

Den karismatiske bevægelse i Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus og dennes betydning for kirkens lutherske identitet

Bachelorprojekt af Lasse Lindegaard Iversen
Vejleder: Kurt E Larsen

Problemformulering:

Den karismatiske bevægelse i Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus og dennes betydning for kirkens lutherske identitet.

Efter en redegørelse for dannelsen af EECMY med særlig vægtlægning på den konfessionelle proces, ønskes en redegørelse for den karismatiske bevægelse i EECMY og betydning for kirkens lutherske identitet.

Til sidst ønskes en vurdering af EECMY som luthersk kirke, idet Confessio Augustana inddrages som parameter.

Seminar: Selvstuderende

Afleveret: 2/6 2009

Antal ord: 9006

Vedlagt er Bilag A, B og C

Indholdsfortegnelse:

Indledning.....	2
 Kapitel 1: Mekane Yesus' forhistorie og dannelse.....	3
1.1 Indledning.....	3
1.2 The Conference of Ethiopian Evangelical Churches.....	4
1.3 Dannelsen af EECMY.....	6
1.4 Konklusion.....	9
 Kapitel 2: Den karismatiske bevægelse i EECMY.....	10
2.1 Indledning.....	10
2.2 Definition af karismatik.....	10
2.3 Den karismatiske bevægelse i EECMY.....	11
2.3.1 Den karismatiske bevægelses historie og udvikling i EECMY.....	11
2.3.2 Vurdering af dokumenter som behandler den karismatiske bevægelse.....	13
2.3.2.1 Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia.....	14
2.3.2.2 1976-dokumentet.....	16
2.3.2.3 Theological consultation on Charismatic movement.....	19
2.4 Konklusion.....	21
 Kapitel 3: Vurdering og konklusion. Er EECMY en luthersk kirke?.....	23
3.1 Confessio Augustana og EECMY.....	23
3.2 Konklusion.....	26
3.3 Samlet konklusion.....	26
 Kapitel 4: English Summary.....	28
 Kapitel 5: Bibliografi.....	29

Indledning

Kan man være luthersk kirke, og samtidig have en så karismatisk praksis, som det er tilfældet i Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY)? Dette spørgsmål måtte jeg stille mig selv i mit første møde med denne kirke i 2004, og med denne opgave håber jeg at komme nærmere et svar på dette spørgsmål.

Baggrunden for denne opgave ligger også i en generel interesse for det forhold, at kirkerne i Syd i disse år vokser, mens vi i Vesten oplever, at kirke og kristendom skrumper ind. Dette aspekt tillader opgavens omfang ikke at jeg kommer ind på, men mit håb er, at denne opgave alligevel vil kunne være et bidrag i den pågående dialog, som er på dette område.

Jeg har under arbejdet med opgaven opholdt mig i Etiopien, hvilket har været en stor styrke, da jeg dermed har haft adgang til arkiver og haft mulighed for dialog med etiopere og missionærer, om mine betragtninger og overvejelser. Undervisningen på Mekane Yesus Theological Seminary og Ethiopian Graduate School of Ethiopia har desuden givet mig megen god viden om kirkens historie.

Før vi går til selve opgaven, må et par praktiske ting klargøres.

Når der i opgaven henvises til etiopiske forfattere, er de efter etiopisk praksis benævnt ved fornavn, da man her ikke bruger efternavnet til at identificere folk.

Når vi i opgaven taler om en "luthersk identitet" forstår vi det, at kirkens selvforståelse er luthersk, og at dens medlemmer anser de lutherske lærepunkter som værende vigtige, som de fremstår i Confessio Augustana (CA), og som man i pietistiske kredse, har vægtlagt "Skriften alene, Troen alene og Kristus alene".

Derfor vil vi i opgavens første kapitel særligt se på, om der ved kirkens dannelse var en luthersk bevidsthed blandt etioperne, eller om missionærerne pressede luthersk lære ned over etioperne, mens vi i opgavens andet kapitel vil vi se på, hvordan denne identitet blev påvirket af den karismatiske bevægelse, for til sidst at vurdere EECMY ud fra CA.

Kapitel 1: Mekane Yesus' forhistorie og dannelse

1.1 Indledning

Hvornår blev de frø lagt, som senere spirede, voksede op og blev til EECMY? Det er et spørgsmål med flere svarmuligheder. Man kan vælge at gå helt tilbage til 330, da to kristne drenge kom til Etiopien, og gennem deres tilknytning til hoffet i Axum, blev kristendommen udbredt til store dele af det daværende Etiopien, og de første skridt mod den Etiopisk Ortodokse Kirke (EOK) blev taget¹.

Man kan også vælge at svare, at det var, da den første protestantiske missionær, Peter Heyling, kom til landet i 1633, at grunden blev lagt². Arén taler om "EECMY's vugge" i Bodji i det vestelige Etiopien, hvor en evangelisk³-orienteret præst, tjente i en ortodoks kirke, hvorfor en stor flok af evangeliske efterhånden opstod der⁴. I 1921 blev den første evangeliske menighed i Etiopiens hovedstad Addis Ababa dannet med tilknytning til et svensk missionsselskab, og 20 år efter bliver denne menighed selvstændig, og menighedens nyligt indsatte præst navngav menigheden "Mekane Yesus" - stedet hvor Jesus bor⁵. Var dette begyndelsen til EECMY?

Vi kan vist roligt sige, at der er mange begivenheder og personer, som op gennem tiden har spillet en rolle for kristendommens komme til Etiopien – senere i evangelisk udgave, og at de alle har været med til at så de korn, som hver for sig var skridt mod det vi i dag kender som EECMY. Vi kunne derfor også med god grund gå dybere ind i kirkens forhistorie, men vælger i stedet at begynde et andet sted, nemlig ved de fra 1944-1963 årligt tilbagevendende Conference of Ethiopian Evangelical Churches (CEEC), fordi dette initiativ, blev en afgørende faktor for dannelsen af EECMY⁶.

I den følgende gennemgang vil vi koncentrere os om, hvad der førte til, at EECMY blev en luthersk kirke, og hvorvidt kirkens lutherske identitet blev påtvunget etioperne af

1 TEE 7-8.

2 TEE 36.

3 "Evangelisk" skal i denne opgave forstås som en protestantisk forståelse af tro og frelse, som i Etiopien traditionelt har stået i modsætning til EOK. Termen er også konsekvent brugt i vor forståelse af de engelsksprogedes brug af "evangelical", som derfor ikke er oversat med "evangelikal", da den benævnelse efter vores viden, først er kommet til senere end den tidsperiode vi beskæftiger os med her.

4 Gustav Arén, "Envoys of the Gospel in Ethiopia" 59-60(103).

5 Launhardt 97; Rønne 307-308; Sæverås 35-36.

6 Rønne 309.

missionærerne, eller om vi kan tale om et oprigtigt ønske fra etioperne om at have et luthersk læregrundlag for deres kirke.

1.2 The Conference of Ethiopian Evangelical Churches

I 1936 blev næsten alle missionærer i Etiopien smidt ud af landet af italienerne, som besatte Etiopien fra 1935-41. De evangeliske grupper, som var udsprunget af missionærernes arbejde, stod derfor tilbage uden ledere, eller med ledere der i hast var blevet indsat, da missionærerne havde fået beskeden om at forlade landet. Da landet blev frit igen, blev missionærerne budt velkommen tilbage, men pga. 2. Verdenskrig var det kun ganske få, som tog imod denne indbydelse⁷.

Dette kunne være blevet en trussel mod udbredelsen af evangelisk kristendom i Etiopien, men alene det, at man antager, at gruppen af evangeliske i disse år voksede fra 1000 til 20.000⁸, taler for sig selv.

Et andet tegn på øget styrke og selvstændighed blandt de evangeliske kristne i Etiopien, ser vi, da initiativet til CEEC blev taget. Det var nemlig et helt igennem etiopisk initiativ uden indblanding fra missionærerne.

CEEC var en samling af ledere fra de evangeliske menigheder rundt omkring i landet, og formålet var, at skabe tættere forbindelser mellem disse menigheder, så de sammen kunne danne én national, evangelisk kirke.

Sæverås nævner tre grunde til, at behovet for et nærere samarbejde var blevet nødvendigt:

1. Forholdet til staten og lokale myndigheder var ikke uden problemer. Regeringen havde godt nok givet mere albuerum for de evangeliske ved direkte at indbyde missionærer til landet⁹, men på lokalt niveau var myndighederne ikke altid samarbejdsvillige.
2. EOK var på mange måder en magtfaktor i landet i kulturel henseende og indirekte også politisk. De stod bag nogle af de forfølgelser, som blev eksekveret af de lokale myndigheder nævnt ovenfor. Desuden opstod direkte konfrontationer, når EOK nogle steder nægtede at døbe de evangeliskes børn.

⁷ Sæverås 27-34, TEE 77.

⁸ Sæverås 40 og note 21 side 188.

⁹ Sæverås 31-34.

Indtil dette tidspunkt havde de evangeliske ønsket at forblive en del af EOK, men dette ønske gik man gradvis væk fra.

3. Spørgsmål om oplæring af de, som omvendtes fra ikke-ortodoks baggrund, gudstjenestefejring, moralske problemstillinger osv. var det svært at finde svar på, og der var brug for en dialog om disse ting, så derfor måtte de evangeliske finde sammen¹⁰.

Denne kreds af evangeliske havde baggrund i missionsorganisationer med forskellige konfessioner. I begyndelsen var det kun presbytere og lutheranere, men senere deltog også grupper med baptist-baggrund i samlingerne¹¹.

Enheden var i højsædet, og man var fast besluttet på, at denne enhed ikke skulle brydes pga. forskelle i konfession. Man kan overveje, om denne enhed bl.a. bestod i, at man var enige om at være i opposition til EOK og missionselskaberne. Forholdet til EOK var som nævnt ovenfor i hvert fald blevet mere og mere problematisk. Oppositionen mod missionselskaberne skal ikke forstås som en fjendtlig indstilling imellem de to parter, men mere som et udtryk for en national stolthed, som ikke var blevet mindre under den italienske besættelse¹².

På CEEC's møde i 1947 kom der et forslag om at fastlægge et konfessionelt grundlag for den evangeliske kirke, som man ønskede at danne. Man så forskellene i missionselskabernes konfessioner, men ville fastholde enheden mellem de evangeliske menigheder. Dette skridt mod enhed skulle dog vise sig at blive et skridt mod splittelse.

Arbejdet med en fælles konfession trak ud, fordi det igen og igen blev udsat pga. manglende udførelse af den betroede opgave eller pga. ønsker om tid til at læse forslagene igennem, og når man kun mødtes en gang om året, blev alle processer selvsagt langstrakte. I 1954 blev en ny "metode" forsøgt: Man ville inddrage missionærer i arbejdet, så de sammen med etioperne kunne forberede et udkast til konfessionelt grundlag på mødet i januar 1955. Der blev nedsat en arbejdsgruppe, som mødtes i april 1954, hvor det snart blev åbenlyst, at konfessionel enhed ikke var mulig. Så i stedet for en konfession for en samlet kirke, forberedte man på samme møde et udkast til en forfatning for et *forbund* af evangeliske kirker i Etiopien.

10 Sæverås 40-41.

11 Launhardt 107-108; Rønne 306; Sæverås 44.

12 Sæverås 39, 43-46.

Da CEEC mødtes i januar 1955, var man i udgangspunktet positiv over for dette forbund, men da diskussionen kom til, hvordan man kunne inkludere menighederne med baptist-baggrund, blev det klart, at heller ikke et forbund var den rigtige måde for de evangeliske at arbejde sammen på¹³.

Målet var enhed, men resultatet blev splittelse. Ikke fjendskab og fordømmelse, men en markering af, at de doktrinære forskelle var så store, at man ikke kunne være i den samme kirke, selvom man tilhørte det samme folk. For selv om CEEC umiddelbart havde været en fiasko, så havde den dog bidraget med en bevidsthed om forskellene på gruppernes konfessioner, som åbenbart ikke tidligere havde været der¹⁴.

1.3 Dannelsen af EECMY

Parallelt med CEEC blev der taget forskellige initiativer, som blev skridt i retningen mod dannelsen af en etiopisk kirke med luthersk konfession.

Uden for Etiopien, ja helt uden for det afrikanske kontinent blev oprettelsen af Det lutherske Verdensforbund (LVF) i 1947 faktisk et skridt mod dannelsen af EECMY. Man besluttede nemlig dér at nedsætte en kommission for verdensmission, og man opmuntrede medlemskirker med missionsarbejde til at organisere deres arbejde som selvstændige, lutherske kirker.

I Etiopien organiserede de fem lutherske missionselskaber¹⁵ sig i Lutheran Missions Committee (LMC) 31. december 1951. Deres formål var:

1. *To serve the common aims and interest of the Lutheran missions in Ethiopia without interfering with the functions of the already existing Christian Council of Ethiopia*¹⁶.
2. *To make the Gospel as rediscovered in the Reformation and transmitted through the teaching of the Lutheran Church available to the people of Ethiopia.*
3. *To encourage the assumption of responsibility leading to autonomy in the Churches in*

13 Launhardt 110-114; Sæverås 59-69.

14 Se en egentlig evaluering hos Sæverås 70-75 og Launhardt 114-118.

15 Evangeliske Forsterlands-Stiftelsen (SEM), Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner (SMBV), Hermannsburger Mission (GHM), Norsk Luthersk Mission (NLM) og Dansk Ethioper Mission (DEM).

16 En samling af de evangeliske kirker og missioner, som havde til formål at udbrede litteratur, være medlemmernes repræsentant overfor regeringen og at fremme samarbejde mellem kristne grupper i Etiopien. Launhardt 121-122.

*which we work*¹⁷.

Dette arbejde blev i første omgang effektueret ved at oversætte klassiske, lutherske skrifter til amharisk, såsom Luthers Lille og Store Katekismus, Luthers store Galaterbrevskommentar og nogle af Luthers prædikener. Man tog hermed initiativ til at bevidstgøre etioperne om den dogmatik, der hidtil ubevidst havde været konfessionelt fundament under de menigheder, som var opstået ud af de lutherske missionsselskabers arbejde. Dette tiltag har været nødvendigt, hvis man har villet skabe forståelse for den bevidsthed om dogmatiske forskelle som var blevet synlige ifm. CEEC's arbejde med at få en fælles konfession¹⁸. Sæverås skriver: *"The call for a clearer confessional and doctrinal basis for the work was heard with increasing frequency, not only from the missionaries"*¹⁹, hvilket vi må forstå som om, at også etioperne selv ønskede et dogmatisk grundlag under deres menigheder, omend vi må holde for øje, at dette er skrevet af missionærerne selv²⁰.

I 1953 blev der i LMC ført samtaler om, hvorvidt missionsselskaberne skulle gå aktivt ind i dannelsen af en luthersk kirke, men interne forskelle og uenigheder i forventningerne til en sådan kirke førte til, at LMC ikke i første omgang kunne gå samlet ind i et sådan arbejde. I stedet gik SEM foran, og med CEEC's manglende succes og en følelse af ansvar som motivation, skriver to af de svenske missionærer i et brev til NLM, hvor de spørger, om NLM vil arbejde sammen med dem i en kirkedannelse, bl.a. følgende:

*"We therefore regard it as our unavoidable duty, conscientiously to work for the formation of a confessional church, which we hope will include all the evangelical Lutheran missions in the country. In this we consider Confession and Constitution to be of primary importance, while similarity in outward things [order of service and similar matters] is of secondary importance"*²¹.

Der kan nævnes flere grunde til, at missionærerne nu var kommet dertil, hvor de foreslog dette skridt:

- Ønsket om at arbejde for en fornyelse af EOK, som havde været formålet fra

17 LWF b. Agenda 1953. Exhibit A, Constitution of the Lutheran Mission Committee of Ethiopia i Sæverås 80.

18 Launhardt 125-126; Sæverås 76-81.

19 Sæverås 81.

20 Citatet er en sammenskrivning af en brevveksling fra Gustav Arén og Manfred Lundgren til NLM (Sæverås 81 og note 35 side 193), som begge var missionærer i Etiopien (se f.eks. Sæverås 65).

21 SEM b.3. Arén og Lundgren til NLM 23.1.1953 i Sæverås 85.

missionsarbejdets begyndelse, var blevet erstattet af ønsket om en selvstændig evangelisk kirke.

- CEEC var ikke lykkedes med at danne én samlet evangelisk kirke, og på trods af en svag konfessionel bevidsthed blandt etioperne var det alligevel konfessionelle forskelle, som blev den uoverstigelige hindring for dannelsen af denne kirke. Denne forskel tog missionærerne åbenbart til efterretning, og foreslog derfor en konfessionel kirke, som de evangeliske kristne med tilknytning til deres missionsselskaber, ville kunne slutte op om.
- De evangeliske kristne havde brug for et fast grundlag at stå på, når f.eks. adventister og andre evangeliserede ”imod” de evangeliske.

Dette initiativ skal ikke forstås som om missionsselskaberne nu med SEM i spidsen ville lave deres ”egen” kirke, men når vi tager ovenstående punkter i betragtning, kan vi med god grund opfatte det som et udtryk for, at de ville give etioperne en hjælpende hånd med at komme videre i organiseringen af en kirke. At det så var en luthersk konfession, som skulle være grundlaget, må ses som naturligt, når man tager missionærernes egen baggrund i betragtning²². Imellem missionsselskaberne var der diskussioner om grundlaget for en kommende luthersk kirke, især kom spørgsmålet om, hvorvidt CA skulle være en del af kirkens grundlag, til at fylde. Det fremgår ikke af Sæverås, at man i disse diskussioner inddrog etioperne, men man kan formode, at man i de personlige kontakter mellem missionærer og etiopiske kirkeledere, har diskuteret disse spørgsmål. Enden på diskussionerne blev, at CA blev inkluderet i konstitutionen²³.

LVF havde i hele denne tid haft kontakt til missionsselskaberne, men der havde ikke været nogen kontakt til de evangelisk kristne etiopere. Dette blev der imidlertid lavet om på, da man indbød til ”All-African Lutheran Conference” i Tanzania i 1955, hvor ledere fra Addis Ababa Mekane Yesus (AAMY) deltog og blev opfordret til at søge om midlertidigt medlemskab, indtil de havde dannet en egentlig kirke. Denne opfordring tog de imod, hvilket var et skub i retning af en luthersk konfessionel kirke. Det kunne de etiopiske ledere også selv se et formål i efter at have betragtet splittelser mellem andre evangeliske grupper²⁴.

22 Sæverås 83-89.

23 Sæverås 90-97.

24 Sæverås 98-99.

Fra da af ser det ud til, at arbejdet mod en luthersk kirke har været et samarbejde mellem missionærere og etiopere, men stadig med missionærerne som hovedmændene bag selve arbejdet med en konstitution. Op til hvad man håbede blev den stiftende generalforsamling i april 1958, var der samtaler med lederne fra missionsselskaberne og menighederne, hvor man diskuterede forslaget til kirkens konstitution. Det blev dog først d.21. januar 1959, at EECMY blev dannet med en medlemsskare på omkring 20.000²⁵.

1.4 Konklusion

Det var i høj grad lutherske organisationer, der skubbede i retning af at danne en luthersk kirke, og dermed var luthersk teologi naturligvis implicit. Dette må lede os til at spørge: Blev den luthersk konfession tvunget ind af missionærerne og LVF?

Det er svært at finde et klart svar, for de tilgængelige kilder er skrevet af missionærer, som må formodes at have interesse i at pege på det etiopiske initiativ. Samtidig må vi også fastholde, at de initiativer, som etioperne selv tog, ikke medførte den ønskede dannelse af en evangelisk kirke, så det ser også ud til, at der har været brug for, at kræfter udefra hjalp kirkedannelsen på vej.

Hvorvidt man som en del af dannelsen af kirken gjorde en indsats for at give kirkens medlemmer en identitet som lutherske, er det ikke muligt med de tilgængelige kilder at svare fyldestgørende på. Det er dog tydeligt, at etioperne i hvert fald opfattede sig som evangeliske, før de vedkendte sig en bestemt konfession. I dette må vi ikke glemme, at hele missionsarbejdets udgangspunkt har været luthersk pga. missionsselskabernes lutherske baggrund, og derfor var forkyndelsen fra begyndelsen af funderet i luthersk teologi. Dermed må vi også forvente, at den forståelse af kristendom, som de omvendte etiopere fik, var præget af luthersk teologi, omend der ikke har været stor bevidsthed om dette grundlag. Med udgivelsen af nogle af Luthers skrifter, gjorde missionærerne (LMC) luthersk lære tilgængelig for etioperne, men implementeringen har vi ingen vidnesbyrd om.

Til sidst er det også værd at bemærke kontakten med LVF, som må forventes også at have bidraget til en bevidsthed om hvilket grundlag, man lagde for kirken²⁶.

25 Sæverås 99-105; TEE 88.

26 Grenstedt 137.

Kapitel 2: Den karismatiske bevægelse i EECMY

2.1 Indledning

Vi springer nu fra 1959 og frem til midten af 1960'erne, hvor den karismatiske bevægelse i Etiopien begyndte²⁷. I dette kapitel vil vi primært fokusere på, hvordan bevægelsen kom til EECMY, og hvordan EECMY responderede på denne bevægelse.

I løbet af arbejdet med nærværende opgave har vi gjort os overvejelser om, hvorvidt det karismatiske "fænomen" skulle kaldes en bevægelse eller en vækkelse. Som det vil fremgå af næste afsnit, begyndte det som en pentecostal vækkelse, men fordi vort sigte hele tiden er, hvordan denne vækkelse påvirkede EECMY, taler vi om en karismatisk bevægelse, da vi finder det som den mest præcise måde at betegne det på i en EECMY-kontekst. Dels fordi det er den anvendte term i vore kilder, dels fordi vi finder termen passende, da det pentecostale i vækkelsen ikke ændrede EECMY's teologi, men i stedet blev implementeret som et karismatisk træk i den lutherske kirke. Desuden ville termen "vækkelse" indikere, at kirken var åndeligt død, hvilket ikke var tilfældet²⁸. Andre steder, hvor f.eks. nominelle kristne blev personligt troende, ville vækkelse være en passende term²⁹.

2.2 Definition af karismatik

Før vi går videre til en historisk gennemgang af den karismatiske bevægelse i EECMY, vil vi definere, hvordan vi i denne opgave forstår karismatik og den karismatiske bevægelse.

Når vi her taler om den karismatiske bevægelse, er det det samme som af andre kaldes neopentecostalisme³⁰. Til forskel for pentecostalismen, som er en selvstændig kirkeretning, forstås neopentecostalismen primært som forekommende i de etablerede kirker. Teologisk fylder spørgsmålet om "åndsdøb" kontra åndsfulde mest, og her er der grundlag for konflikter, hvis ikke man får distingveret klart mellem disse³¹.

27 Fargher 344-345.

28 Teka 80. Munch nævner s.75f, at både de evangeliske kirker og EOK var præget af død kristendom. I hans følgende begrundelse taler han dog primært om EOK, og vi mener, at Teka sammen med Engelsviken (som han citerer) er en mere sikker kilde, da deres kendskab til kirkelige forhold må være større pga deres tilknytning til Etiopien (Teka som etioper, Engelsviken som missionær).

29 Munch 75.

30 Se Bilag A 1; Teka 3.

31 Se afsnit 2.3.2.

I denne sammenhæng er det også vigtigt at understrege, at karismatiske erfaringer ikke er lig pentecostal praksis, men at det må opfattes som en del af helliggørelsen.

Nådegaverne spiller typisk en stor rolle, især profeti og helbredelse, og tungetale betragtes af nogle som tegn på omvendelse og indgangen til et liv som troende. Lovsang, øget bibellæsning og missionsiver er også kendetegnende for bevægelsen.

Sociologisk fik den karismatiske bevægelse forskellige følger internt i kirkerne, f.eks. i spørgsmål om hvem der skulle have lederskabet: De ældre, som traditionelt havde været ledere, eller de unge, som var ”fyldte af Ånden”? Uden for kirken mærkede den almindelige etioper bevægelsens følger ved at mange af karismatikerne blev mere diakonalt bevidste³².

2.3 Den karismatiske bevægelse i EECMY

2.3.1 Den karismatiske bevægelses historie og udvikling i EECMY

At ”mange bække bliver til en stor å”, bliver vi bekræftet i, når vi skal prøve at følge den karismatiske bevægelses forløb. Der var nemlig mange udspring, som var spredt både geografisk og konfessionelt, men som alle sammen prægede de evangeliske kristne i Etiopien. Landets studerende blev en afgørende faktor her, idet de både var med til sprede bevægelsen ud i landet og ind i kirkerne, samtidig med at det også var dem, som samlede dele af bevægelsen i de selvstændige kirker, som opstod i denne tid.

Vi vil nu redegøre for nogle af den karismatiske bevægelses ”kilder” og følge dem ind i EECMY, hvor de blev årsag til både konflikter og glæder.

I 1959 kom Swedish Philadelphia Church Mission til Etiopien, og de fik base i Awassa i det sydlige Etiopien. Det vigtigste bidrag fra deres side til den karismatiske vækkelse var sommerkonferencerne i Awassa fra 1963 og frem. Under den kenyanske evangelist Omaha Chachas forkyndelse blev mange af tilhørerne ”åndsdøbt”, og denne karismatiske erfaring bragte deltagerne med sig til deres respektive menigheder, hvormed spredningen af bevægelsen var begyndt³³.

Finnish Pentecostal Mission (FPM) kom til Etiopien i 1951, og i 1955 oprettede de en missionsstation i Addis Ababa, hvor en gruppe af unge, primært studerende, samledes. Denne

32 Bakke 251-252; Teka 3-11.

33 Munch 67-68; Teka 70-72.

gruppe fik i 1963 besøg af førortalte Chacha, ved hvem flere blev ”døbt i Ånden”. Dermed ser det ud til, at kimen til et brud mellem en del af de unge og FPM var lagt, da de unge dels ønskede mere selvbestemmelse og dels ikke anerkendte et kvindeligt, finsk lederskab, som var i FPM-menigheden. Udbryderne fandt deres egne lokaler, og hermed var de første skridt mod den selvstændige, etiopiske pinsekirke, Mulu Wongel (MW)³⁴, taget³⁵.

En tredje opkomst af karismatik ser vi hos ”Semay Birhan³⁶”, som var en gruppe af unge fra Nazareth, 100 km sydøst fra Addis Ababa. De havde forbindelse med den mennonitiske mission og blev senere en del af den kirke, som var opstået ud fra mennonitternes arbejde, Meserete Kristos³⁷ Church, som på den måde også blev påvirket af den karismatiske bevægelse. Nogle af de unge fra Semay Birhan begyndte at studere ved universitetet i Addis Ababa, og med dem kom der en vækkelse blandt universitetets studerende, som bredte sig til unge uden for Addis Ababa³⁸.

Addis Ababa blev efterhånden stedet, hvor de tre ovennævnte udspring flød sammen, og blev vel dermed den stærkeste strøm af pentecostal kristendom i Etiopien, for det var en forening af udbryderne fra FPM og de unge fra Semay Birhan, som dannede MW i 1966/67³⁹.

De universitetsstuderendes rolle kan næsten ikke understeges nok, da de ikke blot var grundsten i dannelsen af MW, men det er vort indtryk, at de også sociologisk var med til at give den karismatiske bevægelse fodfæste, da vi ser, at det i høj grad var de unge, som tog det karismatiske til sig. Infrastrukturelt har de også spillet en vigtig rolle, idet mange af de studerende ved universitetet i Addis Ababa kom fra forskellige steder i landet og dermed har taget deres nye trospraksis med sig tilbage til deres hjembyer⁴⁰.

De studerende spillede også en rolle i den karismatiske bevægelses indgang i EECMY. Men der er også andre udspring at spore. Teka nævner f.eks., at der på initiativ fra EECMY-ledere blev skabt en forbindelse mellem EECMY's modernemenighed, AAMY, og de unge fra MW. Formålet

34 Mulu Wongel betyder på dansk: Det fulde evangelium.

35 Forslund 161; Munch 67-68; Teka 70. 75-76.

36 Semay Birhan betyder på dansk: himmelsk solskin.

37 Meserete Kristos betyder på dansk: Kristi fundament, hvilket er taget fra 1 Kor 3,11, som var Menno Simons, mennonitternes grundlægger, slogan.

38 Teka 73-74.

39 Bakke 251; Forslund 161; Munch 69-70; Teka 77-79.

40 Fargher 345-347; Munch 77.

var dialog og et ønske om gensidig forståelse, og dermed ser vi måske en snert af den enhed på tværs af konfessioner, som også var kendetegnende i CEEC's storhedstid⁴¹.

I Nekemte i Vestetiopien opstod den karismatiske bevægelse ved, at enkeltpersoner fik karismatiske erfaringer, og det prægede menighederne i hele området dér. Der tales om, at bevægelsen kom i to bølger, og begge gange hører vi om modstand og kritik fra de ældre i menighederne, men vi ser også, at de typiske følger af den karismatiske bevægelse (øget fokus på nådegaver, mission og diakoni) gør sig gældende her, og at bevægelsen efterhånden kommer til at rumme både ældre og yngre⁴².

Flere tilfælde kunne nævnes⁴³, men vi lader disse stå som eksempler på, hvordan den karismatiske bevægelse kom til EECMY. Udover de studerende og eksemplet fra Nekemte, bør endnu en vigtig faktor i spredningen nævnes, nemlig de studerende på Mekane Yesus Theological Seminary (MYTS) i Addis Ababa. Tre unge mænd fra Nekemte, som var berørt af den karismatiske bevægelse dér, kom for at studere på MYTS. Det var ikke helt uproblematisk at modtage disse studerende, men seminariets rektor og kirkens generalsekretær anså det for værende vigtigt for både karismatikerne og for kirken, at de blev optaget, hvilket medførte en påvirkning af både menighederne i Addis Ababa og de andre studerende.

Da de karismatisk prægede studerende efterfølgende kom ud som præster og ledere i kirken i hele landet og på alle niveauer, blev de eksponenter for karismatisk kristendom dér, og spredningen samt integreringen af den karismatiske bevægelse var yderligere styrket⁴⁴.

Hermed mener vi i grove træk at have gjort rede for den karismatiske bevægelses historie og indtræden i EECMY. Bevægelsen var (og er) kendetegnet ved dens indigene, spontane og sporadiske oprindelse, hvilket falder i tråd med det indtryk, opgaveskriveren selv har af bevægelsen, efter at have stiftet bekendtskab med etiopisk kirkeliv.

2.3.2 Vurdering af dokumenter som behandler den karismatiske bevægelse

I dette afsnit vil vi behandle tre dokumenter, som omhandler den karismatiske bevægelse og

41 Forslund 161; Munch 80; Teka 81-84.

42 Dawit 11-12; Teka 86-91.

43 Teka 84-86.92-94.

44 Bakke 252-253; GTF 18; Munch 85.

dennes forhold til EECMY.

Det første dokument, "Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia", er ikke som sådan et officielt dokument, men er en offentligt præsenteret rapport. De to andre dokumenter er officielle retningslinjer, som kirkens ledelse har spredt til hele kirken.

Kun 1976-dokumentet er publiceret⁴⁵, hvilket først blev kendt for opgaveskriveren, efter han havde fået adgang til de originale dokumenter i arkivet på MYTS.

Dokumenterne er vedlagt opgaven som Bilag A, B og C, og det er kun få gange, at der i gennemgangen bliver henvist til dokumenterne i fodnoterne. I stedet er det tilstræbt, at læseren hele tiden vil kunne følge med i bilagene, hvorfor det forventes at disse læses sammen med nedenstående gennemgang.

2.3.2.1 Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia (Bilag A) blev udarbejdet af Tormod Engelsviken, som i 1971-73 var lærer på MYTS og blev præsenteret på det 24. eksekutiv-komitémøde i 1972 og må således være blandt de første tiltag fra kirkens ledelses side⁴⁶ til at få en forståelse og teologisk vurdering af den karismatiske bevægelse⁴⁷. Rapporten består af fem afsnit inklusiv en konklusion⁴⁸, der rummer ti forslag til, hvad kirken kan gøre, i dens forholden sig til bevægelsen.

Vi vil her se på, hvad Engelsviken siger om konflikter mellem bevægelsen og luthersk teologi, og om hans anbefalinger kan have været fremmende for den lutherske identitet.

Første afsnit er en kort, historisk beskrivelse af pentecostal og neopentecostal kristendom. I naturlig forlængelse af dette, er afsnit to en beskrivelse af den neopentecostale bevægelse i Etiopien. Dette afsnit slutter med et forslag om en nærmere undersøgelse af bevægelsen med det formål at holde den inden for kirken, uden at den mister dens særpræg, eller at kirken går på kompromis med dens konfessionelle grundlag. Allerede her er det tydeligt, at Engelsviken i udgangspunktet er positiv over for bevægelsen, hvilket bekræftes i de følgende afsnit. Denne tilgang til bevægelsen kan have været ny for de af kirkens ledere, som ellers havde været

45 McDonell 1980.

46 Forud for dette har vi kun kendskab til en dialog, der var mellem ledere fra EECMY og karismatikerne i 1967. Forslund 161; Munch 80; Teka 82.

47 Nordlander 2008 202; Munch 94.

48 Der er intet afsnit IV.

tilbageholdende og kritiske⁴⁹, og da han året efter giver en lignende præsentation på kirkens generalforsamling, var modtagelsen da også negativ⁵⁰.

Engelsviken beskriver forskellene på pentecostal og luthersk teologi, da han med afsnit III og V modstiller den pentecostale to-trins omvendelse⁵¹ og forståelsen af Helligånden med en luthersk forståelse af disse emner. Han kommer også her ind på, at man i den karismatiske bevægelse kan finde eksempler på gendåb⁵². I redegørelsen for den lutherske dåbsforståelse forklarer han, at man dér mener, at Helligånden og frelsen modtages i dåben, hvorfor man ikke kan modtage disse gaver igen – f.eks. ved en ”åndsdåb”. Han understreger dog, at dåbens gaver skal modtages i tro, før de gør nogen forskel i et menneskes liv, og at man som kristen kan vokse i tro gennem f.eks. helliggørelse og åndelige gaver. Denne modtagelse og vækst *kan* ske pludseligt og dermed opleves som en spontan, åndelig oplevelse. Engelsviken taler om dette som ”...*the experience of the Baptism in the Holy Spirit...*”⁵³, men anerkender dermed ikke, at pentecostal teologi taler om dette som bibelsk korrekt. I stedet siger han, at Gud i historien før har arbejdet gennem en begrænset eller forkert forståelse af bibelsk lære, og at han kan gøre det igen. Det lyder som om, at Engelsviken her prøver at forene de pentecostale erfaringer fra den karismatiske bevægelse med luthersk teologi og dette er måske, hvad vi kan kalde en ”luthersk-karismatisk teologi”⁵⁴? Videre taler han for, at man med en luthersk konfession ikke har en fast form, men med CA7 og CA15 argumenterer han i stedet for, at karismatikernes anderledes lovsangstradition ikke er grund til at ”dømme dem ude”.

Afsnittet afsluttes med at indskærpe, at spørgsmålet om vanddåb kontra ”åndsdåb” må tages alvorligt og gennearbejdes grundigt, men på en sådan måde, at man ikke støder karismatikere ud af kirken, men så de får plads og rum inden for EECMY's konfessionelle rammer.

49 Fargher 345-346; GTF 18.

50 Munch 94.

51 Første trin er tro på Jesus som frelser, andet trin er modtagelse af Helligånden (Åndsdåb) som kraft til tjeneste, oftest ledsaget af nådegaven til at tale i tunger.

52 Bekræftes af Tekla 95.

53 Bilag A 8.

54 Udtrykket ses hos Dawit 8, og opgaveskriveren har også hørt det nævnt af andre i Etiopien, men uden en nærmere definition af det konkrete indhold. I nærværende opgave skal det forstås som et forsøg på at integrere karismatisk erfaring i luthersk teologi.

Konklusionen/anbefalingerne peger helt klart i én retning: Gør hvad I kan for at fastholde den karismatiske bevægelse inden for kirken! Hvis man får undervist i et luthersk syn på dåb og pneumatologi – og helst helt ud på menighedsplan og kommer i god dialog med bevægelsens ledere, så er rammerne givet for, at bevægelsen kan holde sig bibelsk korrekt og tilmed være en styrke for kirken. Han mener, at der skal arbejdes seriøst med bevægelsen og teologien bag, hvilket vi vil se i det følgende, at der også blev gjort⁵⁵.

Er Engelsviken kompromissøgende i sit forsøg på at rumme den karismatiske bevægelse inden for luthersk teologi? Og er det en svækkelse af den lutherske identitet? Det er åbenlyst, at Engelsviken mener, at luthersk teologi kan rumme en karismatisk praksis, dog ikke hvis det inkluderer en pentecostal teologi. Dermed har han måske netop været med til at bane vejen for, at den karismatiske bevægelses tilhængere kunne få en identitet som lutheranere eller i det mindste som EECMY'ere, uden at det betød, at de skulle være som de "traditionelle" medlemmer af EECMY⁵⁶. Ifølge Munch og Nordlander er det lykkedes for EECMY at kombinere luthersk teologi og karismatisk erfaring⁵⁷, og dermed kan vi sige, at Engelsvikens håb om, at de to parter ville berige hinanden, er blevet opfyldt. Til dette må vi dog tilføje, at vores fornemmelse er, at kirkens medlemmer ikke har fået større bevidsthed om deres lutherske identitet, men at deres identitet ligger i at være medlemmer af EECMY. Det er selvfølgelig ikke at opfatte som modsætninger, da EECMY er en luthersk kirke, men det peger i retning af, at kirkens medlemmers selvforståelse ikke beskrives korrekt, hvis vi udelukkende betegner dem som lutheranere⁵⁸.

2.3.2.2 1976-dokumentet⁵⁹ (Bilag B) er en rapport udarbejdet af en gruppe bestående af 40 kirkeledere og missionærer, og den har fungeret som officielle retningslinjer for, hvordan EECMY skulle håndtere den karismatiske bevægelse⁶⁰.

55 Udover Bilag B og C, er det lykkedes at få adgang til et utrykt manuskript af tidligere rektor ved MYTS, Johnny Bakke, samt et referat fra "Holy Spirit Seminar", som blev afholdt på MYTS juni 1981 (Munch 94).

56 Dawit 26-28; Nordlander 2008 198.

57 Munch 98; Nordlander 1998 158-159.

58 Nordlander 2008 197.

59 Sådan benævner Munch den side 95.

60 Bakke 253-254; Munch 95; Tekla 96-96.

Rapporten består af tre dele:

1. En bibelteologisk gennemgang af hvad der siges om Helligånden i hele Bibelen.
2. En gennemgang af andre kirkers reaktion på og stillingtagen til den karismatiske bevægelse.
3. Praktiske forslag til at løse de problemer som bevægelsen havde medført inden for EECMY.

Først må vi slå fast, at der igennem hele dokumentet er en positiv forståelse af det karismatiske, så længe det foregår i overensstemmelse med bibelsk lære. I de to sidste afsnit bliver bevægelsen på ingen måde afvist, og særligt i afsnit tre er de konkrete forslag til, hvordan man implementerer bevægelsen i kirken, udtryk for et ønske om at fastholde karismatikerne i kirken.

Vi vil her særligt se på anbefalingerne fra del tre, da det er disse, der har haft indflydelse på, hvordan man skulle forholde sig til bevægelsen, og dermed hvad det kom til at betyde ift. den lutherske identitet.

Afsnittet indleder med at tale om bevægelsen som et svar på bønner om vækkelse blandt kirkens medlemmer, hvormed man klart anerkender bevægelsen som værende noget positivt og som en gave fra Gud.

Bevægelsens kendetegn er vægtlægning på bøn, nådegaverne (særligt tungetale, helbredelse og uddrivelse af dæmoner) og en ny og mere fri lovsangstradition, hvor deltagerne klapper og taler i tunger.

Derefter gives løsningsforslag på de konflikter, som fulgte i kølvandet af bevægelsen, hvoraf forslagene til at udbedre de doktrinære konflikter særligt har vores interesse.

Vi hæfter os her ved, at man skriver, at der er folk, som ikke har været bekendt med EECMY's lære, hvilket har givet anledning til unødvendige sammenstød i menighederne. Dette må forstås sådan, at luthersk lære ikke har været kendt af alle menighedernes medlemmer, hvorfor de ikke har set problemer i at indføre en anden praksis, som ellers havde haft hjemme i pentecostale sammenhænge, hvilket mere traditionelt bevidste medlemmer har reageret imod.

Den første anbefaling viser, at der fra kirkens side var et ønske om, at karismatikerne skulle forblive i kirken, og at man satte pris på, at de forsøgte at forny den inden for de rammer, som

EECMY's konfessionelle grundlag gav. Om karismatikerne forstår vi, at der blandt bevægelsens ledere har været et ønske om at fastholde luthersk lære. Fra andre kilder ved vi, at dette ikke gjaldt alle de karismatiske ledere⁶¹.

I den anden anbefaling understreges behovet for at undervise menighedernes medlemmer i, hvad luthersk lære er, for at styrke fundamentet for deres tro. Særlig bør der undervises om dåb og pneumatologi.

Det har ikke været muligt at undersøge, hvorvidt dette er blevet ført ud i praksis, men om ikke andet så kan vi ud fra dette se, at kirkens ledelse har ønsket at kirkens medlemmers skulle have et bedre kendskab til kirkens konfessionelle grundlag, dvs. at man har ønsket at styrke den lutherske identitet.

Den sidste anbefaling på de doktrinære konflikter går på, at Bibelen skal bruges som øverste autoritet for troslivet. Dette står i modsætning til den ellers subjektive tilgang til, hvad der er rigtigt og forkert i troslivet, som anbefalingen indikerer har været problemet, og som andre også har nævnt som problematisk⁶². Det er interessant, at selv om den karismatiske bevægelse af nogle er karakteriseret ved et øget fokus på bibellæsning⁶³, så har erfaringer åbenbart stadig spillet en større rolle end bibelsk lære og vejledning, i det mindste i dele af den karismatiske bevægelse⁶⁴.

I konklusionen byder man alle bevægelser, som er bibelske, velkomne, og mener, at den karismatiske vækkelse kan være til stor velsignelse, hvis den håndteres på den rigtige måde. Jf. den anden og tredje anbefaling, så indrømmer man manglende undervisning i de temaer, som viste sig problematiske, da bevægelsen kom til kirken og opfordrer til, at bibelundervisningen styrkes.

Samlet kan vi sige om 1976-dokumentet, at vi her ser et ønske om at fastholde den karismatiske bevægelse inden for EECMY, samtidig med at man opfordrer til, at bevægelsen fastholder bibelsk vejledning for dens praksis. Vi bemærker også, at når vi ser dokumentet i sin helhed, så er det første afsnit dominerende og fungerer som baggrund for afsnit tre's anbefalinger, og

61 Dawit 114-117.

62 Dawit 114-117; Tekla 12.

63 Fargher 348; Nordlander 1998 186-188; Tekla 6.

64 Nordlander 2008 199.

dermed genkender vi en tendens, som er typisk for etiopisk, teologisk arbejde: Man argumenterer hellere bibelteologisk end dogmatisk⁶⁵. Derfor er vægtlægningen af luthersk lære heller ikke fremtrædende, omend den dog er til stede.

2.3.2.3 Theological consultation on Charismatic movement (Bilag C) fandt sted på MYTS i

august 1993. Igen var det ledere i kirken som samledes, og det ser ud til, at missionærer denne gang primært bidrog som forelæsere og ikke som deltagere.

Forholdet mellem 1976-dokumentet og anbefalingerne fra denne samling fremgår af introduktionen, hvor 1976-dokumentet siges at have haft stor betydning, men at der stadig har været problemer og konflikter ifm. den karismatiske bevægelse. F.eks. sendte EECMY's ledelse i 1981 et hyrdebrev ud til hele kirken, hvori man pointerede, hvem der måtte prædike i menighederne. Dette initiativ var nødvendigt, fordi vranglære havde fundet vej ind i menighederne⁶⁶.

Der er nogle gentagelser fra 1976-dokumentet. F.eks. bliver glæden over den velsignelse, som den karismatiske bevægelse har været, understreget, hvilket er vigtigt at have som modvægt mod de problemer, som man tager op her. I vores forsøg på at forstå kirkeledelsens holdning til den karismatiske bevægelse, må vi nemlig ikke forstå deres holdning som ensidigt negativ, da det billede ikke stemmer overens med den aktive indsats, kirkens ledelse gjorde for at inkorporere bevægelsen i kirken⁶⁷, og den plads, som den karismatiske har i kirken i dag⁶⁸.

Dokumentet er delt op i 1) reaktioner på forelæsningerne og 2) anbefalinger, og vi vil her se på, hvordan dette kan have haft indflydelse på kirkens og dens medlemmers lutherske identitet.

Den første reaktion understreger at Helligånden er en del af den trinitariske Guds-forståelse, og derfor skal regnes ligeværdig med Gud Fader og Gud Søn, men at han heller ikke skal favoriseres ift. disse.

65 Nordlander 2008 201. Se desuden eksempler for dette i Dawit kapitel 4 og Teka kapitel 2.

66 Bakke 254; Forslund 73-75; Munch 95.

67 Fargher 354; GTF 17-18; Teka 82-84.

68 Nordlander 1998 159-160; Nordlander 2008 198.

Punkt tre slår fast ”[t]hat there is place for Charismatic experiences in Lutheran doctrine⁶⁹”. I det følgende ser det ud til, at dette skal forstås sådan, at når f.eks. tegn, undere og helbredelser udøves i overensstemmelse med bibelsk vejledning, så er det at regne inden for lutherske doktriner. Det lutherske princip om, at Bibelen er øverste autoritet, er altså retningsgivende for, hvad der er korrekt lære. Man henviser ikke til lutherske læreskrifter eller opponerer mod andre konfessioners forståelse af de nådegaver, som er nævnt, men i stedet henviser man til fire forståelser af helbredelse, som en af konferencens forelæsere har præsenteret. At helbredelser har spillet en stor rolle i den karismatiske bevægelse, fremgår her ved at blive nævnt specifikt, og andre kilder bekræfter dette⁷⁰, så det må være grunden til, at denne nådegave tages op og behandles specifikt.

Næste reaktion siger klart, at som lutheranere forstår man dåben som det sted, hvor modtagelsen af Helligånden finder sted, men at fylde af Helligånden også er vigtig, med henvisning til nogle passager fra Apostlenes Gerninger. Hvordan skal vi forstå dette? Det er i hvert fald ikke hensigten, at det skal forstås som en sammenkobling af luthersk og pentecostal teologi, for i punkt seks nævnes det, at forskellen i luthersk og pentecostal pneumatologi er taget til efterretning. Derimod henvises der højst sandsynlig til, at den pentecostale forståelse af ”åndsdåb”⁷¹, ikke korresponderer med luthersk pneumatologi, hvor modtagelsen af Helligånden menes at ske i dåben. Når man så alligevel skriver, at Helligåndens fylde kan erfares adskilt fra dåben, må det skulle forstås som en fornyelse af det, som man allerede ejer i kraft af dåben, og altså ikke som at Helligånden først gives vedkommende på det tidspunkt⁷².

Når vi kommer til anbefalingerne, så ved vi fra Teka, at anbefaling 1a blev gennemført, og vi kan dermed i parentes bemærke, at kirken dermed også officielt anerkendte den karismatiske bevægelse og stadfæstede, at man ønskede at bevare bevægelsen inden for kirkens rammer⁷³. Den anden anbefaling er også interessant i vores undersøgelse, for hvis den er blevet

69 Bilag C 1.

70 Dawit 26 .

71 Se note 51.

72 Munch 89-91.

73 Teka 99.

gennemført i praksis, har man undervist i Bibelens (og luthersk) lære angående Helligånden og dermed styrket den lutherske identitet hos kirkens medlemmer. Vi har imidlertid ikke haft adgang til dokumentation som bekræfter en udførelse af dette, men kan heller ikke dermed udelukke, at anbefalingen er blevet fulgt.

Anbefaling tre-fem er vejledninger og opfordringer til en ret praksis omkring nådegaver, som er begrundet med henvisninger til Bibelen.

I punkt syv, som handler om doktrinær undervisning, bliver anbefalingen fra 1976 om at undervise i, hvad luthersk lære er, særligt mht. dåb, samt Helligåndens gerning og nådegaver, udvidet. Der bør nemlig også undervises i lov og evangelium, forskellene mellem kors- og herlighedsteologi samt sakramenterne. Formålet med dette er ikke at standse bevægelsen, men at styrke og berige den. Man har altså forstået en god undervisning i disse emner som en god ramme omkring den karismatiske bevægelse.

Den sidste anbefaling ligger i forlængelse af de foregående, men er alligevel værd at lægge mærke til. Der bliver opfordret til undervisning på menighedsniveau ud fra hvad CA3 siger om Helligånden, hvilket er første gang vi ser, at et luthersk læreskrift omtales som læremæssig autoritet, og som noget kirkens medlemmer skal gøres bevidste om⁷⁴.

Med dokumentet fra 1993 har vi en gentagelse og en uddybning af 1976-dokumentet, og vi må anse disse dokumenter som sammenhængende. I lighed med 1976-dokumentet er den primære argumentation bibelsk uden særlige henvisninger til lutherske læresætninger. Til dette må dog tilføjes, at det specifikt lutherske helt klart er tydeligere end i 1976-dokumentet.

Vi kan også overveje, om ikke vi ser et særligt ”luthersk-karismatisk” træk, når man på en gang afviser pentecostal teologi, men alligevel taler om ”åndsdåb”, som noget der sker adskilt fra dåben.

2.4 Konklusion

Den karismatiske bevægelse må opfattes som en selvstændig, etiopisk bevægelse, der gik på tværs af kirkeskel. I EECMY blev bevægelsen modtaget på forskellig måde, men fandt

⁷⁴ CA7 nævnes i både 1976-dokumentet og i dette dokument, men kun som argumentation og ikke som noget man direkte skal undervise i.

efterhånden en form og et fodfæste, så den blev anerkendt og modtaget bredt i kirken.

De tre dokumenter, som vi har gennemgået, behandler primært problemerne, men er grundlæggende positive over for bevægelsen. Argumentationen er primært bibelsk og ikke ud fra luthersk dogmatik. Vi ser dermed, at det lutherske princip "sola scriptura" er vigtigt for EECMY, men må også spørge, om ikke centrale, lutherske skrifter kunne have vejledt og bidraget til klarhed i de problematikker, som man behandlede?

Når vi søger en luthersk identitet, skal vi være opmærksomme på, at kirkens medlemmer i højere grad tænker sig selv som medlemmer af EECMY frem for som lutheranere. Da det luthersk-dogmatiske grundlag er der uanset, har det ikke den store betydning, men ift. *bevidstheden* om dette grundlag, kan det betyde en del. I de tre dokumenter taler man klart om en øget bevidstgørelse af dette grundlag, omend det heller ikke her er det genuint lutherske, som står i centrum, men igen er det primært Bibelens lære på de forskellige områder, som der henvises til.

Vi kan dermed sige, at man med disse officielle udmeldinger fra EECMY's ledelses side, som en respons på medlemmernes praksis, har ønsket at fastholde den karismatiske bevægelse inden for kirken, uden at gå på kompromis med det konfessionelle grundlag. Dette vil vi kalde en "luthersk-karismatisk" praksis, som vi også fornemmer, at kirken selv har ønsket.

Kapitel 3: Vurdering og konklusion. Er EECMY en luthersk kirke?

3.1 Confessio Augustana og EECMY

Vi vil i dette sidste kapitel ud fra CA vurdere, hvorvidt vi kan kalde EECMY en luthersk kirke eller ej.

Når vi har valgt CA som parameter, er det fordi, at vi her finder et samlet udtryk for den lutherske kirkes lære⁷⁵, hvorfor den også indgår i EECMY's konstitution⁷⁶. Vi bruger CA ind i den forståelse af luthersk identitet, som angivet i opgavens indledning.

Vi er interesseret i at finde ud af, hvordan CA definerer kirken, og pga. EECMY's karismatiske præg finder vi det også nødvendigt at undersøge, hvordan CA vurderer den karismatiske dimension. I det følgende har vi udvalgt artikel 1-3, 5 og 7, hvilke vi vil bruge i vores vurdering. Vurderingen foretages på baggrund af de forudgående kapitler, hvor vi sammenfattede identiteten som værende luthersk-karismatisk.

Vi vil først se på artiklen om kirken, CA7, da den specifikt omhandler, hvordan man definerer en kirke. CA7 siger, at kirken er "*de helliges forsamling*", hvor "*evangeliet læres rent og sakramenterne forvaltes ret*". Derudover siges det, at "[d]et er ikke nødvendigt, at der overalt er ensartede menneskelige overleveringer eller riter eller ceremonier indstiftede af mennesker...⁷⁷". Det vil altså sige, at det, som definerer en kirke, er en sand forkyndelse og en ret forvaltning af sakramenterne. Det, som afgør, om forkyndelsen er sand og sakramenterne forvaltet ret, må være Bibelens lære, samt CA's artikler om disse, og selv om vi ikke direkte har beskæftiget os med forkyndelsen og sakramentforvaltningen i EECMY i denne opgave, så vil vi her antage, at disse foregår i overensstemmelse med bibelsk og luthersk lære⁷⁸.

CA7 siger, at ensartede overleveringer, riter eller ceremonier ikke er definerende for kirken⁷⁹, og dermed gives en frihed i, hvordan en luthersk kirkes "form" tager sig ud. Der er f.eks. ingen krav til liturgi, struktur eller lignende, og den frihed lever EECMY ud⁸⁰.

75 Grane 5.

76 Sæverås 169.

77 Grane 68.

78 Sæverås 52-54.

79 CA15 anerkender de "kirkelige skikke", "som kan bevares uden synd", men de anses ikke som definerende for kirken, Grane 134.

80 Munch 89; Nordlander 2008 198; Sæverås 85.106.

Vi kan dermed sige, at EECMY falder inden for de rammer, som CA7 sætter for en luthersk kirke.

I kapitel 2 har vi set, at EECMY har en karismatisk profil, og vi anser det for at være et særkende for denne kirke. Vi har også berørt, at der har været tendenser imod en pentecostal teologi. Derfor finder vi det interessant at bruge CA til at bedømme disse træk ved kirken, hvilket vi vil gøre med de artikler, som siger mest om Helligånden.

Artikel 1 beskriver treenighedslæren, som den er kendt fra Nicænum. Beskrivelsen handler mere om enheden i treenigheden, end den handler om treenighedens medlemmers respektive roller⁸¹, hvorfor vi ikke her finder noget om Helligåndens gerning, og dermed heller ikke noget, vi kan bruge til at bedømme EECMY's karismatiske profil. Dog bemærker vi, at betoningen af treenighedslæren, som vi var inde på i afsnit 2.3.2.3, finder sin "lutherske begrundelse" her.

CA2 "Om arvesynden" er interessant i vores undersøgelse, da der står, at de "*...som ikke genfødes ved dåben og Helligånden...*", vil gå fortabt. Dåben er afgørende for frelsen, og i den tilbydes vi Guds nåde (CA9)⁸², men hvordan vi konkret skal forstå betydningen af Helligånden, er ikke klart ud fra CA2. I afsnit 2.3.2.1 nævnte vi, at helliggørelsen er et af de steder, hvor vi kan se Helligåndens gerning i mennesket, og Grane antyder, at det netop er helliggørelsen, som der menes her⁸³. Vi vil sikkert kunne få en klarere beskrivelse af, hvad helliggørelsen består i, hvis vi inddrog flere af de lutherske skrifter, men her kan vi blot konstatere, at CA2 nævner helliggørelsen. Det betyder, at hvis de karismatiske kendetegn såsom tungetale, helbredelse og andre nådegaver samt den pludselige manifestering af Helligånden kan forstås som helliggørelse (som Engelsviken gjorde i "Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia"), så falder EECMY's karismatiske praksis inden for CA2's tale om Helligåndens gerning. Men vort grundlag er usikkert og ikke overbevisende.

Den tredje artikel i CA handler primært om kristologi, men det er også den artikel, der siger

81 Grane 16-19.

82 Grane 80.

83 Grane 29ø.

mest om Helligåndens gerning, nemlig at han ”*styrer, trøster og levendegør*” de kristne ”*og forsvare dem mod djævelen og syndens magt*”⁸⁴. Vi må igen konstatere, at vi ikke får nogen særlig konkret beskrivelse af Helligåndens gerning, hvilket ifølge Grane hænger sammen med, at den bliver beskrevet i de artikler, som taler om Helligåndens gerning i kirken⁸⁵. Det må forstås som en henvisning til f.eks. CA5, 6, 12, 13, 18 og 20, som alle sammen taler om det nye liv i Kristus, som Helligånden vil hjælpe mennesket til at leve. Vi finder altså her en udlægning af, hvad det er, Helligånden gør for os, og gennem hvilke midler han arbejder, men vi får ikke en konkret undervisning i de åndelige fænomener, som vi kender dem fra EECMY's karismatiske praksis.

Den sidste artikel, vi vil se på her, er artikel fem. Artiklen forklarer, hvordan den frelsende tro gives og fastholdes nemlig ved Ordet og sakramenterne. Det er gennem disse, at Helligånden arbejder, hvormed vi altså igen er inde på helliggørelsen i det kristne menneske.

Grane forklarer, at Luthers stridigheder med ”sværmere og døbere”, er en del af baggrunden for denne artikel, og at han i disse stridigheder har understreget, at Helligånden IKKE gives uden forkyndelsen af evangeliet og sakramenterne. Desuden afviser han deres tillid til den indre, subjektive erfaring af Helligånden, da den ikke alene stod i modsætning til meddelelsen af Ånden gennem forkyndelse og sakramenter, men også til den lutherske inkarnations-lære. Og netop inkarnationen spiller en afgørende rolle i en luthersk pneumatologi, fordi Helligånden gives gennem Ordet – dér hvor Kristus møder mennesket⁸⁶.

I dokumentet fra 1993 fastholdt EECMY, at Helligånden modtages i dåben, hvilket ifølge Engelsviken var det springende punkt i talen om, hvorvidt en karismatisk praksis befinder sig indenfor eller udenfor luthersk teologs rammer⁸⁷, og dermed er deres lære om dåben altså helt i overensstemmelse med deres konfession. Det er derimod sværere at vurdere, hvorvidt Engelsviken har ret i, at de karismatiske gaver kan forstås som en del af helliggørelsen⁸⁸ ifølge CA, men en afvisning af dette er heller ikke mulig at foretage ud fra dette grundlag, da det vi

84 Grane 32.

85 Grane 35.

86 Grane 52-54.

87 Bilag A 6.

88 Bilag A 8.

beskæftiger os med her, er selve helliggørelsen, som ikke er beskrevet i detaljer i CA.

3.2 Konklusion

Vi har påvist, at ifølge CA7 er EECMY at betragte som en sand kirke, fordi nådemidlerne forvaltes i overensstemmelse med Bibelens vejledning. Derimod er det sværere at sige, hvorvidt EECMY's karismatiske praksis falder inden for CA's lære på dette område. Problemet består i, at når EECMY ifølge luthersk lære fastholder, at modtagelsen af Helligånden sker i dåben, så må man anse de karismatiske erfaringer for at være en del af helliggørelsen, og den taler CA ikke om i detaljer.

Vi finder dog heller ingen modstridende punkter imellem EECMY's praksis og CA, tværtimod, og mener derfor at kunne sige, at EECMY er at betragte som en luthersk kirke, men at vi med CA ikke kan lave en tilbundsgående karakteristik af EECMY's lutherske identitet, fordi vi ikke kan undersøge dens karismatiske profil på tilfredsstillende vis.

Med andre ord mener vi, at EECMY kan rumme CA, men CA kan ikke rumme EECMY.

3.3 Samlet konklusion

At EECMY officielt er en luthersk kirke mener vi ikke der kan være tvivl om, da kirken siden sin dannelse har haft en luthersk konfession⁸⁹ i sin konstitution. At det ikke er en traditionel luthersk kirke, kan der vist heller ikke være nogen tvivl om, da den karismatiske bevægelse har sat sit umiskendelige præg på kirken⁹⁰.

På menigheds-niveau har praksis dog, siden den karismatiske bevægelse blev en del af kirken, sommetider været tendenser i retning af pentecostal praksis og teologi⁹¹. Med dokumenterne fra 1976 og 1993, har vi set, at det har været magtpåliggende for kirkens ledelse at fastholde kirken på dens grundlag, samtidig med at de har taget imod og forsøgt at implementere den karismatiske bevægelse i kirken.

Vi mener derfor, som vi har antydnet et par gange tidligere, at en ret forståelse af EECMY vil være, at det er en "luthersk-karismatisk" kirke⁹², vel vidende at denne term har brug for en

89 Sæverås 169.

90 Munch 98-99; Nordlander 1998 159-160; Nordlander 2008 193.

91 Bilag A 6; Teka 12-13.

92 Se note 54.

systematisk-teologisk præcisering. Betegnelsen ”luthersk-karismatisk” formår dog, ifølge vores forståelse, at rumme det lutherske grundlag og den karismatiske praksis.

Med denne integration af karismatik og luthersk teologi, har EECMY udfordret de gamle lutherske kirker i Vesten, fordi man i højere grad end dér, har implementeret en trinitarisk Guds-forståelse, hvor Helligånden har fået en plads, som er ligeværdig med Gud som skaber og Jesus som frelser.

4. English summary

The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY) was founded in 1959, with the annual meetings in The Conference of Ethiopian Evangelical Churches (CEEC) as a forerunner for it. The main goal for CEEC was to unite the evangelical Christians in one national church, but due to differences in confession, that goal was never put into reality.

Alongside CEEC especially two initiatives led to the formation of the EECMY:

1. The Lutheran missions had gathered in a committee, and out from that some of the missions began to take steps towards a Lutheran church, because they among other things saw, that the CEEC wouldn't succeed in uniting in one church.
The missionaries had discussions about the constitution of the church, but managed to agree in the end.
2. Some of the Ethiopian church-leaders participated in a Lutheran World Federation-conference, and were encouraged to take the steps towards the formation of a church with a constitution including a Lutheran denomination.

These two “streams” flew together, and January 21th 1959, EECMY came into life.

From the mid-60'ies a Charismatic Movement came into the EECMY, impacted by a pentecostal church and students from Addis Ababa. Spontaneous charismatic experiences and the spread of charismatic inspired pastors and leaders from the Mekane Yesus Theological Seminary played an important role in the progress of the Charismatic Movement.

The leadership of the EECMY gave their approval but also their concerns on the movement through presentations and official documents.

When we use the Augsburg Confession (CA) as a parameter for whether we should consider EECMY as a Lutheran church or not, we can conclude that it is Lutheran, but that we can't do a proper assesment, because of the lack of teaching in sanctification in CA.

5. Bibliografi

Bøger og uddrag af bøger:

Bakke, Johnny (1987): *Christian Ministry, Patterns and Functions within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, Solum Forlag, Norge/ Humanities Press International, Inc. Atlantic Highlands, USA pp. 39-46; 93-106; 251-258

Forslund, Eskil (1993): *The Word of God in Ethiopian Tongues, Rhetorical Features in the Preaching of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, Uppsala, International Tryck AB pp. 73-75; 160-165; 177-178

Grane, Leif (1970): *Confessio Augustana*, 3.udgave, København, Gyldendal pp. 11-212

Grenstedt, Steffan (2000): *Ambarico and Shonkolla – From Local Independent Church to the Evangelical Mainstream in Ethiopia*, Stockholm, The Faculty of Theology Uppsala University pp.17-20; 86-92; 129-138

Gudina Tumsa Foundation (GTF) (2007): *The Life and Ministry of Gudina Tumsa*, 2.udgave, WDL-publishers, Hamburg pp. 13-36; 81-87

Launhardt, Johannes (2004): *Evangelicals in Addis Abeba (1919-1991), With special reference to the Ethiopian Church Mekane Yesus and the Addis Ababa Synod*, Münster, LIT Verlag pp.95-171

Munch, Morten (1989): *Karismatisk fornyelse og luthersk tradition*, Hillerød, Eget forlag pp. 63-99

Nordlander, Agne (1998): *Kirke i vekst og smerte, om vekkelsen i Etiopia*, Luther Forlag, Oslo pp. 152-204

Rønne, Finn Aa (2002): *Kontinuitet og forandring, Opkomsten og udviklingen af protestantisk kristendom i Kambaataa-Hadiyya, Etiopien 1928 til 1974*, København, Akademisk Forlag pp. 290-332

Sæverås, Olav (1974): *On Church-Mission Relations in Ethiopia 1944-1969, with special reference to the Evangelical Mekane Yesus and the Lutheran Missions*, Drammen, Lunde Forlag pp. 15-108; 165-178

TEE Diploma Program, Mekane Yesus Theological Seminary (2007): *History of Christianity in Ethiopia, with Ephasis on the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, 3. udgave, Addis Ababa, TEE pp1-130

Artikler:

Fargher, Brian (1988): *The Charismatic Movement in Ethiopia 1960-1980*, I: *Evangelical Review of Theology* vol 12 No.4 pp.344-358

McDonell, Killan red. (1980): *Report from the ECMY Consultation on "The Work of the Holy Spirit"*, I: *Presence Power Praise: Documents on the Charismatic Renewal*, Vol.II, Collegeville, The Order of St. Benedict, Inc. pp.153-182

Vedlagt som Bilag B, som er en kopi af det originale referat.

Nordlander, Agne (2008): *Charismatic Movement and Lutheran Theology in the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* I: Sannes, Kjell Olav (red) : *Med Kristus til jordens ender*, festskrift til Tormod Engelsen, Trondheim, Tapir Akademisk Forlag pp.193-202

Ikke-publicerede kilder:

Dawit Olika Terfessa (2007): *Prophecy: a Blessing or a Problem? A Critical Study of the Practise and Understanding of Prophecy in Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*. Speciale indleveret ved Menighetsfakultetet, Oslo november 2007 pp. 1-76; 105-133

Engelsen, Tormod (1972): *"Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia and it's Relation to the Evangelical Church Mekane Yesus"*, a lecture presented at the 24th meeting of the ECMY Executive Committee 1972 (9 sider)

Vedlagt som Bilag A, som er en kopi af det originale manuskript.

Recommendations of Evangelism and Theology Commission from the EECMY Theological Consultation on Charismatic Movement held at the MYS in Addis Ababa August 22-28 1993 to the 89th Executive Committee meeting. (3 sider).

Vedlagt som Bilag C, som er en kopi af det originale referat.

Teka Obsa Fogi (2000): *The Charismatic Movement in the EECMY, Some Doctrinal and Practical Issues (An Explorative and Evaluative Case Study. The Case of the EECMY Congregations in Nekemte)*. Speciale indleveret ved The Ethiopian Graduate School of Theology, Addis Ababa, Etiopien december 2000, pp. 1-15, 69-144

Supplerende litteratur:

Bøger:

Arén, Gustav (1978): *Evangelical Pioneers in Ethiopia, Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, Stockholm, EFS förlaget

Ikke-publicerede kilder:

Bakke, Johnny (1976): *"What do we believe – about the Holy Spirit"*, kopi af engelsk manuskript hos opgaveskriveren

Holy Spirit seminar (1981), referat, kopi hos opgaveskriveren
