



Den nyere pinsekristendom i Ghana

En undersøgelse af den lokale konteksts betydning for dens
opkomst og fremvækst

René Sølvsten Nissen

soelvsten@gmail.com

En mindre afhandling i kirkehistorie – Efteråret 2006
Vejleder: Niels Kastfelt



1. Indledning og problemformulering

*Kristendommen er under hastig forvandling. Fremgangen er nærmest eksplosiv i Asien, Afrika og Latinamerika, mens stagnation er det fremtrædende træk især i Europa. Når kristendommen flytter, ændrer den karakter.*¹Sådan indledtes et interview med Philip Jenkins, der var på visit ved Det teologiske Fakultet i København i begyndelsen af maj 2006. For Afrikas² og Ghanas vedkommende kommer kristendommens eksplosive vækst, men også ændring i karakter særligt til udtryk i de nyere afrikanske pinsebevægelser.³ Selvom kirke- og teologihistorien beskæftiger sig med kristendommens historie fra apostolsk tid til nutiden og principielt set skulle omfatte alt, som har betydning for kristendommens historiske udbredelse og vekslende udtryksformer, så er det begrænset med forskning i disse nyere afrikanske pinsebevægelser, selvom man inden for den seneste årrække kan begynde at ane konturerne til et større fokus på området. På den baggrund finder jeg det fagligt relevant at beskæftige mig med netop dette felt.

Gennem de seneste år har der dog primært fra sociologisk, antropologisk og historisk hold været en del diskussioner om årsagerne til den eksplosive vækst i de nyere afrikanske pinsebevægelser. Debatten har hovedsageligt været præget af, at forskere såsom Paul Gifford, Brouwer et al. og Birgit Meyer m.fl.⁴ har set væksten primært på baggrund af påvirkningen fra USA gennem fremgangsteologien, nordamerikanske forkyndere og spørgsmålet om de nyere afrikanske pinsekirkers placering i globaliseringsprocesserne. Spørgsmålet er, om denne tilgang er for snæver og man derved overser den lokale konteksts indflydelse på kristendommen – et forhold, som er kendt i andre dele af verden, hvor kristendommen har slået rod. Et forhold, som også kommer til udtryk i ovennævnte artikel, hvor Jenkins, til spørgsmålet om hvorfor kristendommen ændrer sig, når den flytter geografisk, svarer: – ”*Ellers ville vi alle have været assyriske kristne*”.⁵ På den baggrund finder jeg det derfor relevant at søge efter elementer i den lokale kontekst, der måtte have haft indflydelse på opkomsten og fremvæksten af de nyere afrikanske pinsekirker i Ghana, for derved at kunne pege på de elementer der har bidraget til kristendommens forvandling.

¹Bente Clausen i Kristeligt Dagblad; Lørdag 6. maj 2006

²Når der i afhandlingen nævnes Afrika, tænkes der på Afrika syd for Sahara. Velvidende at der også inden for denne geografiske lokation er en udbredt diversitet, således at de store sammenligninger bør tages med forbehold, så vil anvendelsen af begrebet med de nævnte forbehold in mente, sagtens kunne anvendes som et arbejdsredskab.

³(Asamoah-Gyadu 2005,s.26)

⁴(Brouwer et al. 1996,s.151);(Gifford 2004,s.x,198);(Meyer 1998a,s.340)

⁵Jenkins, Philip i Kristeligt Dagblad; Lørdag 6. maj 2006



Problemformuleringen vil derfor være som følger:

På hvilken måde har den lokale kontekst haft betydning for den nyere pinsekristendoms opkomst og fremvækst i Ghana og på hvilken måde har det bidraget til en forvandling af kristendommen?

2. Afgrænsning og metode

Måden opgaven angribes på er, at jeg indledningsvis vil redegøre for den lokale afrikanske kontekst, hvor jeg har valgt at inddrage den lokale traditionelle religion og de uafhængige kirker i Ghana. Af hensyn til afhandlingens omfang, har jeg valgt at fokusere på folkegruppen Akan, umiddelbart fordi Akan ifølge Ephirim-Donkor er den største og meste dominerende folkegruppe i Ghana.⁶ Efter redegørelsen, vil jeg levere en definition af de nyere afrikanske pinsekirker i Ghana, hvorefter jeg vil påbegynde besvarelsen af problemformuleringen.

Det er min opfattelse, at hvis der ønskes en nøjere analyse af de nyere afrikanske pinsekirker med henblik på at identificere eventuelle elementer fra den traditionelle religion, vil det være bedst at finde informationer på egen hånd ved gedigent feltarbejde. Da dette ikke har været muligt af både familiære og økonomiske årsager, har jeg valgt en anden metode. Denne metode vil bestå i, at udvælge et centralt aspekt ved den nyere pinsekristendom i Ghana, hvorefter jeg vil undersøge på hvilken måde den lokale kontekst har haft indflydelse på dette. Jeg har valgt at koncentrere mig om det forhold i den nyere pinseteologi, der populært kaldes healing & deliverance. I forlængelse af dette, vil jeg se på den rolle, som den udøvende healer i den nyere pinsekristendom udfører. Som illustration herpå har jeg valgt at se på Bishop Samuel Vagalas Kanco (Kanco). Baggrunden for valget af denne er, at han for det første er et godt eksempel på en af de nyere kendte pinsepræster i Ghana, der har været i stand til at opbygge et stort publikum. Han opfattes desuden blandt mange i Ghana, som en af de ledende healing & deliverance eksperter og er foregangsfigur i The Lord's Vineyard Ministry - en stor kirke i Accra, der har 30.000 medlemmer.⁷ Der er dog en lille vanskelighed forbundet med valget af Kanco, idet det er uklart, hvorvidt han er Akan. I sit selvvidnesbyrd fortæller han, at hans forfædre indvandrede til det nordlige Ghana, hvilket traditionelt set ikke er et Akan område. Grunden til at jeg alligevel har valgt at anvende Kanco i afhandlingen er, at selvom der i Vestafrika kan spores forskelle i religion afhængig af etnisk tilhørsforhold, så deler de fleste folkegrupper i Vestafrika det samme verdensbillede, som det

⁶(Ephirim-Donkor 1997,s.3)

⁷(Asamoah-Gyadu 2005,s.171-176); (Holliday & Kanco 2001,Intro:s.3)



eksempelvis kommer til udtryk hos Akan.⁸ På den baggrund finder jeg det forsvarligt at anvende Kanco i opgaven.

Der er dog flere aspekter, som ligeledes kunne være interessante at inddrage end blot healing & deliverance teologien, såsom den teologi, der vedrører tanken om materiel fremgang for den troende, i hvilken forbindelse der ligeledes kunne identificeres elementer med rod i den lokale afrikanske kontekst. Derudover kunne et mere fyldigt studie af den udøvende healers rolle være interessant, samt en generel analyse af den nyere pinseteologi. I besvarelsen af problemformuleringens spørgsmål vil hovedvægten blive lagt på det første spørgsmål, der til sidst vil munde ud i en diskussion om, hvordan dette har medvirket til en forvandling af kristendommen. I besvarelsen af spørgsmålene vil jeg tilstræbe at søge svarene ud fra allerede eksisterende kildemateriale eller sekundær litteratur. Besvarelsen af problemformuleringens spørgsmål vil afslutningsvis blive efterfulgt af en konklusion.

3. Traditionel Akan religion

Af hensyn til opgavens omfang har jeg valgt at fokusere på fire elementer ved den traditionelle Akan religion. For det første vil jeg koncentrere mig om Akan verdensbilledet, som består af en usynlig og synlig verden. Dernæst vil jeg tage fat på det holistiske grundsyn, der involverer både det enkelte menneske og hele samfundet og ekspliciteres i sygdomsopfattelsen hos Akan, der vil indgå som det tredje element. Afslutningsvis vil jeg se på den traditionelle healer.

3.1 Det traditionelle verdensbillede

For Akan spiller den religiøse sfære en stor rolle i opfattelsen af virkeligheden,⁹ hvilket kommer til udtryk i ontologien og forestillingen om en grundlæggende kausalitet. Begge begreber er forankret i en verdensanskuelse, hvor der opereres med en synlig og usynlig verden. Umiddelbart betragtet virker det til, at Akan opererer med et dualistisk verdensbillede, således at der forekommer en synlig skelnen mellem den synlige og usynlige verden. Dette er imidlertid ikke tilfældet, idet verden opfattes som en enhed. Forskellen er, at noget kan erkendes og andet ikke kan. Det forholder sig nemlig sådan, at den usynlige verden regnes for at være den ”mest ægte” verden, idet den empiriske verden er afhængig af den usynlige verdens indgriben for at kunne opretholde livet.¹⁰

⁸(Fischer 1998, s.142)

⁹(Gyekye 1987, s.68)

¹⁰(Gyekye 1987,s.69)



3.1.1 Ontologi

Akans pantheon er hierarkisk, hvor den øverste Gud *Onyame* opfattes som absolut realitet. Denne er uafhængig af tid, rum og årsag og manifesterer sin magt i et pantheon af ånder/guder, der betragtes som en afledning af *Onyame*. Disse ånder og guder udøver deres magt over lavere rangerende ånder *abosum*, der bor i træer, amuletter, floder etc. Disse kan i sidste instans udøve deres magt over mennesket.¹¹ Disse betjenes af forskellige former for præster *akomfo*, der har overnaturlige kræfter til at påkalde ånderne. I tilfælde af sygdom konsulteres disse. Præsterne er qua ekstase i stand til at åbenbare årsagen til sygdommen og ligeledes i stand til at ordinere den rette ”medicin” til patientens helbredelse.¹²

3.1.2 Kausalitet

Kausalitetstænkningen ligger i direkte forlængelse af ontologien. Alt har en årsag, således at *Onyame* opfattes som første bevæger – som oprindelsen til alt andet. Kausaliteten opfattes som spirituelt forankret således, at bevægelserne i den usynlige og åndelige verden regnes for at være årsagen til handling og forandring i den synlige verden. På den baggrund involverer enhver kausal situation handling og forandring, hvilket er en konsekvens af åndernes intervention.¹³ Der hvor behovet for kausal forklaring opstår hos Akan, er de begivenheder, der optræder ekstraordinært i forhold til naturens orden og kunne være spørgsmål af lignende karakter som: Hvorfor en tørkeperiode er så forholdsmæssig lang? Hvorfor et træ væltede og slog en mand ihjel? Hvorfor en en dør af et slangebids? etc. - fænomener der opfattes som ekstraordinære og derfor opfattes som unormale. Som illustration herpå, vil jeg fremhæve et eksempel fra Gyekye, der fint betoner søgningen efter en forklaring på en ekstraordinær begivenhed: *Why did **that** tree fall at **that** particular time and kill **that** particular person.*¹⁴

3.2 Holistisk grundsyn

Det holistiske grundsyn hos Akan kommer til udtryk i antropologien, hvor mennesket opdeles i *Okra*, *Sunsum* og *Honam*. *Okra* oversættes vanligt med sjæl og opfattes bedst som en quasifysisk størrelse, der dog ikke er synlig for det blotte øje. *Okra* opfattes imidlertid anderledes i en Akan kontekst, end man traditionelt har gjort i en vestlig kontekst, hvor man siden Descartes har opfattet

¹¹(Gyekye 1987,s.73)

¹²(Smith 1966,s.77)

¹³(Gyekye 1987,s.79)

¹⁴(Gyekye 1987,s.78)



sjælen som stedet for tanker og bevidstheden. Okra konstituerer mennesket, og det er heri Onaymes vilje med mennesket inkarneres ved fødslen.¹⁵ *Sunsum* er den usynlige og spirituelle del af mennesket, hvilken konstituerer barnets personlighed og er desforuden det aktiverende princip i det enkelte menneske, og den del af mennesket, der refererer til de usynlige kræfter.¹⁶ *Honam* betegner det fysiske og kødelige legeme.¹⁷

Selvom der umiddelbart kan forekomme en tredeling af mennesket, så vil det dog, for mig at se, være mere korrekt at tale om en todelt opfattelse af mennesket, hvor mennesket opdeles i en åndelig og fysisk kategori. Uanset om man sværger til en to - eller tredeling af mennesket, så er antropologien, for mig at se, et tydeligt eksempel på et holistisk grundsyn, idet mennesket både består af en fysisk og åndelig substans i og med begge substanser bidrager til forståelsen af mennesket. Sammensætningen af mennesket i en åndelig/spirituel del og en fysisk del får på den måde indflydelse på sygdomsopfattelsen. For i tilfælde af sygdom, så vedrører det ikke alene det fysiske, men også det spirituelle, idet man forestiller sig at åndelige kræfter muligvis måtte have influeret *sunsum*, hvilket har manifesteret sig i en fysisk sygdom.¹⁸

3.3 Sygdomsopfattelse

Sygdomsopfattelsen hos Akan ansues altså både ud fra en fysisk såvel som fra en åndelig vinkel og er dermed forankret i et religiøst univers. Den usynlige verdens indflydelse og intervention i den synlige verden i forståelsen af sygdom og årsagen hertil, kommer hos Akan til udtryk i synet på forholdet mellem synd og sygdom. Dette opfattes kausalt således, at et dårligt helbred kan være opstået ved brud på tabuer eller synd mod guderne. Indflydelsen kan dog også være påtvunget udefra, ved intervention af onde ånder eller ved, at personen har været genstand for hekseri eller trolddom.¹⁹ I dette lys forstås et dårligt helbred, som tegn på, at ligevægten til omgivelserne er brudt. På den baggrund behandles sygdom ikke kun fysisk, men flere psykiske/spirituelle aspekter inddrages, og understreger, at mennesket i Akan religionen bør forstås som en helhed bestående af både en fysisk og åndelig dimension.²⁰ Dette kommer yderligere til udtryk ved, at sygdom ikke kun har betydning for den enkelte, men at den rækker langt ind i samfundet.²¹

¹⁵(Gyekye 1987,s.85ff)

¹⁶(Gyekye 1987,s.88ff)

¹⁷(Gyekye 1987,s.89)

¹⁸(Gyekye 1987,s.102)

¹⁹(Appiah-Kubi 1981,s.14)

²⁰(Appiah-Kubi 1981,s.2)

²¹(Appiah-Kubi 1981,s.2)



3.4 Den traditionelle healer

Ifølge John Mbiti udgør religionen et væsentligt forhold hos afrikaneren: *Religion permeates all departments of life so fully that it is not easy or possible always to isolate it.*²² Hos Akan opfattes religionen, som et instrument til at bekæmpe de onde kræfter i verden og samtidig til at styrke og beskytte livskræfterne. *For most Akans, religion is the means of counteracting evil, of reinforcing life through proper pre-causations against destructive powers.*²³ I den forbindelse spiller den traditionelle healer en vigtig rolle. I tilfælde af sygdom er det denne, der konsulteres, når man søger svaret på, hvorfor en person er blevet syg. Formålet med konsultationen er, at der efterfølgende kan tages de rigtige forholdsregler og søge den nødvendige beskyttelse, eller få bekendt sin synd og opnå tilgivelse. Det er nemlig vigtigt at få synden bekendt og få afdækket det ondes rod, for ellers vil det gå ud over hele samfundet. Den traditionelle healers opgave er dermed tæt forbundet med sit samfund, hvorfor han vil "sørge" for, at ligevægten opretholdes. Denne vil i en forstand "provide" lifeforce og beskytte mod de onde ånder, der søger at bekæmpe eller nedbryde livskraften.²⁴ Dette kan ifølge Akan religionen lade sig gøre, idet healeren gennem kontakt til den spirituelle verden formår at afdække det, som er umiddelbart skjult for det blotte øje, hvorved han er i stand til at gennemskue, hvilke forbandelser og kausale forhold, der måtte have haft indvirkning på patienten.²⁵ Indsigten i det skjulte opnås gennem drømme og visioner, der opfattes som budskaber fra ånderne og er samtidig en illustration på, at healeren er i fortløbende kontakt med den spirituelle verden.

4. Hovedafsnit

I dette afsnit vil jeg besvare det første spørgsmål i problemformuleringen om, hvordan den lokale afrikanske kontekst har haft betydning for den nyere ghanesiske pinsekristendoms opkomst og fremvækst. Måden hvorpå jeg vil angribe dette er, at jeg indledningsvis vil se på den historiske udvikling af kristendommen i Ghana frem til opkomsten og fremvæksten af de nyere pinsekirker i Ghana, og hvilken rolle den lokale kontekst har spillet for denne.

4.1 Historisk vue

Ved kristendommens introduktion i Ghana i begyndelsen af det 18. århundrede var de lokales respons på missionsindsatsen af en blandet karakter. Ifølge Opoku, K. Asare kom den til udtryk på

²²(Mbiti 1970,s.1 in Gyekye 1989, s.203)

²³(Appiah-Kubi 1981,s.12)

²⁴(Appiah-Kubi 1981,s.31)

²⁵(Appiah-Kubi 1981,s.35)



tre forskellige måder. Nogle responderede med accept og velvilje. Andre responderede med afstandtagen og fastholdt den lokale religion. Den tredje og sidste gruppe antog kristendommen, men ændrede dets udtryk.²⁶ I begyndelsen var missionsindsatsen ikke den store succes, hvis det vel at mærke er antallet af omvendte der udgør succeskriteriet. Ifølge Isichei blev de første konvertitter ofte vundet blandt marginale grupper i det afrikanske samfund, heriblandt tidligere slaver, enker, syge og barnløse.²⁷ Dette forhold ændrede sig dog under den britiske kolonisering, hvor omvendelsen ofte blev anset for at være en mulig vej til at opnå status uden om de traditionelle statushierarkier. Dette kom særligt til udtryk hos prinserne i det matrilineære Asanthe kongedømme, men var også udbredt i andre etniske grupperinger.²⁸

Den britiske kolonisering af Ghana (Guldkysten) tog sin begyndelse i starten af 1820'erne, hvilken dog kun varede en kort periode frem til 1828. Først i 1843 fulgte en mere permanent kolonisering, der endte i 1874, hvor Ghana blev erklæret som britisk koloni. I tiden frem til 1821 var Ghana dog så småt begyndt at blive koloniseret under div. handelsselskaber, der havde etableret handelsstationer og militære anlæg langs den ghanesiske kyst i forsøget på at sikre sig så meget indflydelse som muligt.²⁹ Koloniseringen af Ghana viste sig at rumme en række fordele for missionskirkerne. For det første bidrog koloniseringen til ordnede og fredelige forhold, der gav missionærerne arbejdsro. Ligeledes medførte kolonimagts etablering af et effektivt transportsystem en øget rækkevidde for missionen. Et forhold, hvis betydning blev yderligere opdimensioneret ved kolonimagts etablering af et pengesystem, der bidrog til øget handel og dermed nye kanaler for missionsindsatsen.³⁰ Selvom det kunne se ud som om missionsindsatsen havde stor succes i antallet af konvertitter, så viste det sig, at kristendommen havde vanskeligt ved at finde fodfæste hos konvertitterne. Et forhold der gives mange forklaringer på, men af hensyn til afhandlingens omfang har jeg valgt at nøjes med at koncentrere mig om et enkelt forhold - nemlig det eksempel, der forekommer i den presbyterianske kirkes til tider fejlslagne missionsstrategi.³¹ Presbyterianernes engagement i Ghana blev påbegyndt ved Basel og Bremen missionerne i en periode der dækker fra begyndelsen af 1840'erne og frem til 1873.³² Begge missionsorganisationer

²⁶(Opoku, K. Asare 1990,s.221-6)

²⁷(Isichei, 1995,s.168)

²⁸(Isichei, 1995,s.168ff)

²⁹(Kimble 1963,s.1-4)

³⁰(Opoku, K. Asare 1990,s.221-6)

³¹Vel vidende at det kan være problematisk at tage udgangspunkt i et snævert fokus på den presbyterianske kirkes engagement i Ghana og på den baggrund forsøge at udtale sig generelt om ghanesernes forhold til missionen og den traditionelle religion, så finder jeg alligevel, at det kan forsvares, idet den presbyterianske og den metodistiske missionsindsats i Ghana minder meget om hinanden, og at begge kirker netop har Akan som deres hovedindsatsområde.

³²(Sundkler & Steeds 2000,s.202-208)



var forankret i en pietistisk kristendomsopfattelse præget af en moderne tænkning, hvor troen på udvikling og fremskridt var meget udtrykkelig. Netop på dette punkt, stødte missionsorganisationerne på problemer, idet forsøget på at modernisere det afrikanske samfund blev ledsaget af en dæmonisering af den traditionelle religion, hvormed man overså den symbiose, der forekommer mellem kulturen og religionen i en Akan kontekst.³³ På den baggrund var der mange kristne, der blev ”tvunget” til at opgive både deres kultur og tidligere religion, og derved kom til at stå som fremmedgjorte over for sig selv, sin slægt og sin fortid. Som en naturlig reaktion herpå brød mange med missionskirkerne og dannede deres egne kirker – en gruppe af kirker, der ofte betegnes som uafhængige,³⁴ hvilke dermed som Opoku anfører blev: *...an expression of the desire of Africans to find a place to feel at home, and include African ideas of worship in their Christian liturgies.*³⁵ Et tema som fik afgørende betydning for de uafhængige kirker var, at de var bedre til at tænke den lokale religionsopfattelse ind i deres praksis. Dette blev et område, hvor de adskilte sig markant fra missionskirkernes. Afrikansk religion er nemlig ikke, som Tshishiku anfører, en samling af forskellige holdninger og trosartikler, men derimod en del af livet.³⁶ I den forbindelse kom helbredelsen af syge til at spille en stor rolle i de uafhængige kirker, hvilket også anses for at være en af de væsentligste faktorer for bevægelsernes vækst. Tshishiku udtrykker det således: *In particular, the traditional view of healing and deliverance through faith which the mission churches were unable to provide was what attracted most people to these churches. The churches offered*

³³(Opoku, K. Asare 1990,s.217-9)

³⁴Oprindeligt blev begrebet indført af Bengt Sundkler i 1948, der i sin bog *Bantu Prophets*, forsøger at skabe en modvægt til et på daværende tidspunkt andet begreb: *Native Separatist Churches*. Et begreb der ikke klingede særlig godt i folks ører, men som betegnede de kirker, som havde løsrevet sig fra missionskirkerne (Sundkler & Steeds 2000,s.1032-3). Spørgsmålet går på om begrebet er tidssvarende den dag i dag? For ser man på forholdene i Ghana, så er der mange af de tidligere missionskirker, der har opnået uafhængighed fra moderlandenes kirker, hvormed kirkerne er berettiget i at kunne kaldes uafhængige. Dog deler de ikke de tidligere uafhængige kirkers karakteristika, hvormed begrebet udvandes og dermed bliver utidssvarende. Som arbejdsredskab har jeg dog valgt at fastholde begrebet, dog vil det referere til de kirker i perioden 1843-1957 (perioden angiver den årrække, hvor Ghana var britisk koloni), der er opstået som et resultat af et brud med moderkirken og som derved er blevet uafhængige. Overordnet set skelner Sundkler mellem 3 former for uafhængige kirker; de etiopiske, zionistiske og spirituelle kirker, der alle forstår sig selv, som uafhængige fra de europæiske missionskirker. I de etiopiske kirker kan der spores et nationalistisk element, hvor der tages afstand til missionskirkernes kontrol med de afrikanske kirker (Asamoah-Gyadu 2005,s.22). De zionistiske bevægelser etymologi udspringer af en stræben efter et helligt land her på jorden – et Zion. En stræben som ofte blev forstået symbolsk og udsprang af den marginale position, som mange afrikanere var havnet i (Comaroff 1985,s.166ff). De sidstnævnte spirituelle kirker er den form for uafhængig kirke, som er mest udbredt i Ghana og kommer til udtryk i Sunsum soré, hvilket er en samlet betegnelse for de spirituelle kirker i Ghana. Selve Sunsum Soré bevægelsen i Ghana tog sin begyndelse ved de besøg, som den liberianske profet Wade William Harris aflagde i landet i tiden omkring 1914. Eftervirkningerne af dennes besøg forplantede sig som ringe i vandet. De følgende år var man derfor vidne til en enorm opblomstring af de uafhængige kirker i Sunsum Soré bevægelsen (Hastings 1994,s.443-53), hvilket Musama Disco Christo Church er et eksempel på.

³⁵(Opoku, K. Asare 1990,s.223)

³⁶(Tshishiku 1990,s.501-4)



*their members security against the traditional forces of evil, sorcery and witchcraft in particular...*³⁷

Den store vægtlægning på helbredelse af syge, er et forhold, som yderligere anskueliggøres i de nyere afrikanske pinsekirker, og som netop afspejler betydningen af den lokale kontekst, hvilket jeg vil vende tilbage til senere i opgaven. Hvad angår omdrejningspunktet i de spirituelle kirker, så fokuseres der meget på forskellige ritualer, spirituelle manifestationer såsom tungetale, men også helbredelser, uddrivelsler, drømme, åbenbaringer og profetier, fylder væsentligt. Alle disse fænomener opfattes som manifestationer af at være blevet besat af Helligånden, hvilket forklarer bevægelsernes etymologi – spirituelle kirker. Som eksempel herpå vil jeg så vende mig mod Musama Disco Christo Church (MDCC), der for mig at se er en af forløberne til de nyere pinsekirker.³⁸

4.2 Musama Disco Christo Church

Forud oprettelsen i 1922 havde MDCC fungeret som en ”prayer group” i den lokale metodistkirke og gik under navnet the Faith Society.³⁹ Kirken blev grundlagt af Josphe W.E. Appiah en metodistisk kateket, der allerede som spædbarn var genstand for en profeti om, at han ville komme til at udføre store ting for Gud, og at han derfor skulle sendes til en skole for at modtage undervisning. Efter sin uddannelse tilknyttedes han metodistkirken, for at varetage forskellige undervisnings opgaver. Som ung fascineres og betages han af den profetlignende skikkelse – Samuel Nyankson, der virkede i samme region, hvor han udførte store mirakler og helbredte mange sygdomme. Ungdomsperioden var karakteriseret ved en spirende interesse for det spirituelle, således at han en overgang blev anklaget for at flirte med magiske riter og skikke og for at anvende hemmelig medicin – en periode hvor han ligeledes betagedes af at faste og de ofte medfølgende trancelignende tilstande. Ligesom så mange andre profeter, så er tiden før kirkens oprettelse præget af gentagne åbenbaringer, der omhandler og bekræfter Appiahs fremtid som kirkeleder. Den sidste åbenbaring, der for alvor fik betydning for kirkens oprettelse var en åbenbaring, hvor Appiah fra guddommelig hånd tildeles et nyt navn nemlig Jemisemiham Jehu-Appiah, hvorefter han tituleredes

³⁷(Tshishiku 1990,s.519)

³⁸Baggrunden for netop valget af denne kirke skyldes to forhold. For det første er den overvejende Akan i sin tilslutning og meget organisationen i bevægelsen er opbygget på samme måde som Asante kongedømmet (Opoku 1980). På den baggrund vil den udgøre et let sammenlignings grundlag i forhold til den traditionelle Akan religion. For det andet er MDCC den største uafhængige kirker af de, der betegnes som spirituelle i Ghana (Baëta 1962).

³⁹(Opoku 1980,s.310)



med Akaboha, som grundlægger af et profetdynasti, der fremover skulle varetage ledelsen i kirken i tydelig analogi til Akankongedømmet.⁴⁰

Hvad angår kirkens læremæssige grundlag, så tillader kirken polygami, men tager afstand fra traditionelle elementer, såsom forfædre dyrkelse, div. fester, forbindelse til healere etc. Kirker forholder sig primært til Helligåndens intervention i forbindelse med sygdom, og opfordrer folk til at nøjes med dette.⁴¹ Kirkens opgave opdeles i tre områder. I det **første** område finder vi kateketerne, hvor der arbejdes med undervisning og praktisk ledelse af div. gudstjenester. I Det **andet** område finder vi profetismen. I denne kategori ligger alle de kendte ting, såsom tungetale, afsløring af hekse og onde personer, eksorcisme, drømme fortolkning, forudsigelse af fremtiden og fremtidige ulykker samt forslag til, hvordan disse kan undgås. Desuden søger de at finde årsagen til div. sygdomme. I det **tredje** område finder vi helbredelses-området, hvor mirakler i nogen grad kom til at afspejle kirkens grundlæggende opgave nemlig helbredelsen af syge.⁴² For at vende tilbage til besvarelsen af problemformuleringen vil jeg nu fremhæve to aspekter ved Sunsum Soré ekspliciteret ved MDCC, som jeg finder har haft indvirkning på de pinsebevægelseres opkomst og fremvækst i Ghana. For det første vil jeg pege på den rolle, som den religiøse leder indtager i MDCC, derefter vil jeg pege på den videreførelse af det traditionelle afrikanske verdensbillede, som kommer til udtryk hos Akan, der har fundet sted i MDCC.

Den religiøse leder

Spørgsmålet om lederens rolle i de uafhængige kirker hænger for mig at se først og fremmest sammen med hvilken form for uafhængig kirke der er tale om. Der er nemlig stor indbyrdes forskel på de uafhængige kirker både i struktur og teologi. MDCC kan som før nævnt placeres inden for den paraply af kirker, der benævnes spirituelle kirker. Som Baëta nævner bør man i den sammenhæng skelne mellem profetiske og messianske kirker, velvidende at flere profetiske kirker også kan være messianske i sit udtryk.⁴³ MDCC tilhører de profetiske kirker, hvorfor det store omdrejningspunkt er profeten, der både optræder som profet og som den åndelige leder i kirken. Denne har gennem et syn og guddommelig åbenbaring modtaget guddommelig autoritet, som siden har manifesteret sig i helbredelser af syge og udførelsen mirakler. Kirkens teologi og ledelsesstil

⁴⁰Titlen Akaboah har sit udgangspunkt i Akan-kongeriget, hvor det blev givet til kongen. Store dele af organisationen i MDCC blev konstrueret med forlæg i organisationen omkring Akan hoffet, således at Akaboah både holdt hof og havde et væld af rådgivere omkring sig. (Opoku 1980,s.314ff)

⁴¹(Baëta 1962,s.43)

⁴²(Baëta 1962,s.39,45ff)

⁴³(Baëta 1962,s.3)



bygger på en stor tillid til Bibelen, der anses for at være en rettesnor i både stort og småt. Særlig vægt lægges der på Det gamle Testamente, både hvad angår ledelsesstruktur og gentagelsen af mange af de jødiske ritualer.⁴⁴

Hvad angår profetkirkerne og lederens rolle der, så finder jeg ikke, at den gammeltestamentlige inspiration er tilstrækkelig som den eneste fyldestgørende forklaring på kirkens udformning og teologi, for derved overser man, som Baëta med rette anfører at: *Prophetism appears to be a perennial phenomenon of African life, and the basic operative element in it seems to be personal in character.*⁴⁵ I Afrika er der stor tiltro til den ”hellige” mand med overnaturlige kræfter. En mand vil alene i kraft af sine overnaturlige kræfter og ved hjælp af sin personlighed være i stand til at manipulere sig selv og andre til, at han er et udvalgt medium af de overnaturlige kræfter. De lokale vil per definition attribuere ham magt uanset om han vil det eller ej.⁴⁶ Om det så er ved hjælp af forfædre ånder eller Helligånden det er umiddelbart betragtet ligegyldigt. Det handler om, hvem der kan tilbyde den bedste vare, hvilket i en afrikansk kontekst vil sige: ... *a religion which is meant for day-to-day living and which provides satisfying answers to the problems of contemporary life.*⁴⁷ Det er netop dette fokusområde foruden oplæringen, som MDCC bygger hele sin aktivitet på ved i Jesu navn, at helbrede syge, ved afsløring af hekse og onde personer, eksorcisme, drømme fortolkning, forudsigelse af fremtiden og fremtidige ulykker etc. Desuden indgår undersøgelse af de kausale sammenhænge som nævnt i forbindelse med sygdomme. Alle aktiviteter er netop eksempler på at levere tilfredsstillende svar på de vanskelige spørgsmål og episoder, som livet nu engang byder afrikaneren. Herfra er der for mig at se ikke langt til den traditionelle healer og religionen i en Akan kontekst, der som før nævnt bunder i en forståelse om at: ... *religion is the means of counteracting evil, of reinforcing life through proper pre-causations against destructive powers.*⁴⁸ For begge agenter; profeten og den traditionelle healer handler det om at manipulere den usynlige verden, således at tilhørerne enten erfarer overnaturlig indgriben og en ændring af deres situation eller, at de får et meningsfuldt svar på deres spørgsmål. Netop på denne baggrund finder jeg, at spørgsmålet om lederens rolle i den lokale kontekst har haft stor betydning for fremvæksten af de uafhængige kirker. Jeg vil endda hævde, at profeten i MDCC på mange måder har overtaget og erstattet det paradigme, der før kendetegnede den traditionelle healers rolle, idet han anvender det samme verdensbillede og påtager den samme rolle, dog blot ved at attribuere sin magt til Helligånden, hvor

⁴⁴(Opoku 1980,s.311)

⁴⁵(Baëta 1962,s.5ff)

⁴⁶(Baëta 1962,s.5ff)

⁴⁷(Opoku 1980,s.319)

⁴⁸(Appiah-Kubi 1981,s.12)



den før blev krediteret forskellige ånder. Dette finder jeg gentaget i de nyere afrikanske pinsekirker, men det vil jeg vende tilbage til senere i afhandlingen.

Det traditionelle verdensbillede

Det traditionelle verdensbillede spiller en væsentlig rolle hos MDCC, hvilket både kommer til udtryk i deres organisation, som vi har været inde på, men det kommer også til udtryk i deres teologi. Som andre uafhængige kirker fastholder kirken polygami,⁴⁹ som en tilladt og accepteret ægtestand, hvilket står i skarp kontrast til missionskirkernes holdning. De uafhængige kirker finder, at denne form for ægteskab er fuldt ud bibelsk acceptabelt under henvisning til det gamle testamente.⁵⁰ I deres ægteskabsforståelse ligger de dermed på linje med den traditionelle opfattelse. Ligeledes kommer det traditionelle verdensbillede til udtryk i troen på ånder, dæmoner, hekse etc.⁵¹ Kirken har i den forbindelse en særdeles veludviklet angelologi og dæmonologi, hvor grundopfattelsen tager udgangspunkt i, at der både findes gode og onde engle. De onde engle er faldne engle, der har iklædt sig onde ånder og dæmoner. Disse er kun synlige for det spirituelle øje, men materialiseres ofte i form af hekse, slanger og andre former for krybdyr, hvorved de bliver synlige – en form for ”dæmonologi”, der blandt andet findes i Tigare-kulten, og som derfor er et tydeligt tegn på, at der i MDCC er foregået en del påvirkning fra den lokale kontekst.⁵² Et andet område, hvor teologien hos MDCC også vidner om en påvirkning fra det traditionelle verdensbillede er i spørgsmålet om sygdomsopfattelsen. MDCC fastslår nemlig, at der ved sygdom nødvendigvis må være en større kausal sammenhæng, således at sygdom primært bør forstås som spirituelt forankret.⁵³ På den baggrund giver det mening, at klassificere helbredelse, som en spirituel handling, for når sygdommen har en spirituel årsag, så må helbredelsen også tage udgangspunkt i det spirituelle. Derved læner den sig op af en traditionel Akan opfattelse af sygdom, der ligeså tager udgangspunkt i den usynlige og spirituelle verden.⁵⁴

For mig at se vidner både profetens rolle i MDCC og inddragelsen af det traditionelle verdensbillede om påvirkning fra den lokale kontekst. En lignende påvirkning kommer til udtryk i de nyere afrikanske pinsekirker, hvorfor man derfor kan diskutere, hvorvidt de nyere afrikanske pinsekirker ikke også kunne betegnes som en form for uafhængige kirker. Selvom der kan

⁴⁹ Polygami er en ofte anvendt ægteskabsform i en traditionel Akan kultur og i Afrika som sådan.

⁵⁰(Baëta 1962,s.154);(Opoku 1980,s.312)

⁵¹(Opoku 1980,s.319)

⁵²(Baëta 1962,s.44)

⁵³(Baëta 1962,s.55)

⁵⁴Se afsnittet om sygdomsopfattelsen hos Akan, s.5



forekomme ligheder, så vil jeg blot anføre, at MDCC adskiller sig væsentlig, især i sin form ved anvendelsen af elementer fra den traditionelle kultur/religion såsom traditionel musik, ritualer etc. Selvom der kan iagttages forskelligheder bevægelserne imellem, så er der også mange steder, hvor der forekommer overlap, hvilket vanskeliggør muligheden, for at definere hvad en pinsekirke er i Afrika, idet kirkerne er karakteriseret ved megen diversitet, og at der som sagt forekommer overlap med de uafhængige kirker, men det vil jeg uddybe yderligere nedenfor.

4.3 De nyere afrikanske pinsekirker

4.3.1 Definition

Diversiteten i opfattelserne af nyere afrikansk pinsekristendom ser vi ligeledes konkretiseret i definitionerne hos Harvey Cox, Paul Gifford og Asamoah-Gyadu. Cox ser Afrikas uafhængige kirker, som udtryk for afrikansk pinsekristendom. I argumentationen fremhæver Cox de historiske rødder til de uafhængige kirker, som går tilbage til Azusa street.⁵⁵ Problemet med Cox's definition er, at de uafhængige er mere åbne over for traditionelle aspekter ved afrikansk religion end de NAP, såsom anvendelsen af trommer og afrikanske instrumenter under gudstjenesten og fastholdelsen af ærefrygten for forfædrene. Desuden er det også tvivlsomt i hvor høj grad de historiske rødder kan ledes tilbage til Azusa street. For Ghanas vedkommende har mange af de uafhængige kirker nemlig deres udspring i de presbyterianske Basel- og Bremen missioner samt den britiske metodist mission; organisationer, der ikke kan ledes tilbage til Azusa street, idet de historisk set er opstået før. I stedet finder jeg, at Paul Gifford fremkommer med en mere plausibel definition, idet han anser de NAP, som vokset ud af 1990ernes karismatiske bølge.⁵⁶ Selvom Gifford fremkommer med en væsentlig pointe, så overser han dog den pluralitet, som den afrikanske pinsekristendom er kendetegnet ved, ligesom han overser påvirkningen fra den traditionelle religion, som de nyere afrikanske pinsebevægelser har været genstand for, og som jeg har sat mig for at vise i denne opgave.

Forståelsen af den afrikanske pinsekristendom, dets opkomst og fremvækst, som ligger til grund for afhandlingen finder jeg hos Asamoah-Gyadu. Denne finder, at den pentekostale opblomstring er foregået i tre bølger. De uafhængige kirker tilhører den første bølge – et forhold, som allerede er blevet berørt i afhandlingen. Disse er siden efterfulgt af den klassiske pinsekristendom og senest er de nyere afrikanske pinsekirker kommet til. De sidstnævnte er kendetegnet ved en karismatisk

⁵⁵Azusa street er en gade i Los Angeles, hvor hovedstrømningen i den nordamerikanske pinsekristendom fandt sit udgangspunkt (Hollenweger 1997, s.20-24);(Cox 1995, s.249ff)

⁵⁶(Gifford 1998,s.33)



kristendomsforståelse med rod i den klassiske pinsekristendom og den karismatiske bevægelse. Dette kommer til udtryk ved en demokratisering af præsteembedet, et eksperimentelt nærvær af Helligånden i både den private og gudstjenesteliges sfære og manifesterer sig i helbredelser, profetier, visioner og andre lignende pneumatologiske fænomener, heriblandt deliverance.⁵⁷ Påvirkningen fra den karismatiske bevægelse finder jeg primært har fundet sted gennem Latter Rain. Latter Rain var en vækkelsesbevægelse indenfor den pentekostale verden, som påbegyndte sit engagement i Ghana i 1953, hvor hovedopfattelsen centreredes omkring den påstand, at troen var blevet kold i den pentekostale verden, hvorfor målet var at føre pinsebevægelsen tilbage til dens udgangspunkt – vækkelsen i Azusa street. Et af karakteristikaene for denne bevægelse var dets fokusering på deliverance og eksorcisme samt dens modstand mod kirkelig organisering.⁵⁸ En af eftervirkningerne af dette var fremvæksten af lægfolk, som agerede uddrivelsesprofeter eller profetinder, der agerede på eget initiativ løsrevet fra de klassiske pinsebevægelser. Enden blev, at de fleste lægfolk, som praktiserede eksorcisme, havde forladt de klassiske pinsekirker ved udgangen af 1950'erne. Senere i 1970'erne og op gennem 1980'erne og 1990'erne foregik der en teologisering af eksorcismen under påvirkning af den nordamerikansk inspirerede fremgangsteologi og ligeså deliverancetænkningen fra Nigeria. Deliverancetænkningen nåede i denne periode frem til den udtryksform vi finder i dag.⁵⁹ Ifølge Asamoah-Gyadu bør de NAP ikke kun opfattes som et specifikt kirkesamfund, men nærmere som en paraply, hvor allehånde pentekostale vækkelsesbevægelser, tværkirkelige netværk, bønnegrupper og diverse Charismatic Ministries (CM) etc. hører hjemme.⁶⁰ Denne diversitet kan imidlertid vanskeliggøre en klar skelnen mellem dem og de karismatiske bevægelser, hvorfor der i afhandlingen vil kunne forekomme sammenfald.

4.3.2 Healing and Deliverance

Frem til dette afsnit i afhandlingen har jeg leveret en redegørelse for den traditionelle religion, som den kommer til udtryk hos Akan og vist, hvordan denne har sat sit aftryk på både udformningen af teologien og organisationen i MDCC. Nu vil jeg så vende mig mod de nyere afrikanske pinsekirker og undersøge, hvordan den lokale kontekst har haft indflydelse på både udformningen af deres organisation og teologi. Dette vil jeg gøre ved at tage udgangspunkt i healing og deliverance teologien og ved at undersøge hvilken rolle den lokale ”pinsepræst spiller”.

⁵⁷(Asamoah-Gyadu 2005,s.27)

⁵⁸(Onyinah 2004,s.334)

⁵⁹(Gifford 2004,s.85);(Onyinah 2004,s.333)

⁶⁰(Asamoah-Gyadu 2005,s.26-9)



I dette kapitel vil jeg derfor indledningsvis levere en definition af healing & deliverance teologien. Med mit forsøg på at identificere elementerne fra den lokale kontekst håber jeg ikke, at jeg for læseren kommer til at efterlade et indtryk af, at de nyere afrikanske pinsekirker intentionelt har besluttet sig for at gennemføre en bestemt afrikanisering af kristendommen med inddragelse af den lokale kontekst uden at have teologien forankret i en vis form for bibelforståelse. Det ville ikke være redeligt at påstå noget sådan i forhold til disse kirker. Jeg finder nemlig, at healing & deliverance teologien også er forankret i en bibelsk forståelse, og ikke alene et forsøg på at genindføre den traditionelle religion.

Definition

Som udgangspunkt for undersøgelsen har jeg valgt en definition hos Asamoah-Gyadu: *The deployment of divine resources, that is, power and authority in the Name or Blood of Jesus – perceived in pneumatological terms as the intervention of the holy spirit – to provide release of demon-possessed, demon-oppressed, broken, disturbed and troubled persons, in order that victims may be restored to 'proper functioning order', that is, to 'health and wholeness'; and, being thus freed from demonic influence and curses, they may enjoy God's fullness of life understood to be available in Christ.*⁶¹ Det som kan virke en anelse problematisk ved Asamoah-Gyadu's definition er, at sammenstillingen af healing og deliverance kan forekomme en anelse fortænkt. Traditionelt set har disse to aspekter ved pinsekristendommen altid eksisteret sideordnet, som to centrale aspekter ved pinsekristendommen. Dette er også mest plausibelt, idet at de omhandler to forskellige teologiske aspekter. Asamoah-Gyadu derimod knytter dem sammen, hvilket enten kan anskues som et udtryk for mangel på indsigt eller derimod som et forsøg på at beskrive den nyeste udvikling inden for pinsekristendommen i Afrika. At Asamoah-Gyadu for mig at se rammer rigtig med sin definition, finder jeg blandt andet hos Paul Gifford. Gifford finder, på trods af en primært socio-økonomisk tilgang til de nyere afrikanske pinsekirker, at deliverance i forbindelse med helbredelse spiller en væsentlig rolle, hvilket for mig at se er en indikation af, at Asamoah-Gyadu ikke er helt alene om sine iagttagelser.⁶² På den baggrund har jeg valgt at lade ovenstående definition fungere som et arbejdsredskab.

Så vidt jeg ser det, så handler healing & deliverance ifølge Asamoah-Gyadu primært om at genoprette en form for orden, hvilket kommer til udtryk i godt helbred, og det som Asamoah-Gyadu betegner som *'wholeness'*, hvori befrielsen fra de livstruende kræfter indgår og som dæmonerne

⁶¹(Asamoah-Gyadu 2005,s.165)

⁶²(Gifford 2004,s.86)



symboliserer. Denne forståelse af healing og deliverance teologien, er, for mig at se, et godt eksempel på en teologi, der er forankret i et traditionelt afrikansk verdensbillede centreret omkring en holistisk religionsopfattelse. Kristus begivenheden kobles ikke alene sammen med et nyt liv, som en genfødt kristen, men forbindes også med et nyt liv, der omslutter og inddrager hele mennesket. En del af argumentationen hentes i det nye testamente i Acta 8: 5-8: *Filip tog ned til byen i Samaria og prædikede for dem om Kristus. v6 Og i folkeskarerne var alle som én optaget af det, Filip sagde, når de lyttede til ham og så de tegn, han gjorde; v7 for mange af dem, der var besat af urene ånder, dem for de ud af med råb og høje skrig, og mange lamme og halte blev helbredt. v8 Og der blev stor glæde i den by.*⁶³ Forkyndelsen af Kristi død og opstandelse ledsages i dette eksempel med mirakler og uddrivelse af dæmoner og anses hos de nyere pinsekirker for at være tæt forbundet. Soteriologien er derfor for mig at se i første omgang et tegn på, at healing & deliverance teologien er holistisk i sin orientering. Dette finder jeg ved at sammenligne soteriologien med en generel opfattelse af afrikansk religion, som er holistisk orienteret: *For common people, however, religion is largely the means of reinforcing life, of proper precautions against powers which might destroy them...Health and wholeness is a legitimate concern of the African. Salvation therefore to the African is a matter of the here and now.*⁶⁴ Dette kommer i healing & deliverance teologien til udtryk ved uddrivelsen af de kræfter, som er en hindring for at leve et liv med fremgang og godt helbred og som det fremhævede bibelcitater er et godt eksempel på. Healing & deliverance inddrager hele mennesket og som det kommer til udtryk hos Asamoah-Gyadu: *In healing and deliverance theology, sickness, possession and oppression have one thing in common: they are all perceived as instruments of the devil in denying people, especially believers, the realisation of God's 'fullness' or 'abundance' of life in Jesus Christ.*⁶⁵ At være genfødt kristen handler således ikke alene om at have et "ret" forhold til Gud tilvejebragt af Kristus begivenheden, men også i at omvendelsen manifesterer sig en erfaren realitet af Guds fylde og velsignelse eksemplificeret ved helbredelser og økonomisk fremgang.

Kausalitetstænkning

For det andet finder jeg healing & deliverance teologien bygger på en elementær kausalitetstænkning, som dog formuleres antitetisk hos Gyadu. Ved omvendelsen til kristendommen indsættes man ved Helligåndens intervention i en ny orden, hvor "health og

⁶³(Bibelen DO 1992,s.994)

⁶⁴(Parrat 1987,s.76)

⁶⁵(Asamoah-Gyadu 2005,s.169)



wholeness” dominerer – en orden hvor det dæmoniske udelades. En naturlig slutning på denne må nødvendigvis være, at i de tilfælde hvor den omvendte ikke erfarer både ”health og wholeness”, da må vedkommende stadigvæk være påvirket af det dæmoniske og have brug for deliverance, og i en eller anden grad stadig uforløst fra synden. I healing & deliverance teologien kommer denne opfattelse til udtryk ved, at der hersker en generel opfattelse af et kausalt forhold mellem synd og sygdom. Argumentationen findes i det nye testamente som for eksempel Jakobs brev kapitel 5, 14-16: *er nogen blandt jer syg, skal han tilkalde menighedens ældste, og de skal salve ham med olie i Herrens navn og bede over ham. v15 Og troens bøn vil frelse den syge, og Herren vil gøre ham rask; og hvis han har begået synder, vil han få tilgivelse for dem. v16 Bekend derfor jeres synder for hinanden, og bed for hinanden om, at I må blive helbredt. En retfærdigs bøn formår meget, stærk som den er.*⁶⁶ Sygdom har ifølge denne opfattelse alene sin årsag i synd, men kommer på et dybere plan ifølge de nyere pinsekirker til udtryk ved dæmonisk påvirkning.⁶⁷ Dette er for mig at se en illustration på, at sygdomsforståelsen i healing & deliverance teologien bygger på en elementær kausalitetstænkning ækvivalent med den tænkning, der kommer til udtryk hos Akan. Hvor der foruden den synlige verden, også opereres med en usynlig verden, hvor de ultimative årsager placeres, således at synd og sygdom har et dæmonisk udgangspunkt. Det er netop på denne baggrund det giver mening at sammenstille healing og deliverance, for når der foreligger et kausalt forhold mellem sygdom og synd/dæmoner, så kobles helbredelse naturligt sammen med deliverance. Den generelle opfattelse af healing & deliverance er dog ikke, at det kun er synd og sygdom de onde magter forbindes med. De onde magter forbindes også med hekseri, magi, onde øjne, forfædre ånder og traditionelle guddomme etc., som generelt betragtet opfattes som *demonic doorways* - åbninger hos det enkelte menneske, hvor vedkommende underlægges onde magters undertrykkelse.⁶⁸

4.4 Bishop Samuel Vagalas Kanco

Som et eksempel på, hvordan både healing & deliverance og den lokale konteksts aftryk kommer til udtryk hos en lokal pinsepræst, vil jeg nu vende mig mod Kanco. I forbindelse med valget af Kanco kunne man overveje, hvor repræsentativ Kanco er for den nyere pinsekristendom i Ghana. Et spørgsmål som flere kritikere har taget op i analysen af lignende kirkeledere i den nyere pinsekristendom i Ghana. Der er ingen tvivl om, at der optræder en form for diversitet mellem de

⁶⁶(Bibelen DO 1992,s.1113)

⁶⁷(Asamoah-Gyadu 2005,s.167)

⁶⁸(Asamoah-Gyadu 2005,s.177-81); (Meyer 1998a,s.322);(Gifford 1998,s.66)



nyere pinsekirker. En stor forskel kan blandt andet iagttages ved at sammenligne Kanco og så en forkynner som Mensa Otabil, der primært fokuserer på fremgangsteologien – om hvorledes den kristne qua sin tro er i stand til at gøre en forskel og opnå større materiel velsignelse. Begge kirkeledere har dog så mange fælles elementer, at de som Gifford formulerer det udgør hver sin ende af det spektrum, der kendetegner de nyere pinsekirker i Ghana.⁶⁹ På den baggrund fastholder jeg anvendelsen af Kanco, som en repræsentant for den nyere pinsekristendom i Ghana.

Biografi

Biskoppen er efterkommer af emigranter og opvokset i en landsby i det nordlige Ghana opkaldt efter guden Vea, hvor Kanco's familie gennem flere generationer havde varetaget vedligeholdelsen og ledelsen af helligdommen. Netop på den baggrund kalder han sig for heksedoktor i 4. led og hævder, at han allerede som foster var udvalgt til at tjene Satan og blive heksedoktor.⁷⁰ Som 6-årig initieredes Kanco i kulten, for på længere sigt at skulle overtage faderens rolle som kultleder. Som 9-årig var han så langt inde i kultens mystik, at han på daværende tidspunkt gennem sin kontakt til forskellige medier, var i stand til at lade sig forvandle til forskellige dyr, udføre onde handlinger, og bevæge sig i forskellige verdener.⁷¹ Efter at have været heksedoktor i 12 år, beretter Kanco, at han som en anden Samuel en nat vågner ved,⁷² at Jesus viser sig for ham og kalder ham til at tjene sig. Han "skubbes" derefter modvilligt af sted til den nærmeste kirke, hvor udfrielsesprocessen påbegyndes.⁷³ Kanco adlyder kaldet, og efter en periode på to år med fortløbende eksorcisme bliver han endelig udfriet og begynder sin "karriere" som healing & deliverance eksponent.

En af de første ting, der bliver klart under læsningen af biografien er, at Kanco tager det traditionelle verdensbillede seriøst. Allerede i det første kapitel omtaler han sig selv, som en, der ikke er fremmed for dæmoner, men at han i kraft af sin opvækst var forventet til at skulle overtage faderens rolle i helligdommen og få del i overnaturlige kræfter. Selvom Kanco tager den traditionelle religion og verdensbillede seriøst, så er forholdet til den traditionelle religion efter Kancos omvendelse negativt. Forholdet karakteriseres bedst ved, at den traditionelle religion dæmoniseres, hvormed Satan fremstår, som den bagvedliggende magt i den traditionelle religion.

⁶⁹(Gifford 2004,s.193)

⁷⁰(Holliday & Kanco 2001,II:s.4)

⁷¹(Asamoah-Gyadu 2005,s.172-3);(Holliday & Kanco 2001,III:s.3)

⁷²Det er uvist om der er en sammenhæng mellem Kanco's valg af Samuel som fornavn, og så den kaldelse han hævder at have gennemgået, der tilnærmelsesvis minder om den dommeren og profeten Samuel gennemgik – en beretning vi kender fra Det gamle Testamente. Selv hævder han, at have fået navnet givet af Gud selv. (Holliday & Kanco 2001, XI:s.1)

⁷³(Holliday & Kanco 2001,VIII:s.2)



Selve biografien optræder som en form for dæmonologi, hvor temaet i de første tre kapitler med udgangspunkt i Det gamle Testamente fungerer som en analogi mellem jødedommen/pinsekristendommen og afguderne/den traditionelle religion. I de næste fire kapitler fremkommer Kanco med en meget mystisk og udspekuleret dæmonologi med begrænset skriftbelæg. Kapitel otte og ni omhandler Kanco's mirakuløse omvendelseshistorie og tiden umiddelbart efter omvendelsen. I de efterfølgende kapitler opfordrer Kanco kirkerne til selvbesindelse og omvendelse, idet dæmonerne ifølge Kanco stadig er virksomme og prøver at binde og hindre Guds kraft i at kunne manifestere sig. Dette kommer til udtryk ved, at mange kristne stadig er besatte af dæmoner og må sættes fri. Afslutningsvis opfordrer Kanco, så folk til at opsøge åndelige kirker, hvor folk kan blive udfriet og kan blive løst fra den hedenske fortid, som måtte binde og hindre Guds magt helt i at kunne manifestere sig.

4.4.1 Healing & Deliverance

Selvom biografien for mig at se ikke forekommer at være en redegørelse for healing & deliverance teologien, men ifølge Kanco derimod et forsøg på at indvie læserne i Guds suveræne magt og hans vilje til at frelse og sætte fanger fri af Satans besnærende bånd,⁷⁴ så er der for mig at se ingen tvivl om, at Kanco er forankret i healing & deliverance teologien. Dette bliver klart allerede i det første kapitel, hvor Kanco udtrykker sin glæde over det privilegium at være genstand for Guds nåde og udfrielse – et forhold, der har manifesteret sig ved, at han gennem omvendelsen er blevet rensset i Jesu blod og derved befriet fra de dæmoniske bånd og forbandelser, der bandt ham til sin hedenske fortid.⁷⁵ Han illustrerer det ved, at omtale sin omvendelse, som en begivenhed, hvor han ikklædtes en ny skinnende hvid dragt i modsætning til før, hvor han bar troldmandens dragt.⁷⁶ Omvendelsen og frelsen er dog ikke kun negativt formuleret, som afstandstagen og separation. Omvendelsens frugter er også positive, idet der sammen med frelsen følger en genoprettelse, hvilket afspejles i Kanco's holistiske tænkning, hvor frelsen samstemmende med den traditionelle religion opfattes holistisk og dermed indfatter en interesse både for det fysiske og åndelige. Dette konkretiseres ved, at frelsen både består i et raskt legeme og en sund ånd.⁷⁷ Et forhold, der yderligere uddybes ved, at der ifølge Kanco ved omvendelsen til kristendommen følger en velsignelse, der kan mærkes på kroppen. En velsignelse som både den enkelte kristne og samfundet som sådan vil få del i ekspliciteret ved øget

⁷⁴(Holliday & Kanco 2001,Intro:s.1)

⁷⁵(Holliday & Kanco 2001,I:s.3)

⁷⁶(Holliday & Kanco 2001,I:s.3)

⁷⁷(Holliday & Kanco 2001,VIII:s.8)



velstand og udvikling.⁷⁸ Et andet forhold der kommer til udtryk i biografien, der vidner om påvirkning fra healing & deliverance teologien er for mig at se kausalitetstænkningen, der indgår, som en del af Kanco's teologiske refleksion. Dette eksemplificeres i kapitel fem, hvor han beskriver sin tid som troldmand, som en tid, hvor han var under dæmonisk kontrol, at han derved havde mulighed for at påvirke den synlige verden ved blandt andet at forårsage død, sygdom og andre ødelæggelser.⁷⁹ Dette uddybes yderligere i kapitel seks, hvor han udfolder tanken om den synlige verdens integration i den usynlige verden. Både kausalitetstankegangen og soteriologien hos Kanco vidner altså om en påvirkning fra healing & deliverance teologien, også selvom det ikke er omdrejningspunktet i biografien.

4.4.2 Lokal kontekst

Nu vil jeg så vende mig mod biografien og undersøge på hvilke områder den lokale kontekst har bidraget til den teologiske refleksion. I den forbindelse har jeg valgt at se på den rolle, som Kanco udøver, hvorefter jeg vil se på det traditionelle verdensbillede.

Profeten

Et af de områder, hvor jeg finder den lokale kontekst har haft indvirkning på Kanco kommer for det første til udtryk ved, at Kanco for mig at se parteciperer i det grundfænomen, som Bæta kalder "prophetism" og som han finder udbredt i store dele af Afrika: *Prophetism appears to be a perennial phenomenon of African life, and the basic operative element in it seems to be personal in character.*⁸⁰ Som før nævnt er der i Afrika stor tiltro til den hellige mand. Om han så er heksedoktor, profet i de uafhængige kirker eller pinsepræst, det gør ingen forskel. Sagens kerne er, at hvis han er i stand til at "manipulere" sine tilhørere til at tro han er særlig udvalgt, da vil de tillægge ham stor autoritet. Netop på dette punkt adskiller Kanco sig ikke fra mange andre religiøse ledere i en afrikansk kontekst, og skriver derfor med sin biografi sig selv ind i en længere tradition. Allerede i introduktionen hævder Kanco, at han kan høre Gud tale⁸¹ og senere i biografien beretter han om sin kaldelse efter intervention af Jesus selv.⁸² Kanco hævder herved, at stå i direkte forbindelse til Gud, at han derfor på en særlig måde er i stand til at hjælpe folk med deres problemer, men også, at den autoritet han måtte omgive sig med kommer fra højeste sted. De

⁷⁸(Holliday & Kanco 2001,XI:s.4; XIII:s.4)

⁷⁹(Holliday & Kanco 2001,V:s.10)

⁸⁰(Bæta 1962,s.5ff)

⁸¹(Holliday & Kanco 2001,Intro:s.3)

⁸²(Holliday & Kanco 2001,VII:s.7)



problemer, som han så forsøger at afhjælpe folk, er de problemer, der altid har været problematiske i en afrikansk kontekst såsom, ønsket om bedre økonomi, bedre ægteskab, barnløshed, en god høst etc., men også en ønske om at opnå beskyttelse mod og befrielse fra de onde ånder og hekseri.⁸³ Derved adskiller han sig egentlig ikke betydeligt fra den traditionelle healer eller heksedoktor eller profeten i de uafhængige kirker, der grundliggende sørger for at holde de destruktive kræfter i skak samtidig med, at der forsøges på at optimere de gode ting. Kort sagt: at ”provide life force”. Der er dog en større lighed mellem Kanco og profeten i de uafhængige kirker, idet det foregår i Jesu navn og at det bibelske univers inddrages.

Traditionelle verdensbillede

Realitet

En af de første ting, der bliver klart under læsningen af hans biografi er, at Kanco tager det traditionelle verdensbillede seriøst. Verdensbilledet negligeres ikke som overtro, men tillægges værdi og realitet gennem dæmoniseringen af den traditionelle religion. Dette konkretiseres i Kanco’s dualistiske religionsopfattelse, hvor kristendommen, som den ene pol udgør modpol til alle de andre religioner; heriblandt den lokale traditionelle religion.⁸⁴ Kanco’s dæmonisering af den traditionelle religion, kommer allerede til udtryk i det første kapitel, hvor han omtaler sig selv, som en, der er bekendt med den dæmoniske verden qua sin egen opvækst.⁸⁵ En fortid han omtaler som en tid i mørkets kongedømme under Satans og dæmoners påvirkning.⁸⁶

Usynlig og synlig verden

Et andet sted, hvor det traditionelle verdensbillede eller rettere nyfortolkningen af dette kommer til udtryk, er Kanco’s forestilling om en usynlig og synlig verden. Allerede som dreng havde Kanco en oplevelse af, at den usynlige verden var mere virkelig end den synlige. Han nævner i den forbindelse, at han som otteårig blev genstand for dæmoniske manifestationer, hvor han blev klar over, at den usynlige verden er forholdsvis konkret og har betydning for den synlige verden.⁸⁷ Den usynlige verden og dens indflydelse på den synlige verden overfører Kanco i det pentekostale univers og hævder, at denne verden kun kan betragtes, når ens åndelige øjne er åbne – en verden, der er mere virkelig end den synlige og som er beboet af onde ånder, og som i lighed med den

⁸³(Holliday & Kanco 2001,I:s.1)

⁸⁴(Holliday & Kanco 2001,I:s.3)

⁸⁵(Holliday & Kanco 2001,I:s.1ff)

⁸⁶(Holliday & Kanco 2001,I:s.2)

⁸⁷(Holliday & Kanco 2001,II:s.6)



traditionelle religion har stor indvirkning på den synlige verden, for som han skriver: *Although they are invisible, they are forceful and their work does affect the world as their powers are transferred into the physical realms*.⁸⁸ Der kan gives flere illustrationer på dette, men jeg vil nøjes med to. Den første omhandler dæmonernes forsøg på at forberede vejen for Antikrist. Som et redskab hertil udvælger dæmonerne forskellige mennesker til at varetage denne opgave indtil Antikrist er klar til at træde frem. Kanco hævder i kraft af at have været troldmandens lærling at kende disse dæmoner, hvor han beretter om sine rejser til underjordiske verdenskongresser, hvor han er blevet delagtiggjort i Satans planer om overtagelsen af verdensherredømmet.⁸⁹ Illustrationen er ligeledes et eksempel på, hvordan Akan ontologien har leveret et aftryk på Kanco's teologi. I Akan ontologien er magtudøvelsen som nævnt hierarkisk opbygget, således at de lavere rangerende dæmoner og mennesker udfører det, som er bestemt ovenfra. En anden illustration på, at den usynlige verden har indflydelse på den synlige verden fremgår i forbindelse med sygdom. Et område, hvor Kanco finder, at sygdomme er opstået på baggrund af dæmoners intervention.⁹⁰ Selvom der hos Kanco for mig at se opereres med den usynlige verdens indflydelse på den synlige, så er betydningen ikke så eksplicit, som det udtrykkes hos Akan. I den forbindelse kunne man overveje hvori forskellen ligger. Da biografien er min eneste kilde, kan jeg på den baggrund kun konkludere, at der enten er sket en lille opblødning i forhold til det traditionelles univers efter omvendelsen til kristendommen, således at der er foregået en modificering og afbøjning af ontologien. Måske kunne det også skyldes det forhold, at Kanco ikke har fokuseret så meget på dette forhold, men at han i stedet har fokuseret udtrykkeligt på den kraft, der ligger i Kristendommen *in se*. En kraft han finder er i stand til at bryde dæmonernes dominans og i den forbindelse anvendt sin egen omvendelseshistorie som eksempel. Jeg finder den sidste mulighed som mest sandsynlig, idet der hos andre eksponenter af healing & deliverance teologien ikke foregår en opblødning på dette punkt.

4.5 Sammenfatning og diskussion

På baggrund af ovennævnte redegørelse, er det for mig at se svært at undgå anden konklusion end, at det traditionelle verdensbillede har vist sig at have haft og stadig har stor betydning for opkomsten og fremvæksten af den nyere pinsekristendom i Ghana.

Ved applikationen på Kanco, har det traditionelle verdensbillede vist sig at have bidraget væsentlig til formeringen af Kanco's teologi og den rolle, han påtager sig som profet. Hvad angår profetrollen,

⁸⁸(Holliday & Kanco 2001, VI:s.1)

⁸⁹(Holliday & Kanco 2001, VI:s.1)

⁹⁰(Holliday & Kanco 2001 VII:s.3)



da tager Kanco, så vidt jeg ser det, paradoksalt fat i det umiddelbart genkendelige for afrikaneren; nemlig den traditionelle healers rolle. Paradoksalt fordi både kulturen og religionen dæmoniseres af den nyere pinsekristendom, men samtidig forholder han sig positivt i forhold til de spirituelle sider ved den afrikanske religion. Ved at påtage sig denne rolle, indskriver han sig som nævnt i en længere afrikansk profetisk tradition. En tradition, der i første omgang går tilbage til de uafhængige kirker og derfra videre tilbage til den traditionelle religion, hvilket meget præcist kan udtrykkes på følgende måde: *Christian prophets and traditional priests who 'speak for thee gods', appropriate religious rituals are performed to diagnose the causes of problems and to restore people and systems to proper functioning order.*⁹¹ Hermed slår han på de underliggende tangenter i det afrikanske folk, hvilket for mig at se har bidraget til den nyere pinsekristendoms opkomst og fremvækst. Man kunne i Kanco's anvendelse af det traditionelle verdensbillede overveje, hvor meget dette egentlig adskiller sig fra den traditionelle religion. Til forsvar for Kanco, mener jeg det bør være på sin plads at understrege, at selvom der optræder elementer i teologien hos Kanco, der kan forekomme ækvivalent med elementer fra den traditionelle religion, så er det ikke eksplicit fra Kanco's hånd, at overføre et traditionelt verdensbillede til en kristen kontekst. Særlig i synet på frelsen kan der iagttages forskelle, hvor man i den traditionelle religion er primært dennesidig, så bærer biografien præg af, om end i begrænset omfang, at være fokuseret på en hinsides frelse, der bliver den troende til del en gang i fremtiden, således Kanco: *Even eternal life beginning now and eternal glories in heaven, forevermore. From the moment you are saved, if you will let God do it in your spirit, you will begin to enjoy the fruits of salvation...*⁹²

Det paradoksale ved Kanco's teologiske refleksion er dog, at han ved sin dæmonisering af den traditionelle kontekst anvender det traditionelle verdensbillede uden nogen form for selvkritik. Det interessante spørgsmål i denne sammenhæng går, for mig at se, på effekten af dette paradoksale projekt? For som Meyer anfører, så må der forud for en afstandstagen til den traditionelle religion nødvendigvis forekomme en identifikation af den traditionelle religion.⁹³ Ved en fortløbende proces, så er spørgsmålet om hvorvidt en reel afstandstagen vil finde sted? For ved en gentagen erindring og identifikation af den traditionelle religion, opstår der en reel mulighed for at fastholde afrikanerne i en pendulerende bevægelse mellem traditionen og pinsekristendommen. En situation, der ikke på længere sigt vil befri afrikaneren fra de destruktive kræfter.

⁹¹(Asamoah-Gyadu 2005b,s.95)

⁹²(Holliday & Kanco 2001,VIII:s.7)

⁹³(Meyer 1998a)



Spørgsmålet om den lokale konteksts rolle er derfor særlig interessant, for hvis det paradoksale forhold blot bidrager til at fastholde afrikaneren i den traditionelle religion, hvilken rolle spiller den afrikanske pinsekristendom så? Er det blot et særpræget udtryk for afrikansk religion? For mig at se er det i den forbindelse vigtig at inddrage de lokale afrikanere og lytte til deres selvvidnesbyrd. Selv indledes Kanco's biografi på følgende måde, hvilket for mig at se angiver Kanco's ærinde: *This book was not written to promote the powers of the devil. Truly, it has been produced to reveal the sovereign power of God and his ability to save and free the strongest captives of Satan.*⁹⁴ I stedet for at fastholde afrikaneren i den traditionelle religion, finder jeg tværtimod den teologiske refleksion hos Kanco, som et forsøg og eksempel på, hvordan kristendommens budskab kan fortolkes ind i en afrikansk kontekst. I stedet for blot at fokusere på det rent kristelige, så når de nyere pinsekirker ud over grænsen end blot at være "born-again" ved, at gøre opmærksom på, at frelsen ikke kan adskilles fra afrikanerens eksistentielle behov, men at den også vedrører disse.⁹⁵ Dette holistiske fokus har for mig at se været med til at forvandle kristendommen og er dermed et eksempel på den hypotese, som Jenkins fremkommer med i indledningen om, at når kristendommen flytter, så ændrer den karakter. Kanco er dermed et eksempel på en kontekstualisering af det kristne budskab,⁹⁶ hvilket for mig at se bliver mere vedkommende for afrikaneren end den eksport fortolkning, som de fleste missionsorganisationer fremkom med. Denne kontekstualisering af det kristne budskab, hvor det traditionelle verdensbillede tages seriøst har virket tillokkende på mange afrikanere og kan for mig at se forklare en del af disse kirkers succes og eksplosive kirkevækst.

Det interessante er, at den nyere pinsekristendoms popularitet ikke længere demarkerer sig til det personale plan, men har på det seneste også fået sin indgang i det offentlige rum. Et eksempel herfor bringes af Asamoah-Gyadu fra 2005, der omhandler et statsligt luftselskab, der led af store økonomiske problemer: *In a desperate search for solutions to its perennial problems, the corporate public organization resorted to the services of a Pentecostal pastor to spiritually 'heal' and 'deliver' the corporation from the evils besetting it.*⁹⁷ Dette illustrerer for mig at se, at de nyere pinsekirker netop i en afrikansk kontekst, hvor den åndelige verden tages seriøst, er i stand til at levere et troligt svar med udgangspunkt i det traditionelle verdensbillede på, hvorfor tingene er som de er, og hvordan de kan løses – nemlig ved healing & deliverance. På den måde nyfortolkes den lokale kontekst i et pinsekristent perspektiv, hvorved der forekommer en såkaldt *re-appropriation of*

⁹⁴(Holliday & Kanco 2001,Intro:s.1)

⁹⁵(Larbi 2002,s.7ff)

⁹⁶ Velvidende, at der foreligger flere diskussioner om indholdet af dette begreb, så har jeg undladt at inkludere mig i en sådan diskussion i forsøget på at holde fokus, vel vidende at der kan være en fare for at begrebet anvendes upræcist.

⁹⁷(Asamoah-Gyadu 2005b,s.94)



traditional mindsets.⁹⁸ I forhold til den liberale kristendomsforståelse, så virker den nye mere tiltalende og genkendelig for de lokale og har dermed haft betydning for bevægelsernes opkomst og fremvækst.

Hvad angår de uafhængige kirkers rolle i spørgsmålet om hvorfra påvirkningen har fundet sted, så finder jeg, at Sunsum Soré ekspliciteret ved MDCC, ligeledes er et godt eksempel på hvordan elementer i den lokale kontekst har bidraget til fremvæksten og opkomsten af de nyere afrikanske pinsekirker i Ghana. Jeg finder, at flere af de nyere afrikanske pinsebevægelser bedst opfattes som anden generations afrikanske kirker, der har været dygtige til at tilpasse sig de moderne omgivelser, men som stadig er forankret i et afrikansk verdensbillede. I den forbindelse har Sunsum Soré fungeret som bindeled eller rettere som en overgang mellem den traditionelle religion og de nyere afrikanske pinsekirker, hvad angår forankringen i det traditionelle verdensbillede. Dette finder jeg kommer til tydeligst til udtryk ved at iagttage profetens rolle i forhold til den rolle som den traditionelle healer spiller. I den forbindelse bør anføres, at jeg ikke betragter Sunsum Soré som et udtryk for afrikansk traditionel religion. Selve bevægelsen tager som sådan afstand fra den traditionelle religion.⁹⁹ Min indfaldsvinkel og påstand er, at der i Sunsum Soré og ligeledes i de nyere afrikanske pinsekirker kan identificeres elementer der har sit udgangspunkt i den traditionelle religion, der mere eller mindre overtages og genanvendes i en ny kontekst. I denne afhandling har jeg så fundet, at den rolle, som den ledende pinsepræst spiller nødvendigvis må ses i lyset af den udvikling, der er sket i inkorporeringen af det traditionelle verdensbillede hos de uafhængige kirker, som tilsyneladende deles af både den traditionelle healer, profeten i de uafhængige kirker og præsten i de nyere afrikanske pinsekirker. Dette er dermed et eksempel på, hvordan den lokale kontekst har haft indflydelse på bevægelsernes opkomst og fremvækst og dermed en illustration på, hvordan kristendommen ændrer karakter når den flytter. Det er dog vigtigt at understrege, at den lokale kontekst kun må opfattes som den del af forklaringen på bevægelsernes opkomst og fremvækst, ellers overser man for mig at se den rolle, som både den klassiske pinsekristendom, den karismatiske bevægelse eksemplificeret ved Latter Rain og ligeledes påvirkningen fra Nordamerika ved fremgangsteologiske forkyndere har spillet for bevægelsernes udvikling.

⁹⁸(Asamoah-Gyadu 2005b,s.95)

⁹⁹(Baëta 1962,s.154)



5. Konklusion

Mit svar på problemformuleringens første spørgsmål om, på hvilken måde den lokale kontekst har haft betydning for den nyere pinsekristendoms opkomst og fremvækst i Ghana, er, at dette primært er foregået ved inkorporeringen og anvendelsen af det traditionelle Akan verdensbillede. Dette er kommet til udtryk ved, at der i den nyere pinsekristendom opereres med en spirituelt forankret kausalitet og et holistisk grundsyn, ligesom der gør i den traditionelle Akan religion. Jeg har i det foregående vist, at sygdomsopfattelsen og kontinuitet i opfattelsen den religiøse leder hos både Akan, MDCC og den nyere pinse kristendom kan anvendes som et eksempel på deres langt på vej samstemmende verdensbillede.

Mit svar på problemformuleringens andet spørgsmål om, på hvilken måde den lokale kontekst har haft betydning for forvandlingen af kristendommen, har for mig at se fundet et svar i de nyere pinsekirkers anvendelse og inkorporering af elementer fra den lokale kontekst i deres teologi ved at lade dele af det traditionelle verdensbillede indgå, som en del af det bibelske univers. Ved netop at tage det traditionelle verdensbillede seriøst adskiller den sig dermed markant fra den vestligt inspirerede liberalteologi, der kommer til udtryk i hovedparten af missionskirkerne. Dette har, for mig at se, bidraget til en forvandling af kristendommen.



Litteraturliste

- Appiah-Kubi, K.: *Man Cures, God heals – Religion and medical practice among the Akans of Ghana*, New Jersey: Allanheld, Osmun & Co. Publishers, 1981 **s.1-111 112s**
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena (A): *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden & Boston: Brill, 2005. **s.9-248 240s**
- Asamoah-Gyadu, J.Kwabena (B): “Christ is the answer”: What is the question? A Ghana airways prayer vigil and its implications for religion, evil and public space in *Journal of Religion in Africa* vol. 35.1 2005 **23s**
- Baëta, C.G: *Prophetism in Ghana – A Study of Some “Spiritual” Churches*, Bloomsburystreet, London: Scm Press Ltd, 1962 **s.1-8, 26-67, 128-48 70s**
- Brouwer, Steve; Gifford, Paul; Rose, Susan.D et al.: *Exporting the American Gospel – Global Christian Fundamentalism*, New York & London: Routledge, 1996 **s.151-78 28s**
- Comaroff, Jean: *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, The University of Chicago Press, 1985 **s.166-170 5s**
- Cox, Harvey: *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the ‘Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading: Addison-Wesley, 1995. **s.249-53 5s**
- Ephirim-Donkor, Anthony: *African spirituality: on becoming Ancestors*, Asmara, Eritrea: Africa World Press, Inc., 1997. **s.3 1s**
- Fischer, Robert. B: *West African Religious Traditions – Focus on the Akan of Ghana*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998 **s.132-46 15s**
- Gifford, Paul: *African Christianity: Its Public Role second edition (1998)*, London: Hurst & Company, 2001. **s.57-111 55s**
- Gifford, Paul: *Ghana’s New Christianity – Pentecostalism in a Globalizing Economy*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004. **s.1-200 201s**
- Gyekye, Kwame: *An Essay on African Philosophical Thought – The Akan conceptual scheme*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. **s.68-128, 189-212 84s**



- Hastings, Adrian: *The Church in Africa 1450-1950*,
Oxford: Clarendon Press 1994 **s. 443-53 11s**
- Holliday, Pat; Kanco, S.V.: *The Witch Doctor and the Man*, Jacksonville,
Florida, Agape publishers, 2001 **96s**
- Hollenweger, Walter J: *Pentecostalism*,
Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997. **s.20-24 5s**
- Isichei, Elizabeth: *A History of Christianity in Africa,
from antiquity to the present*, London: SPCK, 1995 **s.167-182, 264-99 52s**
- Kimble, David: *A political history of Ghana – The Rise of Gold Coast Nationalism
1850-1928*, Oxford: Clarendon Press, 1963 **s.1-4 5s**
- Larbi, E. K: The Nature of continuity and discontinuity of ghanaiian
Pentecostal concept of salvation in African cosmology
in *Asian Journal of Pentecostal Studies* 5:1 2002 **s.87-106 30s**
- Meyer, Birgit: “Make A complete Break with the Past”:
Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse,
Journal of Religion in Afrika XXVLL 3 1998 **s.316-349 34s**
- Onyinah, Opoku: Contemporary ”Witchdemonology” in Africa,
in *International Review of Mission – Divine Healing, Pentecostalism
and Mission*, Volume 93 Nos. 370/371 July/October, 2004.
s.330-345 16s
- Opoku, Kofi Asare.: *Changes within Christianity:
the case of Musama Disco Christo Church* in Kalu, O.U, (eds)
The History of Westafrica, Burnt Mill Harlow, Essex: Longmann House, 1980
s.309-320 12s
- Opoku, Kofi. Asare: *Religion in Africa during the colonial era* in
UNESCO general history of Africa, vol. VII
Africa under colonial dominion 1880-1935
(ed) Boahen, Adu.A, California: James Currey Unesco, 1990 **s.217-228 12s**
- Parrat, John: *A Reader in African Christian Theology*, London: SPCK 1987
s.76 1s
- Smith, Noel: *The Presbyterian Church of Ghana, 1835-1960*, Accra:
Ghana Universities Press 1966 **s.65-108 44s**
- Sundkler, Bengt; Steeds, Christopher: *A History of The Church In Africa*,
Cambridge: Cambridge University Press 2000 **s.201-19, 714-29, 943-47, 1032-35 45s**
- Tshibangu, Tshishiku in collaboration with Ajayi, J.F. Ade and Sanneh, Lemin



eMissio 5 (2020)

: *Religion and social evolution* in UNESCO general history of Africa, vol. VIII
Africa since 1935 (ed) Mazrui, Ali.A, California: James Currey Unesco, 1993

s.501-22 22s

Andet:

Avisartikel: Clausen, Bente in *Kristeligt Dagblad* 6.marts 2006

1s

Bibelen: DO 1992 – Jubilæumsudgaven, Det Danske Bibelselskab, København 2002

I alt antal sider

1225s