djupt kännt behov framgår som jag ser det av att ledarfunktionen nu smärtfritt kunnat integreras, traditionella drag framhävas, och en sakral konnotation på samfundet bevaras. Ledarskapet kan åter på afrikanskt vis fattas integrativt, som symbolen för de gemensamma målen. - I afrikanska enpartistater har man således tvärt emot västerländsk tolkning förhållit sig snarare integrativt i fråga om ledarens relation till sina subjekt än exkluderande.[[108]](#footnote-107) Den ghaniska karismatikern Enoch Agbozo (som inte har grundat någon egen kyrka), menar att även en vald ledare kan användas av Gud som redskap: ”The leaders role is still sacral.*”[[109]](#footnote-108)* ”Representative sacral kingship*”* tar vid från det traditionella.

***3.6. Ekonomisk tillgång till Gud***

En av stötestenarna för varje sakral samhällsyn i det moderna torde vara kollisionen med. marknadsekonomins krav. Världsliga ekonomiska mål har dock inte någonsin intresserat afrikanerna. Den pågående re-traditionaliseringen med dess återgång till subsistensodling och informella marknader talar för denna uppfattning. Inriktningen på välbefinnande - strävan till hälsa och psykisk - fysisk balans - har inte denna konnotation. Inom ramen för en gemensam ekonomi, - i Afrika har man knappast gjort skillnad mellan offentligt och privat, menar Gifford [[110]](#footnote-109) - försöker man ignorera den sekulära marknadsekonomin eller åtminstone nyttja den inspirerat kreativt. Ekonomin och nationens tillstånd skall enligt den pentekostala uppfattningen vinna på att renas från demoniska och negativa bindningar. ”Convinction that where God reigns ordinary economic theory does not apply is widely encountered*"*.[[111]](#footnote-110) Gifford noterar referens till en gudomlig ekonomi:”All the happenings in the world today are controlled from the spirit realm.*”[[112]](#footnote-111)*

Det brukar påpekas att ekonomisk boom utgjort grunden för pentekostalism i USA och Sydkorea, medan ekonomisk kontinental stagnation har präglat Afrika. Nationalekonomiska måttstockar och måttet av BNP är kanske inte de enda som kan brukas. Eftersom resurser för infrastrukturer och statsinstitutioner är för mycket för de afrikanska ekonomierna är det möjligheterna att tillfredsställa individernas behov som behöver mätas. Kommentatorer från olika områden, tycks vara överens om att Afrika inte är så illa positionerat som tidigare, i dagens fria och öppna, liberala globalekonomi, där varor och pengar rör sig fritt. [[113]](#footnote-112) Även medborgare inom den anspråkslöst vinstgivande informella ekonomin av odling och lokal födoämnesmarknad (1/3 - 2/3 av ekonomin i många afrikanska länder är kanske informell)[[114]](#footnote-113), har, hur än västerlandets observatörer gärna vill belysa ”brist”, råd att ta del i denna moderna ekonomi som låter produkter, klädstilar, musik, teknologi och tjänster flyta fritt allom till fröjd. Det finns alltså på många sätt tillräckligt. Detta är inte bespisningsundret, men snarare en gemensam ignorans för oviktiga poster i ekonomin. Paradoxalt nog: Det blir pengar över till annat på grund av de obefintliga strukturerna som det enligt många så som Osabu-Tetteh-Klee, visat sig kontraproduktivt att införa. Neopentekostalismen talar, säger Gifford, om en ”sorgfri gudsrikesvälsignelse”.[[115]](#footnote-114): Detta innefattar att man alltså bör ta tillfället i akt och bruka kapitalismens lösa pengar för förkunnelse av afrikanska värden till alla nationer på jorden som kan höra detta ord![[116]](#footnote-115)Däremot uppmuntras inte deltagande i marknadsekonomin i agendan: "(...) not towards a modern economy with the political system as is*."[[117]](#footnote-116)*

***3.7. "[C]ome and receive more than you can carry” - tillitens teologi***

Harmonin som eftersträvas anknyter till det afrikanska ethos som inebär att varje medlem i samhället är likvärdig och bör beaktas. De pentekostala kyrkorna lever upp till att möta behov som uppkommer av frustrationen när den ombesörjande storfamiljens eller byagemenskapens hjälp inte är tillräcklig. Inom den pastorala människovården erbjuds ett parallellt eller kompletterande system. De neopentekostala kyrkorna erbjuder enligt McCauley en sorts andrahands patrimonialism. Kyrkorna representerar vidare ett moraliskt kontrollerat entreprenörskap.[[118]](#footnote-117)Kyrkorna grundar företag och äger institutioner. Systemet med "tionden" garanterar dem resurser att uppställa egna mål och bekosta dem med egna pengar som inte beror av statsekonomin. Församlingsmedlemmarnas identitet är därför positivt kopplad till kyrkornas ekonomiska framgångar. Enligt Gifford äger samverkan för tjänster och gentjänster rum *inom eliten*, men jag håller före att denna anda är utsträckt till även andra aktörer i samhället. Man hjälper i allmänhet spontant och broderligt varandra. Det är min bild efter att ha fått hjärtlig hjälp utöver det vanliga, när jag till exempel villat bort mig. Denna sammanhållning borgar för emotionell enhet och överförd solidaritet. Så tjänas varken kapitalet eller ”den moderna staten”, men medborgaren kan få en del av de goda sakerna i livet och del av en emotiv social trygghet som kan kännas. För att ta ett pentekostalcitat: "My needs are being met – That is prosperity”. Aguin Asares högkvarter proklamerar*:* ”Where Jesus makes evrybody somebody*".[[119]](#footnote-118)* I oktober 2000utlysteHeward-Mill's Convention: "Whatever You need, come and receive more than you can carr*y."[[120]](#footnote-119)*

Afrika föredrar en mer immanent omsorgspneumatologi som kan relatera till även andra behov än dem som är av rent andlig natur. Principen är: "No lack if you are in oneness with God*",* Heward-Mill (*Lighthouse Chapel International*), ser fattigdomen som en (global och sektionell) förbannelse (som bara bön och pånyttfödelse-frälsning kan avhjälpa). [[121]](#footnote-120)

Trots de avsevärda politiska konsekvenser denna intensiva förening mellan det politiska fältet och pentekostalkyrkorna fört med sig involverar sig inte min litteratur i långtgående spekulativ analys. Förändringen tycks verkligen stor. Kommer vi kanske rentav att se en snöbollseffekt - pan-afrikansk integration, upplösning av artficiella statsbildningar, alternativa lagsystem, med mera?

Enligt ghaniern Snyper, är således de nya kyrkorna en de afrikanska folkens kulturella reaktion genom vilken de söker återupptäcka sig själva och sin egen livsstil, ett sätt att leva till vilket de verkligen kan känna tillhörighet eftersom det är de själva som har arbetat ut det.[[122]](#footnote-121) Hittills har, på grund av de strama globala ekonomiska program som även Afrika varit insatt i, nödvändig handlingsfrihet saknats, men situationen är annorlunda i och med dagens så kallade avreglering och liberalisering.

**IV. UTVIKNINGAR**

***4.1. Filosofiska aspekter***

Den afrikanska *tiden* är alltså, enligt både Andrew Agana, Human Rights Office, *Projects Abroad* i Accra, som sparkade igång mig genom att snillrikt kontrastera *celebration* med ett begrepp ur hansegen fatabur, signum vilket jag tog tillvara för min struktur, och även enligt Mircea Eliade, med sin "arkaiska tid", att se som motsatsen till den moderna tiden, som i och för sig egentligen är ett interimstillstånd.[[123]](#footnote-122) Eliade placerar kristendomen som en port ut ur den döda profana tiden som skapats och mäts ut av det europeiska moderna, det vill säga ”historien". "Historien" inger mänskligheten fasa, menar han. Vid det eskatologiskt fattade ”historiens slut” återstår endast de två tidsbegrepp som lyckats fly undan förfallet: Det cykliska traditionella, *sig själv rituellt renande*, av död och födelse som hyllar evig återkomst, och det kristna som uppnår celebration via en kosmisk pånyttfödelse utmärkt av Kristi återkomst, en dom och ett globalt församlande. Obeaktat att den profana tiden är död och lik en rät linje, är den ”[f]ör kristendomen [ … ]'verklig', eftersom den har en mening - frälsningen”, säger Eliade. [[124]](#footnote-123)

Det västerländska tidsbegreppet intäcks således hos Eliade av den kristna figurativa parabeln av fall - frälsning/dom-uppståndelse/restauration. Kristendomens väckande "signalhornsfunktion" är relevant för den västerländska kristna, men behöver möjligen förtydligas för den afrikanska som lever kvar i den prelapsariska socio-kosmo-spirituella holismen.

Vad med det civilisatoriska "fallet"? Filosofer som Heidegger talade om "förfallandet" ut i det världsliga, men som universellt, oundvikligt och tydligen inte reverserbart. Han menade att alienation var varats grundvillkor, en ståndpunkt jag finner vara förutom okristen även något premarxistisk. Heidegger ser fallet universellt medan vi behöver - i ljuset av dagens dialektiska filosofi - se fallet historiskt-civilisatoriskt-kontextuellt. Levinas har tyckt om att förklara fallet som ett fall från enheten in i det alienerade begäret.[[125]](#footnote-124) Enklast kunde man se det så, att en kombination av strukturella institutioner och fri vilja att låta sig förföras, under vissa omständigheter har skuffat människan ut ur den paradisiska harmonin. Den afrikanska holismen kan framhållas som ett exempel på någonting ickealienerat. Det spirituella, samhälleliga och naturenliga unnas fungera i samverkan - holistiskt. I denna kontext kan kyrkans dogmatism - signum - lätt fattas som en manual för en kärvare belägenhet. Man kan diskutera i vilken mån signalhornsfunktionen hos kristendomen mot fonden av den ursprungliga snabba imperietillväxten ändå har nödvändiggjort detta skenbart rigida fastställande av den kristna dogmen. Man kan föreslå att kyrkan sedd ur den afrikanska andlighetens synpunkt representerar ett tillstånd av alienering, som för afrikanen blir en knagglig omväg.

***4.2. Nyamiti, ett sidospår***

För att i någon mån exemplifiera på vilket sätt signum-kyrkornas teologi stöter på icke-överensstämmelse med celebration vill jag granska hur celebration fogar sig i det afrikanska katolska perspektivet, så som det framställs i den tanzaniske teologen Charles Nyamitis teologi. Detta har betydelse för att förklara pentekostalismens ledigare angång. Att tråckla ihop västerländsk perichoresis' formelmässiga mall med afrikansk andlighet - Nyamiti ägnar sig åt att teologiskt försöka integrera anfäderskulten - stöter på ett visst inbyggt motstånd. Både tidsuppfattningen och den analytiskt inkuberade framställningen av andens verksamhet skiljer västerländsk teologi från afrikansk.

Vi kan känna av denna motsättning i Nyamitis afrokatolska teologi. [[126]](#footnote-125) Då Nyamiti beskriver treenighet eller perichoresis i afrikansk kontext måste han hopfoga ett schematiskt kontextfrämmande formula med en pregnant och påtaglig andlig praxis. Den treenighetsbeskrivning detta arbete ger som resultat kan beskrivas som "utvidgad" i det att den omfattar Gud, skapelsen, människan, samfundet och anden, detta i ett gemenskapssamhälle där ”idén om det sekulära förkastas, och allt liv, det fysiska inkluderat, uppfattas som heligt.”[[127]](#footnote-126)Här finner vi naturen och skapelsen integrerad med den helige anden på ett sätt som utelämnas i det västerländska treenighetsformuläret. Nyamitis koncept sägs skilja sig både från västkyrkans *ontologiska* perichoresis och ortodoxa kyrkan *moraliska* perichoresis till förmån för en afrikansk *holistisk, rituell och ceremoniell modell*.[[128]](#footnote-127)"[T]he beatific vision in which God opens himself in an inexhaustible way to the elect will be the ever-flowing well-spring of happiness, peace, and mutual communion*”*. Det afrikanska perspektivet kan med Nyamiti definieras som"the unsurpassable and irrevocable prolongation of the trinitarian pneumatic ceremony into human and angelic communities and – ultimately – into the world of nature."[[129]](#footnote-128)

Genom ett utvidgat perichoresis-begrepp och *v*ia de afrikanska elementen interpersonlig oneness, naturen integrerad, och celebrativ kosmisk (transcendent) kontakt, öppnas för eskatologisk afrikansk tid. Celebration markerar att Himmelriket tar plats nu.Naturen har i väst blivit despiritualiserad vilket möjliggör en ointefrerad, reduktonistisk ekologi. Min uppfattning blir, att den sista, rätt viktiga konklusionen hos Nyamiti - prolongation ( ... ) into the world of nature - saknas i västerländsk tolkning av circumsession, och att det är en beklaglig och kulturellt betingad brist.

Tempels lyfte fram den motsvarande tankestrukturen hos bantufilosofin:

The vital forces are under the governance of God, without human intervention. The hierarchy of forces is an ontological order, founded in the nature of being, not depending only on external agreements and on external meddling. All forces are in relationships of intimate interdependence: vital influence is possible from being to being without recourse to external intermediaries.[[130]](#footnote-129)

Man får alltså beakta att kosmos och dess relationer i den afrikanska livsuppfattningen ses sakrala. "Vital influence (...) from being to being without recource to external intermediaries", åsyftar även relationen mellan människa och människa. Härvid understryks som jag ser det således den sakrala omedelbara kommunala samhörigheten och transcendenta samförståndet inom ramen för celebration. För att fullt ut kunna innesluta det individuella, det kommunala, naturen och det kosmiska, utvidgas i den afrokatolska teologin det klassiska reduktiva perichoresisbegreppet i processuell riktning.

**V. SLUTSATSER**

***5.1. Svar på forkningsfrågan***

Jag har sett den i traditionen förborgade afrikanska "spiritu sanctus" som ett begrepp som löper risken att underdefinieras, en försummelse mot vilket min uppsats strävar att utgöra ett motargument. Signum-kulturen har genom att förena sina krafter med externa pålagor orsakade av kolonialismen, alltså med stöd av alltför materialistiska syften i en prelitterat kultur som varit direkt, och naturligt organiskt organiserad, framverkat alienering och en kringväg som nu verkar återknyta till den afrikanska fåran av andliga uttryck.

Jag har byggt upp uppsatsen i tre steg, som består av :

- litteraturstudier samt personlig bekantskap med framför allt Ghana.

- svaret på frågan om relationen mellan afrikansk traditionell religion och afropentekostalismen och

- analys där jag definierar den afrikanska celebrationen (som omfattas av all afrikansk religion men tydligast av både afrikansk traditionell religion och afropentekostalismen) som uttryck för obruten interpersonlig närhet och kollektiv holism.

De slutsatser man kan dra av ovanstående undersökning är följande: Den afrikanska spiritualiteten bildar idealt, tillsammans med den afrikanska ontologin och idén om kosmos, en holistisk helhet som inefattar livsstil och epistemologi. Denna helhet utgör en specifik *gestalt* vars kännetecken är celebration, ett fenomenologiskt tillstånd som tillika med interindividuell obruten närhet uttrycker en konstant direktkontakt med det andliga. Den centrala spirituella betydelsen hos det unika fenomenet celebration behöver enligt min åsikt erkännas utan att blunda för dess (idealt) delikata obefläckade (kosmo-)helighet.

Det implicita hot mot den afrikanska totaliteten som aktiverats av kolonialtiden, "utvecklingen", och den västerländska signum-kristendomen, har inverkat på den traditionella afrikanska religionen demonterande. Själva fenomenet celebration har överlevt. I den nya pentekostalism som Julius Gathogo kallar afropentekostalism, är afrikanska förhållningssätt tagna till vara, styrkta, och tagna som bas för evangelisation även utanför Afrika. Så som varande uttryck för ett trancendent-immanent kosmos och utan det moderna samhällets institutionaliserade drivkraft till orättvisa, tjänar den traditionella afrikanska filosofin som bas även i den neopentekostala livsåskådningen. Afropentekostalismen är kopplad till afrikansk holism och societal kollektiv målstrukturering i modern setting. I den traditionella afrikanska samhällsynen har ingått ett element av rituell samhällsrening och en strävan att manifestera vitala samhälleliga värden Man har åtgärdat störningar i en spirituellt bestämd helande-cybernetik med målet att hålla samhället funktionsdugligt (och rentav rituellt rent), ett syfte som synbarligen återupptas av afropentekostalismen.

Svaret på min förmodan att afropentekostalismen bör ses som en konsoliderande hjälp för den afrikanska traditionella livsåskådningen måste bli beroende av slutledning via vissa indicier: Det verkar uppenbart att omvärldens minskade ekonomiska vinstintresse ifråga om Afrika, (samt den sysselsättande supportiva biståndspolitik vars avsikt är att på sikt fostra resurser), betytt att Afrika har kunnat vända sig inåt och ohämmat blotta/ta fram egna agendor. Ledarpersoner behöver inte dölja sin traditionella förankring, vilket inverkar integrerande och är ägnat att framhjälpa en allmänt omfattad politik. I denna förtröstansfulla holism där afrikansk traditionell kultur, arvet, andas ut saknas obarmhärtiga konflikter, och den tidigare kollisionen med signum-klausuler och västerländskt regelrytteri förvandlas till en ny syntes. Som focus för ett nytt församlande erbjuder sig pentekostalismen. Den ger styrka genom sina internationaliserade nätverk, och inte minst på grund av sitt ekonomiska moraliskt reglerade entreprenörskap. Här finns reell hjälp att få, inte bara andlig. Inte bara det politiska ledarskapet och de professionella yrkesutövarna men också den urbana menigheten finner ett afrikanskt fäste i den pentekostala storkyrkan som tillåter det afrikanska, och samtidigt inte sidordnas till något västerländskt. Det nödvändiga arbetet för att hela samfundet från de skador det fått under tider som förflutit får en struktur och en arbetsledning. Grundstämningen av celebration störs inte som under tidigare epoker av fruktan, utan utgör en stark spontan grund för enad förtröstan och gemensamt engagemang.

Genom studier av litteratur som behandlar afrikansk traditionell religion, dess relation till kristendomen, till pentekostalismen, och till 'afrikansk teologi' , vill jag, efter att kort ha försökt beskriva den specifikt afrikanska spiritualiteten, bestyrka Harwey Cox' förmodan, att den så kallade afropentekostalismens framgång beror av dess potential att skydda och konsolidera den afrikanska andligheten och livsstilen, sådan den går att iaktta i arvet från afrikansk traditionell religion, och ge den ett nutida utlopp. Faktum är att sedan afropentekostalismen tillika med det politiska fältet energiskt tagit sig an projektet samhällsrening och anti-neokolonialism, samtidigt som afrikansk traditionell religion stärks, och traditionella afrikanska värden får ökad praktisk och identitetsskapande betydelse, verkar dessa rörelser att problemfritt samverka. Det moderna motverkas till förmån för alternativ ekonomisk kooperation med spirituella förtecken.

Retrospektivt kan kristendomen fattas som en religion som gjort bruk av olika stöd- och hjälpstrategier, allianser och strategiska värdar för sin tillväxt och expansion. Exempel: Kristendomen som Romarrikets statsreligion, kristendomens snålskjuts på kolonialismen, pentekostalismen som kan tillskriva den amerikanska kapitalismens boom en del av äran för sin internationella framgång.

Afrikansk traditionell religions möjlighet att ta sig till en position av signifikans är förbättrad. Även den afrikanska traditionella religionen kan sägas ha åkt snålskjuts på de pneumatiska kristendomsformerna, profetkyrkorna och pentekostalismen. En process som påminner om alliansbildningar i politiken har krävt anpassning och ideologiska eftergifter, men även givit kraft till respektive religion att i motvind bibehållas som ett kulturellt element med bestående andlig funktion, ett berikande successkoncept. På 70-talet ansågs ännu den afrikanska traditionen behöva stödet av kristendomen, bland andra av teologen Fr. Lufuluabo Mizeka :"Christianity can take african traditions up and raise them*"*.[[131]](#footnote-130) Idag förefaller samverkan mellan afrikansk traditionell religion och de kristna kyrkorna att vara i balans och harmonisk. Afrikaniseringen har fortskridit och enigheten emellan de kristna samfunden har ökat. Även har en öppnande mental internationalisering av de afrikanska samhällena ägt rum, som avskaffat hämmande isolering och lett till ökad global delaktighet. Man kan finna att signum-elementet hamnat på tillbakagång, och att det afrikanska, spontana celebration-elementet triumferar. Eftersom den afrikanska andlighet som implicit kan triumfera både i den afrikanska traditionella religionen samt i afropentekostalismen, och som även sätter prägel på profetkyrkorna och finns i afrikansk teologi, besitter en syntetisk kvalitet som kontrar den västerländska klyvningen, kan den bidraga till en öppnare kristendomstolkning. Det verkar, det är min åsikt, som om kristendomen främst måste lyckas bevisa sin globala logik för att inte bidra till att förorsaka anomi eller som sker i väst, bli insignifikant. Den bör handla mindre om att ersätta en kulturbetingad livsstil än om synen på mänsklighetens gemensamma ansvar. Även frågan om vilka drag hos afrikansk traditionell religion som sparas inom ramen för afrikansk teologi, och i vilken funktion de bevaras, har varit i focus i relation till inkultureringens problem, ett område som jag i denna uppsats inte närmare behandlar. Begreppet *inter*kulturering som står för en praktisk utvidgning förekommer hos Frans Wijsen. Detta kan peka mot insikten om behovet av en sensiblare och vidare ömsesidighet. Kan celebration fattas som uttryck för en ursprunglig och universalistisk organiserande princip som kunde ge korrektiv även för västerländsk kristendom? Då knappast den afrikanska traditionella religionens hela system kan bestå eller återuppbyggas som sammanhängande konstruktion, kan åtminstone dess ethos, grunden av afrikansk ontologisk och epistemologisk världsbild stärkas och celebration ådagalägga sin vinnande, "ekologiska" och eskatologiska kvalitet. Naturen har i väst blivit despiritualiserad, något som även för med sig en ointegrerad, reduktionistisk ekologi. Afrikansk celebrativ andlighet kunde påverka signum-kulturen med djupperspektiv som i sin tur fungerar riktande och eventuellt revitaliserar européernas intresse för religionen.

Den afrikanska traditionella religionens relation till afropentekostalismen omfattar således förutom acceptansen av en likadan andlig bas dessutom acceptans av liknande orala och celebrativa kultformer. Även sakralt ledarskap och processer av samhällsrening återkommer i afropentekostalismen.

Frågan om pentekostalismens konsoliderande roll ifråga om traditionen skulle jag besvara så: Det verkar som om det afrikanska ethoset tagit sig samman på bekostnad av det moderna och i det moderna. Eftersom celebration uppbevaras i den socialt integrerande och församlande afropentekostalismen, har afropentekostalismen kraft att bli ett instrument för mera omfattande mål kopplade till holism och societal kollektiv strukturering i modern setting. Både ett ökat stöd av traditionen, förmedling mellan traditionell afrikansk religion och afropentekostalismen, och tillfredsställande integrering i relation till accepterade element i det moderna globala samhället kan alltså noteras i denna process

***5.2. Sammanfattning***

Den afrikanska spiritualiteten bildar, tillsammans med den afrikanska ontologin och idén om kosmos, en holistisk helhet som inefattar livsstil och epistemologi. Denna helhet utgör en *gestalt* vars kännetecken är celebration, ett fenomenologiskt tillstånd som uttrycker den sociala helhetens vitala direktkontakt med det spirituella. De europeiska missionskyrkorna representerade en kulturbunden signum-dogmatisk kyrkoform som under olika skeden har inverkat hämmande på afrikansk celebration-spiritualitet.

Genom att focusera på fenomenet afrikansk spirituell celebration, har jag försökt undersöka huruvida den pneumatiska afropentekostalismen i vilken celebration får ett starkt utlopp utgör en konsoliderande kraft i förhållande till afrikansk traditionell religion.

Afrikansk traditionell religion, som försvagats till att få en mera undanskymd ställning, kännetecknas bland annat av kommunalitet, holism, sakralt ledarskap, samt en allmän tillgång till den andliga världen och dess krafter. Pentekostalismen har, sedan självständigheten, åtnjutit framgångar, och även på de andra kristna kyrkornas bekostnad. Några av orsakerna torde vara dess "svarta rot", dess karismatisk-pneumatiska, odogmatiska framtoning, samfällt stöd av elitgrupper, samt osökt, omedelbar samstämmighet med afrikansk tradition och praxis.

Man kan ändå inte direkt finna att afropentekostalismens skulle lyckas revitalisera eller förstärka traditionen i dess yttre form, men den arbetar för "det renat afrikanska" inom det moderna samhällets ram. Celebration, ett idag iakttagbart drag i det afrikanska livet, verkar att vittna om att den obrutna kontakten med och tillträdet till den andliga världen bestått. Eftersom den afrikanska filosofin och livsåskådningen varit genuin i motsats till den uppspaltade västerländska, blir min grundade mening, att hotet från det moderna och från signum-reguleringen ifråga om dekonstruktion av den afrikanska livsåskådningen ha varit endast skenbart, trots att samhällets yttre former har gått att omorganisera och förskjuta. Den generella underdefinitionen av afrikansk traditionell religion och dess spirituella uttryck har vidare bidragit till systemfrämmande ingrepp i samarbetet mellan det i andan av kristen kultur agerande väst och Afrika. Fenomenet celebration i Afrika behöver ses som tecken på en interpersonlig obruten enhet, som är kommunal, det vill säga gäller gruppen i dess helhet, i motsats till andedopet i pentekostalismen, där anden klassiskt föder den enskilda pånytt. Den centrala spirituella betydelsen hos fenomenet celebration behöver alltså enligt min åsikt erkännas utan att blunda för dess (idealt) delikata obefläckade (kosmo-)helighet.

Ger afrikansk andlighet även i sin tur eskatologiskt korrektiv till kristendomen? Frågan om huruvida kristendomens signalhornsfunktion, som fått en oklar uttolkning även inom den västerländska kristenheten idag, rätt kan fattas av afrikaner, har betydelse för i vilken utsträckning den nutida kristendomen skall anses stå för något oförytterligt, med "licens" att påverka primal religion. Kristendomen kan som kontentan av sitt uppdrag sägas bära ansvar för den civiliserade delen av världen och dess misstag. Argument för en sådan typ av ansvarsteologi närs av ett kritiskt intellektuellt förhållningssätt. Här aktualiseras klyvningen i det moderna intellektuella medvetandet som ett "(synda-)fall", som särskiljt religionen från samhällsvetenskaperna och kluvit filosofin i en världslig-rationell och en världsförnekande teologisk del (signum). Afrikansk och kristen tid kan (enligt Mircea Eliades indelning) båda på sitt sätt undkomma den döda moderna tiden. Vid det eskatologiskt fattade ”historiens slut” återstår nämligen endast de två tidsbegrepp som lyckats fly undan förfallet: Det cykliska traditionella, *sig själv rituellt renande* av död och födelse som hyllar evig återkomst, och det kristna som uppnår celebration via en kosmisk pånyttfödelse utmärkt av Kristi återkomst, en dom och ett globalt församlande - Evigt liv. Om den moderna kristendomen inte försummat den historisk-politologiska intellektuella biten vore en rätt inprovning och tolkning av kristendomens syfte oberoende av mottagarkultur lättare. Eskatologiskt och ekologiskt finns att lära av afrikansk kristendom. Naturen inefattas således i den sakrala afrikanska holismen. En holistisk tolkning av det afrikanska teologins treenighetsbegrepp kan iakttas hos till exempel den katolske teologen Charles Nyamiti.

**TILL SIST**

**Särskilt tackord**

Jag vill särskilt tacka för den hjälp jag fick på Human Rights Office i Accra[[132]](#footnote-131) och inte minst för de strukturerande kommentarer jag fick av Andrew Agana, där han snillrikt kontrasterade celebration med signum. Mitt i min dåvarande andliga oreda gav han mig självsäkerhet och beslutsamhet nog att fortsätta mejsla fram en preliminär teologi om celebration utifrån denna dualism.Även mina andra vänner i Ghana skall ha tack.

***Litteratur***

Agang, Sunday B. 2006, 'African traditional Religion and its Global Contributions'.www.gamij.com/article6000/news7851.htm.

Achebe, Chinua 1960, *Inte längre hemma*. Bokförlaget Tranan. Stockholm.

Acquah, Francis 2011, *The Impact of african Traditional religious Beliefs and cultural Values on Christian-Muslim Relations in Ghana from 1920 through the Present: A case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region.* Diss. University of Exeter. https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/3473/**Acquah**F.pdf?...3

Anderson, Allan 2000, 'Evangelism and the Growth of Pentecostalism in Africa'. Centre of Missiology and World Christianity'. University of Birmingham, Sally Oak, Birmingham B29 6LQ, UK.(Hämtat 20160701).

Ansong, Kwame Dankyi 2012, [The influence of indigenous Akan Cultural Elements on Christian worship in the Kumasi Metropolitan Area](file:///C:\xmlui\handle\123456789\6345). Diss. Department of General Art Studies. Kwame Nkrumah University of Science and Technology, Kumasi. Ghana.

ASTREC 2009. 'Association of Zimbabwe traditional environmental conservationists', www.aztrec.net/(hämtat 20160103).

BASTIAT Ghana report.Myjoyonline.com/business/2014/october/ 19th/92-of-companies-in...(hämtat 20160801).

Bartels, Peggielene; Se bl.a. 'The American secretary who became king...' [www.cnn.com.2013/01/31/world/**africa/king-peggy**-otuam-ghana/](http://www.cnn.com.2013/01/31/world/africa/king-peggy-otuam-ghana/) [(](http://www.cnn.com.2013/01/31/world/africa/king-peggy-otuam-ghana/(hämtat)hämtat 20151216).

Bediako, Kwame 1995, *Christianity in Africa. The renewal of a Non-Western Religion.* Edinburg University Press. Orbis Books.

Behrend, Heike 1999, *Alice Lakwena & the Holy Spirits.* James Currey. Oxford.

Bujo, Benezet & Ilunga Muya, Juvenal (eds.) 2003, *African Theology in the 21th Century: The contribution of the Pioneers. Volume I .* Nairobi. Paulines Publications. www.mhs.no/aotp?137

Bujo, Bénézet & Munya, Júvenal Ilunga II 2006, *African theology in the 21 century: The contribution of the pioneers* II. Paulines Publications Africa. Kolbe Press. Limuru, Kenya.https://book.google.se/books?isbn=9966081577 (hämtat 2016 0713).

Bångh, Xigol 2013, *Vad är ett "event"? Förståelse av begreppet "event" i ljuset av Derridas och Levinas dekonstruktion.* Lunds Universitet. CTR. MA uppsats.

Camaroff, J. 2015, 'Pentecostalism, "post-secularism", and the Politics of Affect in Africa and Beyond', 220–247, Lindhardt, Martin ed., *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Pentecostal Societies*. Brill. Leiden, Boston. Volume 15.

Chabal, Patrik 1996, 'The African Crisis: context and Interpretation', 29 - 54. I Werbner, Richard & Ranger, Terence, ed. 1996, *Postcolonial identities in Africa 1996.* Zed Books Ltd. London.

Coetzee P.H. & Roux A.P.J. 2002, *African Philosophy Reader.* Routledge. Oxford University Press of Southern Africa. Cape Town. E-book. (hämtat 201604309.

Coetzee P.H. & Roux A.P.J. 2002, presentation of "*Philosophy From Africa: A Text with Readings...*". Philpapers.org/rec/COEPFTA (hämtat 20160701).

Cox, Harwey 2013, *Fire from Heaven*. *Pentecostalism, Spirituality, and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century.”* Da Capo Press.

Drum War News 1998 - 2003, compiled by Ter Ellingson. http://allafrica.com/stories/199807140153html (hämtat 20160801).

Eliade, Mircea 1969, *Myten om den eviga återkomsten. Arketyper och upprepning.* Dualis, Ludvika.

Encyclopaedia Britannica, ' Sacred Kingship. Religious and political concept.' Claus Westermann. (Hämtat 20160520).

Feierman, Steven 1990, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*. The University Universty of Wisconsin Press.

Gathogo, Julian 2013, 'Afro-Pentecostalism and the Kenyan Political Landscape '. Swedish Missiological Themes, 101.2 (2013)

Gifford, Paul 1998, *African Christianity. Its Public Role.* Hurst & Company. London.

Gifford, Paul 2004, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy.* Hurst & Company. London

Gunther, Lars 2013, 'Att aktivera andens gåvor', kandidatuppsats. docplayer.se/32 3890 - Att-**aktivera- andens**-gåvor.html.

Gustavson, Matilda 2010, 'Afrika ritar om litteraturkartan,' Sydsvenskan, Kultur & Nöjen, 19 sept. (Hämtat 20160530).

Heidegger, Martin 1992, *Varat och tiden I*. Daidalos.

Heuser 2015, 'Encoding Caesars Realm – Variants of Spiritual Warfare Politics in Africa', 270–290, Lindhardt, Martin ed. *Pentecostalism in Africa, Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Pentecostal Societies.* Brill. Leiden, Boston. Volume 15.

Hollenweger, Walter J . 1997, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody: Hendrickson.

African Indigenous Churches - chapter fourteen, Musama Dico Christo Church 14:3:IV, 2003, irr.org/**african**-indigenous-churches-chapter - fourte... (hämtat 2016 07 22).

Jacobs, D. Margaret, 1999, *Engendered Encounters. Feminism and Pueblo Cultures 1879 - 1934*. University of Nebraska Press.

Kalu, Ogbu 2013, *African Pentecostalism. An Introduction*. Oxford University Press, USA.

Kallinen, Timo 2004, *Some Ciefs are "more under" than others. Kinship, ritual and the concept of political hierarchy among the Asante.* Research Series in Anthropology. Helsinki University Printing House.

Kärkkäinen, Veli-Matti 2007, *The Trinity: Global Perspectives*. Westminster John Knox Press. Louiseville, London.

Lado, Ludovic 2009, 'Den afrikanska pingströrelsens stora satsningar' - Signum. www.signum.se/archive/read.php?id=4025.

Lindhardt, Martin ed., 2015, *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Pentecostal Societies*, ed. Brill. Leiden, Boston. Volume 15.

Levinas, Emmanuel 1969 *Totality and infinity.* Duquesne University Press.

MacGaffey, Wyatt 2013, *Chiefs, Priests, and Praise-Singers: History, Politics, and Land Ownership in northern Ghana*. University of Virginia Press.https://**books**.google.se/**books**?isbn=0813933870 (hämtat 20160802).

McCauley, John F. 2015, 'Pentecostals and Politics. Redefining Big Man Rule in Africa', 322–344,Lindhardt, Martin ed., *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Pentecostal Societies*. Brill. Leiden, Boston.Volume 15.

Miescher, Stephan F. 2005, *Making Men in Ghana*. Indiana University Press.

Bloomingtonand Indianapolis. https://books.google.se/books?isbn=0253346363

Modern Ghana, 'Dr. K.A. Busia Turns 100'.(Hämtat 20160626)

Morgan, Michael L. 2003. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge Uiversity Press.

Murimbika, Edward 2006, *Sacred Powers and Rituals of Transformation: An ethnoarcheological study of rainmaking Rrituals and agricultural poductivity during the evolution of the Mapungubwe state*, *AD 1000 TO AD 1300.* Diss. University of Johannesburg.

Nketsia V, Nana Kobina 2004, 'African spirituality and the Paradox of Religious Conflict and Ethnicity,' i *Conflict, what has Religion to do with it? An African-European Dialogue.* Goethe-Institut, Accra. Woeli Publishing Services. Paragon Printing Press, Accra.

Nketsia V, Nana Kobina 2011, 'The ancestors and nationbuilding,' docslide.us/search/?...Nana+Kobina+Nketsia+V...Ancestors...Nation. (Hämtat 20151215).

Nyamiti, Charles, u. å., *Ancestorsveneration in Africa* – **african**world.**net**, Charles Nyamiti, [www.africaworld.net/afrel/**nyamiti.**htm](http://www.africaworld.net/afrel/nyamiti.htm) (hämtat 20151215).

Nyamiti, Charles 1979, *The Way to Christian Theology for Africa. Gaba* publications, Tabora, Kenya.

Nyamiti, Charles, *African Tradition and the Christian God. Gaba* publications, Kenya.

Nyamiti, Charles 2006, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*. Studies in African Christian Theology, vol. 2. CUEA publications, Kenya.

Nyamiti, Charles 2007, *Some Contemporary Models of African Ecclesiology: A Critical Assessment in the Light of Biblical and Church Teaching*. Studies in African Christian Theology, vol.3. CUEA publications, Kenya.

Nyamiti, Charles 2010, *Christ's Ancestral Mediation Through the Church Understood as God's Family: An Essay on African Ecclesiology*. Studies in African Christian Theology, vol 4. CUEA publications, Kenya

Nyerere, Julius 1968, *Freedom and socialism ("Uhuru na Ujamaa")*. Oxford University Press.

Odhiambo, Atieno, 1993, recension av 'Feierman, Steven 1990, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania'*. African Studies Rewiew. Vol 36/issue 02/september 1993, pp 102 - 104. DOI:http//dx.doi.org.org/10.2307/524736(about DOI)Publ. online 23 may 1914, 102.

Patrick, Morag 1997, *Derrida, Responsibility and Politics.* Ashgate.

*Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Pentecostal Societies*, ed. Martin Lindhardt 2015. Brill. Leiden, Boston. Volume 15.

Pöntinen, Mari-Anna 2013, African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana. Volume 12. Brill. Leiden–Boston.

Rattray R.S.1927, Religion and Art in Ashanti. London. Oxford University Press.

Ray, Benjamin C. 1976, *African Religion. Symbol, Ritual, and Community*. Prentice Hall studies in religion series.

Snyper, Robert Charles, 2002, Akan Rites of Passage and their Reception into Christianity. European University Studies. Series XXIII Theology. Vol./Bd.768. Peter Lang. Frankfurth am Main.

Sidenvall, Erik 2007, 'Pingströrelsen växer 100 år efter start', SvD Under Strecket 19 sep.

Tempels, Placide 2006, Bantu Philosophy .www.congoforum.be/upldocs/Tempels BantuPhil English 1959.pdf.; Eller:  **Tempels** Home. Full text digitalized by Lies Strijkner and presented by the Centre Aequatoria. www.aequatoria.be/tempels/FTEnglishTranslation.htm (hämtat 20160515).

Tetteh, Osabu-Klee, Daniel u. å., The politics of one-sided adjustment in Africa. The subtle recolonialization of Africa. Carleton.ca/ … /The-**Politics**-of-One-sided-Adjustment-in- Africa.pdf (hämtat 20151215).

The Constitution of the Republic of Ghana 1992. Chapter 022 Cieftaincy.

The Ga Homowo Festival. [www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/tribes/**homowo**\_**festival**.php](http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/tribes/homowo_festival.php) (hämtat 20151215).

Turaki, Yusufu 2000, ' African Traditional Religious System as Basis of Understanding Christian Spiritual Warfare.' Lausanne Movment. (<https://www.lausanne.org/content/west-african-case-study>). (Hämtat 20160417).

UD Mänskliga rättigheter i Botswana 2005. Sammanfattning av läget för de mänskliga rättigheterna i Botswana. www.manskligarattigheter.se/dm3/site\_archiv/060119/.../Botswana\_os.pdf

Werbner, Richard & Ranger, Terence, ed. 1996, *Postcolonial identities in Africa.* Zed Books Ltd. London.

Who is Bishop Dag Heward Mills? www.dag**hewardmills**.me/(hämtat 20160708).

Wijsen, Frans u.å., 'Intercultural Theology and the Mission of the Church'. sedosmission.org.eld.eng/wijsen.htm.

Vähäkangas, Mika 1997, *Genuinely Catholic, autentically African? The Encounter between Neo-Thomism and African Thinking in Charles Nyamiti's Theological Methdology*, diss., University of Helsinki, theological faculty. Helsinki.

Zablong, Zakaria Abdallah 2010, *The Lunsi [drummers] of Dagbon: Tradition and Change*, ed. David Locke. Insititute of African Studies. University of Ghana. Research Rewiew Supplement 21. http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs (hämtat 20160802).

Abstract

Författare: Xigol Bångh

Inverkar afropentekostalismen **VT 2016**

konsoliderande på

afrikansk traditionell religion? **Kyrko- och**  **missionsstudier**

**(45 s.)**

**Examensarbete kand.**

**nivå**

**KRMK10 15 p**

**Does Afropentecostalism have a consolidateing**

**effect on African Traditional Religion?**

*The african holistic and epistemologic approach to life is forming a pregnant "gestalt". In this paper I introduce the concept "celebration" to express this approach of unbroken interpersonal and communal oneness as a spititual attitude. As a counterpole I introduce the contrasting concept of "signum" to mark the western more tied and from outside structured paradigm. Signum attitude is representative for western science, theology, construction of societies and for western time concept.*

*African traditional religion has struggled against deconstructive tendencies at least since the advent of colonial intrusion, The missionary churches have largely represented a signum Christianity which has been sometimes hard to integrate with african tradition. Pentecostalism, as a pneumatic form of Christianity, seems to have overcome these difficulties, and, in the time of deregulative and re-traditionalistic liberation that has occurred especially after 2000, has taken steps to integrate and assemble, even politically, africans, this in the shape of so called afropentecostalism (Gathogo). I ask if afropentecostalism can be said to consolidate african traditional religion with the society today. Will afropentecostalism "save" and mediate celebration, and succeed to further the african traditional religious legacy and spirit to the future society?*

*The answer will be, that even though a traditional african society in much is definied by the celebrative, the celebrational attitude will not disappear as society's outward forms change, but is tied to the african cosmo-spiritual and epistemologic world wiew. Although afropentecostalism consolidate the bulk of still active traditional african ways it is in no respect a conserving force. Some liberative synthesis is to be found, a process where african traditions will gather strenght and probably partly recover protected by the permissability of afropentecostalism, as at the same time even integration in relation to accepted elements in the modern global society will be noticed. A pregnant so called "african Christianity" will thus now take command, in which africanness and celebration reigns over signum.*

Keywords: *Afrikansk traditionell religion, afropentecostalism, celebration - signum, teologi, identitet, "afrikanska värderingar".*

48

Bland annat Kalu, Lindhart och Heuser beskriver dessa fenomen, se främst avsnitt 3.2.2. ”Politikerna sluter upp”.

1. Nketsia V, Nana Kobina 2011, 'The ancestors and nationbuilding',docslide.us/search/?...Nana+Kobina+Nketsia+V...Ancestors...Nation, 9. [↑](#footnote-ref-1)
2. Gifford 1998, *African Christianity. Its Public Role.* Hurst & Company. London. 65– 67. [↑](#footnote-ref-2)
3. Lado, Ludovic 2009, 'Den afrikanska pingströrelsens stora satsningar' - Signum. www.signum.se/archive/read.php?id=4025. Hollenweger påpekar pentekostalismens "svarta rot".. [↑](#footnote-ref-3)
4. Odhiambo, Atieno, 1990, recension av 'Feierman, Steven 1990, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania'*. African Studies Rewiew. Vol 36/issue 02/september 1993, pp 102 - 104, 102. [↑](#footnote-ref-4)
5. Tetteh, Osabu-Klee, Daniel u. å., The politics of one-sided adjustment in Africa. The subtle recolonialization of Africa. Carleton.ca/ … /The-**Politics**-of-One-sided-Adjustment-in- Africa.pdf, 6 – 10. [↑](#footnote-ref-5)
6. I Nyerers samlade tal "Uhuru na Ujamaa" (Nyerere, Julius 1968, *Freedom and socialism*. Oxford University Press), finner vi försök att sammanväva kontradiktoriska element så som socialism, demokrati och tribala värderingar. [↑](#footnote-ref-6)
7. Nketsia V, Nana Kobina 2004, 'African spirituality and the Paradox of Religious Conflict and Ethnicity,' i *Conflict, what has Religion to do with it? An African-European Dialogue.* Goethe-Institut, Accra. Woeli Publishing Services. Paragon Printing Press, Accra, 31. [↑](#footnote-ref-7)
8. Gathogo, Julian 2013, 'Afro-Pentecostalism and the Kenyan Political Landscape '.Swedish Missiological Themes 101. 2. 2013, 207 - 208, 216. [↑](#footnote-ref-8)
9. SSSom ett exempel på "anti-modern progressiv forskning" nämner jag Jacobs, D. Margaret, 1999, *Engendered Encounters. Feminism and Pueblo Cultures 1879 - 1934*. University of Nebraska Press. [↑](#footnote-ref-9)
10. Gathogo, Julian,  2013, 215. [↑](#footnote-ref-10)
11. Wijsen, Frans u.å., 'Intercultural Theology and the Mission of the Church'. sedosmission.org.eld.eng/wijsen.htm.(Hämtat 2016084). [↑](#footnote-ref-11)
12. Werbner & Ranger ed., 1996, *Postcolonial Identities in Africa.* Zed Books Ltd. London, 271 - 272; Se även Nketsia V, 2004. [↑](#footnote-ref-12)
13. Gustavson, Matilda 2010, 'Afrika ritar om litteraturkartan,' Sydsvenskan, Kultur & Nöjen, 19 sept. Sihle Khumalo i *Times of South Africa* väckte för ett antal år sedan uppseende genom att säga att svarta inte läser böcker. [↑](#footnote-ref-13)
14. Tempels, Placide 2006, Bantu Philosophy.www.congoforum.be/upldocs/Tempels BantuPhil English 1959.pdf., 9. Évolués är ursprungligen afrikaner som kolonialmakten gav västerländsk utbildning. och vars värderingar och livsstil moderniserades. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tempels, 2006, 79. [↑](#footnote-ref-15)
16. Tempels 2006, 19. [↑](#footnote-ref-16)
17. Chabal, Patrik 1996, 'The African Crisis: context and Interpretation', 32 f.. I Werbner, Richard & Ranger, Terence, ed. 1996. [↑](#footnote-ref-17)
18. Gathogo 2013, 209. Gathogo använder begreppet Afro-Pentecostalism vid sidan av begreppet "Emerging Christianities" för att beteckna neopentekostalismen i Afrika som en "ny" kristendom. [↑](#footnote-ref-18)
19. [↑](#endnote-ref-1)
20. Se Kärkkäinen, Veli-Matti 2007, *The Trinity: Global Perspectives*. Westminster John Knox Press. Louiseville, London, 370 f. [↑](#footnote-ref-19)
21. Pöntinen, Mari-Anna 2013, African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana. Volume 12. Brill. Leiden–Boston, 269, 270. [↑](#footnote-ref-20)
22. Pöntinen 2013, 270, not 282. [↑](#footnote-ref-21)
23. Rattray R.S. 1927, Religion and Art in Ashanti. London.Oxford University Press; Acquah, Francis 2011, The Impact of african Traditional religious Beliefs and cultural Values on Christian-Muslim Relations in Ghana from 1920 through the Present: A case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/3473/**Acquah**F.pdf?...3 [↑](#footnote-ref-22)
24. Eliade, Mircea 1969, *Myten om den eviga återkomsten. Arketyper och upprepning*. Dualis, Ludvika. [↑](#footnote-ref-23)
25. Busia, Kofi Abrefa 1951**,** The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. London, (Orig. Dissertation Oxford). [↑](#footnote-ref-24)
26. Se Modern Ghana, 'Dr. K.A. Busia Turns 100'. [↑](#footnote-ref-25)
27. Danquah, J.B. 1928, Gold Coast Akan Laws and Customs and the Akan Abuakwa Constitution.George Routledge & Sons. London. [↑](#footnote-ref-26)
28. Kallinen, Timo 2004, Some Chiefs are "more under" than others. Kinship, ritual and the concpt of political hierarchy among the Asante 2002. Diss. Helsingfors Univeritet. social och kulturanalys (sosiologiska institutionen).Research Series in Anthropology. Helsinki University Printing House. [↑](#footnote-ref-27)
29. Wilks, I., 1975, *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order.* Cambridge: Cambridge University Press; Berry S. 'Unsettled accounts: stool debts, chieftaincy disputes and the question of Asante constitutionalism', Journal of African History, 39, 1998, pp. 39-62; 'Chiefs know their boundaries: Essays on Property, Power, and the Past in Asante, 1896 - 1996'. Portsmouth, 2000; Lewin T.J. 1978, *Asante Befor the British: The Prempean years 1875 - 1900*. The Regents Press of Kansas; Rathborne, Richard 2000, *Nkrumah and the Chiefs: the Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960. (*Ohio University Press and James Currey. Oxford). [↑](#footnote-ref-28)
30. Ansong, Kwame Dankyi 2012, [The influence of indigenous Akan Cultural Elements on Christian worship in the Kumasi Metropolitan Area](file:///C:\xmlui\handle\123456789\6345). Diss. Department of General Art Studies. Kwame Nkrumah University of Science and Technology, Kumasi. Ghana; Snyper, Robert Charles, 2002, Akan Rites of Passage and their Reception into Christianity. European University Studies. Series XXIII Theology. Vol./Bd.768. Peter Lang. Frankfurth am Main. [↑](#footnote-ref-29)
31. Murimbika, Edward 2006, *Sacred Powers and Rituals of Transformation: An ethnoarcheological study of rainmaking Rrituals and agricultural poductivity during the evolution of the Mapungubwe state*, *AD 1000 TO AD 1300.* Diss. University of Johannesburg Feierman; Steven 1990, *Peasant Itellectuals. Anthropology and History in Tanzania.* The University Universty of Wisconsin Press. [↑](#footnote-ref-30)
32. Coeetze P.H. & Roux A.P J. (eds) 2003 Philosophy From Africa, se philpapers.org/rec/COEPFA, recension; Coetzee P.H. & Roux A.P.J. 2002, *African Philosophy Reader.* Routledge. Oxford University Press of Southern Africa. Cape Town. E-book, https://books.google.se/books?isbn=1135884196; Bediako, Kwame 1995, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*. Edinburgh University Press, Orbis Books. [↑](#footnote-ref-31)
33. Nyamiti, Charles 1979, *The Way to Christian Theology for Africa*. Gaba publications. Tabora; Nyamiti, Charles, *African Tradition and the Christian God.* Spearhead No 49.Gaba publications. Kenya; Nyamiti, Charles 2006, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*. Studies in African Christian Theology, vol. 2. CUEA publications, Kenya; Nyamiti, Charles 2007, *Some Contemporary Models of African Ecclesiology: A Critical Assessment in the Light of Biblical and Church Teaching*. Studies in African Christian Theology, vol.3. CUEA publications, Kenya; Nyamiti, Charles 2010, *Christ's Ancestral Mediation Through the Church Understood as God's Family: An Essay on African Ecclesiology*. Studies in African Christian Theology, vol 4. CUEA publications, Kenya. [↑](#footnote-ref-32)
34. Bediako 1995, 80, 81. Även V.K. Damuah, 'Afrikania'-rörelsens grundare var av den åsikten. Hebga såg i kristendomen en främmande kropp, som saknade kreativitet och som fungerade alienerande. [↑](#footnote-ref-33)
35. Bujo, Bénézet & Munya, Júvenal Ilunga 2006, *African theology in the 21 century: The contribution of the pioneers* II. Paulines publications Africa. Kolbe Press. Limuru, Kenya. [↑](#footnote-ref-34)
36. Hollenweger, Walter J . 1997, Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide. Peabody: Hendrickson. [↑](#footnote-ref-35)
37. Anderson, Allan & Westerlund, David 2012, *Den världsvida pentekostalismen*. Södertörn Studies on Religion. Dialogs förlag; Cox, Harwey 1994, *Fire from Heaven. Pentecostalism, Spirituality, and the Reshapingof Religion in the Twenty-first Century. Da Capo Press;*Hollenweger, Walter J . 1997, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody: Hendrickson; Allan Anderson 'Evangelism and growth of Pentecostalism in Africa'. Centre of Missiology sand World Christianity'. University of Birmingham, Sally Oak, Birmingham B29 6LQ, UK.www.artsweb.bham.ac.uk/a**anderson**/.../**evangelism\_and\_the\_gr**... [↑](#footnote-ref-36)
38. Gathogo 2013; Heuser 2015, 'Encoding Caesars Realm – Variants of Spiritual Warfare Politics in Africa' i *Pentecostalism in Africa, Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Pentecostal Societies,* Lindhardt, Martin ed. Brill. Leiden, Boston. Volume 15.; Gifford, Paul 1998, *African Christianity. Its Public Role.* Hurst & Company. London; Gifford, Paul 2004, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy.* Hurst & Company. London. [↑](#footnote-ref-37)
39. Acquah 2011, 39. [↑](#footnote-ref-38)
40. Pöntinen, Mari-Anna 2013, *African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana.* Volume 12. Brill. Leiden - Boston. [↑](#footnote-ref-39)
41. Bediako 1995, 242. [↑](#footnote-ref-40)
42. Tempels 2006, 24, 77, 81. [↑](#footnote-ref-41)
43. Steyne 1990, *Gods of Power. A study of the Belief and practice of the animism, 60, 93.* Citerad i Turaki 1999, 'Africa Traditional Religionus System as Basis of Understading Spiritual Warfare': C.3. Dynamism/power - Consciousness: The Law of Power. [↑](#footnote-ref-42)
44. Tempels 2006, 28, 60 - 61. [↑](#footnote-ref-43)
45. Tempels 2006, 50. [↑](#footnote-ref-44)
46. Pobee & Ositelu , citat i artikel av Agang, Sunday B. 2006, 'African traditional Religion and its Global Contributions'. [↑](#footnote-ref-45)
47. Se Tempels 2006, 56. [↑](#footnote-ref-46)
48. Zablong 2010, 14. [↑](#footnote-ref-47)
49. Se Turaki 2000, C4. 'Kommunalism: The Law of Kinship': a, b, c. [↑](#footnote-ref-48)
50. Tempels 2006, 43 [↑](#footnote-ref-49)
51. Tempels 2006, 57. [↑](#footnote-ref-50)
52. Ansong 2011, 172. [↑](#footnote-ref-51)
53. Snyper 2002, 59, 60. [↑](#footnote-ref-52)
54. Ansong 2011, 104, 200, 201; Nketsia V 2011, 9. [↑](#footnote-ref-53)
55. Snyper 2003, 52, 53, 294-295; Bertels 2013.. [↑](#footnote-ref-54)
56. Westermann. Encyclopedia Britannica; Dyrness 2003, 104, 105, 106. [↑](#footnote-ref-55)
57. Nketsia V 2011, 9. [↑](#footnote-ref-56)
58. MacGaffey, Wyatt 2013, *Chiefs, Priests, and Praise-Singers: History, Politics, and Land Ownership in northern Ghana*. University of Virginia Press, introduction. [↑](#footnote-ref-57)
59. Bediako 1995, 242. [↑](#footnote-ref-58)
60. Miescher,Stephan F. 2005, *Makeing Men in Ghana.* Indiana University Press. Bloomingtonand Indianapolis. https://books.google.se/books?isbn=0253346363; 19; Ray , Benjamin C. 1976, *African Religion. Symbol, Ritual, and Community*. Prentice Hall studies in religion series, 17. [↑](#footnote-ref-59)
61. Ray , Benjamin C. 1976, *African Religion. Symbol, Ritual, and Community*. Prentice Hall studies in religion series, 72. Obosom, pl.abosom, är gudomligheter på mellannivån hos Akan. [↑](#footnote-ref-60)
62. Kallinen 2004, 144. [↑](#footnote-ref-61)
63. Acquah 2013, 74. [↑](#footnote-ref-62)
64. Acquah 2011, 178. Nketsia V 2011, 9. "Nananom" betecknar anfäderna. [↑](#footnote-ref-63)
65. Achebe, Chinua 1960, *Inte längre hemma*. Bokförlaget Tranan. Stockholm, 178. [↑](#footnote-ref-64)
66. Ray 1976, 17, 72. [↑](#footnote-ref-65)
67. Tempels 2006, 50. [↑](#footnote-ref-66)
68. Acquah 2011, 175, [↑](#footnote-ref-67)
69. Acquah 2011, 25. [↑](#footnote-ref-68)
70. Acquah 2011, 196 - 203, 205, 214. [↑](#footnote-ref-69)
71. Acquah 2013, 186; - Den talande trumman i det offentliga utrymmet: Om konflikter som kan uppkomma beträffande dagens bruk av trummor i det splittrade offentliga rummet se Drum War News, compiled by Ter Ellingson. Nytraditionalister och animistiska spiritualister drabbade åren 1998–2002 (och senare) samman med kristna i Accra. Pentekostalisterna respekterade inte förbudet bruka trummor under den 30 dagars utlysta tystnad som var en del av Ga-befolkningsgruppens firande av Homowo skördefestival. Tystnaden sägs sedan gammalt befordra sådden att växa. (Ga är den befolkningsgrupp som grundade Accra). [↑](#footnote-ref-70)
72. Odhiambo, Atieno, recension av 'Feierman, Steven 1990, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania'*. African Studies Rewiew. Vol 36/issue 02/september 1993, pp 102 - 104, 102. [↑](#footnote-ref-71)
73. Acquah 2011, 114, 115, 122, 214; [↑](#footnote-ref-72)
74. Institute for Religious Research. African Indigenous Churches, chapter fourteen, Musama Disco Christo Church 14:3:IV. irr.org/**african**-indigenous-churches-chapter - fourte... Hos Akans Omahene (kungen) förekommen hovritual övergick även till bland annat Musama Disco Cristo Church (en kyrka som fungerar dynastiskt): "*Furthermore, as*Omanhene*Nana Akaboa I has his own regalia as well as sceptre, umbrellas, swords, palaquins and retinue-drummers, horn-blowers, linguists and elders. Also like the Akan queens, MDCC Queen has her own emblems of royalty and court officials*". [↑](#footnote-ref-73)
75. Zablong, Zakaria Abdallah 2010, *The Lunsi [drummers] of Dagbon: Tradition and Change*, ed. David Locke, Insititute of African Studies. University of Ghana. Research Rewiew Supplement 21, http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs, 1. [↑](#footnote-ref-74)
76. Zablong 2010, 1, 38 - 39. [↑](#footnote-ref-75)
77. Zablong 2010, 47 - 49. [↑](#footnote-ref-76)
78. Zablong 2010, 50 f.. [↑](#footnote-ref-77)
79. Se Ansong 2011, 48. [↑](#footnote-ref-78)
80. Se Behrend, Heike 1999, *Alice Lakwena & the Holy Spirits.* James Currey. Oxford. [↑](#footnote-ref-79)
81. Hollenweger, Walter J. 1997, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Hendrickson, 23, 269 - 271, 275 - 275. I Anderson 2000. [↑](#footnote-ref-80)
82. Anderson 2000, [↑](#footnote-ref-81)
83. Cox 2003, *Fire From Heaven. Pentecostalism, Spirituality, and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, 219, 228. Citat i Anderson 2000. [↑](#footnote-ref-82)
84. Sidenvall, Erik 2007, 'Pingströrelsen växer 100 år efter start', SvD Under Strecket 19 sep. [↑](#footnote-ref-83)
85. Acquah 2011, 112, 113. [↑](#footnote-ref-84)
86. Gathogo 2013, 208. [↑](#footnote-ref-85)
87. Anderson 2000. artikel utan sidhänvisningar. [↑](#footnote-ref-86)
88. Lado, Ludovic 2009, 'Den afrikanska pingströrelsens stora satsningar' - Signum. www.signum.se/archive/read.php?id=4025. [↑](#footnote-ref-87)
89. Baeta, C.G. 1962, *Prophetism in Ghana..* London: SCM press. I Bediako 1995, 63; Bediako 1999, 62, 63, 66; Lado 2009; [↑](#footnote-ref-88)
90. Om preferenserna hos ett traditionellt vinklat miljöskydd se till exempel den zimbamvesiska organisationen ASTREC 2009. [↑](#footnote-ref-89)
91. Ansong 2011, 28; Gustavson 2010; Anderson 2000. [↑](#footnote-ref-90)
92. Ansong 2011, 163. Helandet är huvudkomponenten i den traditionella religionen hos Akan:; Lado 2009: Till exempel den zambiska presidentfrun Mme Chiluba har inte tvekat att låta visa sig i trance i televiserad pentekostal gudsjtänst. [↑](#footnote-ref-91)
93. Se även Anderson 2000., artikel utan sidnumrering. [↑](#footnote-ref-92)
94. Werbner & Ranger 1996, 257 f. Unga *born again*-predikanter i Malawi deklarerade sig vara, inte emot de äldste, men mot synd. De kunde samtidigt tillhöra även andra religiösa samfund. Kriteriet för godtagande av fenomen var endast den Helige Andens närvaro och vittnesbörd. [↑](#footnote-ref-93)
95. Om begreppet "afropentekostalism" se Gathogo 2013; Coetzee & Roux 2002, 24 f., 32 (om de likartade uppfattningarna hos Akan och de kristna om omnipotens), 33; Gunther, Lars 2013,'Att aktivera andens gåvor*',*kandidatuppsats. docplayer.se/32 3890 - Att-**aktivera-andens**-gåvor.html.Om pentekostala resurser, se till exempel Donald Lee, i Gunthers uppsats, 27, 28; Slutsatsen blir, att gåvor som är allmänt tillgängliga i det traditionella afrikanska samhället blir tillgängliga i väst och inom pentekostalismen endast genom pånyttfödelsen. - Vad betyder det? Att avståndstagandet till 'världen' är en förutsättning för andligt utflöde hos den troende i en världslig, ickesakralt orienterad kultur? Betygas här indirekt den primala kulturens andenärhet och ickekorrupta status? [↑](#footnote-ref-94)
96. ASTREC 2009. 'Environmental conservationists of Zimbabwe', program. [↑](#footnote-ref-95)
97. En liknande sttällning som i Ghana tillförsäkras hävdingarna idag även på flera andra håll.UD Mänskliga rätti gheter i Botswana 2005. Sammanfattning av läget för de mänskliga rättigheterna i Botswana. www.manskligarattigheter.se/dm3/site\_archiv/060119/.../Botswana\_os.pdf; Det finns ofta, som i Botswana, ett *House of Chiefs*, ett överhus, som fungerar med *checks and balances* ifråga om nya lagförslags överensstämmelse med traditionell lag och sed. [↑](#footnote-ref-96)
98. Who is Bishop Dag Heward Mills? www.dag**hewardmills**.me/ Ett exempel: Biskop Dag Heward Mills, *Ligthouse Chapel International*, är medicinare från Ghana universitetet, med.dr. 1989. Till hans kyrkoprojekts pilotgrupp hörde som man förstår många medicinestuderande. [↑](#footnote-ref-97)
99. Odhiambo 1993, 102. [↑](#footnote-ref-98)
100. Lindhardt ed. 2015, 31, 32; Heuser , 273. [↑](#footnote-ref-99)
101. Kalu, Ogbu 2013, *African Pentecostalism. An Introduction*. Oxford University Press, USA. I Heuser 2015, 278. [↑](#footnote-ref-100)
102. Heuser 2015, 275, 277. [↑](#footnote-ref-101)
103. Heuser 2015, 278–279. [↑](#footnote-ref-102)
104. Heuser 2015, 274, 278. [↑](#footnote-ref-103)
105. Lindhart 2015, 31, 32; Heuser 2015, 273. [↑](#footnote-ref-104)
106. Heuser 2015, 279–280. [↑](#footnote-ref-105)
107. Gathogo 2013, 214, 217 not 28: Henry Owino, 'Kenya votes: seeking god's help for peace' *The New Internationalist*, http://newint.org/blog/2013/02/28/kenya-elektion-prayer-repentance/ (accessed 18 April 2013). [↑](#footnote-ref-106)
108. Gifford 2004, 7; [↑](#footnote-ref-107)
109. Gifford 2004, 165. [↑](#footnote-ref-108)
110. Gifford 2004, 5. [↑](#footnote-ref-109)
111. Gifford 2004, 146. [↑](#footnote-ref-110)
112. Gifford 2004, 164. [↑](#footnote-ref-111)
113. BASTIAT Ghana report-Myjoyonline.com*.* [www.myjoyonline.com/](http://www.myjoyonline.com/) … /92-of-companies-in-ghana-are-smes-**bastiat**-**ghana**-report.php.19. Oct. 2014. Tankesmedjan Bastiat Ghana säger att 92% av företagen i Ghana är mikro, små, eller medelstora. Av dem bidrar ca 75% till BNP. [↑](#footnote-ref-112)
114. Gifford 1998, 10–11. [↑](#footnote-ref-113)
115. Gifford 2004, 25, 152–153. [↑](#footnote-ref-114)
116. Gifford 2004, 159. [↑](#footnote-ref-115)
117. Gifford 2004, 159–160. [↑](#footnote-ref-116)
118. McCauley 2015, 231, 332, 336. [↑](#footnote-ref-117)
119. Gifford 2004, 45, 49. [↑](#footnote-ref-118)
120. Gifford 2004, 49. [↑](#footnote-ref-119)
121. Gifford, 2004, 109–110. [↑](#footnote-ref-120)
122. Snyper 2002, 288. [↑](#footnote-ref-121)
123. Agana (in person; Eliade, 1969, 65, 87-93, 128,151, 158. [↑](#footnote-ref-122)
124. Eliade, 1969, 65, 87-93, 128,151, 158. [↑](#footnote-ref-123)
125. Heidegger, Martin 1992, *Varat och tiden I*. Daidalos.182, 225; Levinas 1969*, s*e till exempel 121,134, 175. [↑](#footnote-ref-124)
126. Se Vähäkangas, Mika 1997, *Genuinely Catholic, autentically African? The Encounter between Neo-Thomism and African Thinking in Charles Nyamiti's Theological Methdology*, diss., University of Helsinki, theological faculty. Helsinki, 21 - 22, 23. [↑](#footnote-ref-125)
127. Pöntinen 2013, 158. [↑](#footnote-ref-126)
128. Nyamiti 2010, 47. [↑](#footnote-ref-127)
129. Nyamiti 2010, 56. [↑](#footnote-ref-128)
130. Tempels 2006, 60 - 61. [↑](#footnote-ref-129)
131. Bujo & Muya (eds) II 2006, 67. [↑](#footnote-ref-130)
132. *Projects Abroad*, Accra, Ghana. [↑](#footnote-ref-131)