

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2010 / **04** / 37. årgang

DEN KARISMATISKE TRADITION I DANMARK: Kurt E. Larsen / Poul Kristensen / Mads Peter Kruse / Christoffer Højlund / Levi Dørken / Lasse Iversen / Leif Andersen / Morten Munch / Peter V. Legarth / Hans-Ole Bækgaard



Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen og Klaus Vibe
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Handy-Print
Oplag	500
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	Stock.xchng

ABONNEMENTSPRISER

Studerende indland	DKK 150
Studerende udland	DKK 225
Privatpersoner indland	DKK 275
Privatpersoner udland	DKK 325
Institutioner indland	DKK 375
Institutioner udland	DKK 425

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 DK-8200 Århus N
 Telefon + 45 86 16 63 00
 Telefax + 45 86 16 68 60
 E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udgives af Menighedsfakultetet i Århus. Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udkom første gang i 1974. Tidsskriftet udgives fire gange årligt. Relevante artikler optages i følgende indekser: Elenchus Bibliographicus, International Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete og New Testament Abstracts. Endvidere uploades artikler på tidsskriftets hjemmeside. Tidsskriftet udgives med støtte af undervisningsministeriets tips- og lottomidler og af Menighedsfakultetet i Århus. Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg for optagelse i tidsskriftet. Retningslinier for manuskripter tilsendes på efterspørgsel.

INDHOLD

DEN KARISMATISKE TRADITION I DANMARK

INTRODUKTION

Kurt E. Larsen 3

ARTIKLER

Indre Missions forhold til Dansk Oase
Poul Kristensen 5

Tværkirkelighed
- i Indre Mission og den karismatiske fornyelse
Mads Peter Kruse 15

Kristeligt Forbund for Studerende og den karismatiske
fornyelse
Dansk kirkehistorie fra 1989
Christoffer Højlund 27

Dansk Oase - den grimme ælling blandt
vækkelsesbevægelserne?
Levi Dørken 37

Den karismatiske bevægelse i Ethiopian Evangelical
Church Mekane Yesus og dennes betydning for kirkens
lutherske identitet
Lasse Iversen 48

Erfaringsdimensionen
Den karismatiske bevægelses udfordring til min teologi
Leif Andersen 59

Dansk Oases vision for kirkens enhed
- i krydsfeltet mellem luthersk forankring og økumenisk
åbenhed
Morten Munch 72

DEBAT

Peter V. Legarth
Kvindelige præster - Noch einmail 83

Hans-Ole Bækgaard
Afsluttende replik 88

INTRODUKTION

På godt hundrede år har danske vækkelsesmiljøer flere gange været under stærk påvirkning fra vest. Fra 1890 til 1910 fik den engelsk-amerikanske vækkelses- og heliggørelsesbevægelse stor indgang. Vinden fra vest blæste gamle bygninger omkuld: Det Danske Missionsforbund spaltedes i to (Missionsforbundet og Pinsebevægelsen); Luthersk Missionsforening blev spaltet, idet en del af de, der holdt på den gamle linje dannede en ny forening: Evangelisk Luthersk Missionsforening. Indre Mission var også på nippet til at blive spaltet, men det endte med at de "angelsaksisk" prægede blev inden for bevægelsen som en stærk strømning ved siden af den gamle luthersk-sakramentalt prægede. Vinden fra vest blæste også nye initiativer i gang: Den førte til dannelse af nye selskaber for ydre mission: Sudanmissionen, Dansk Kirkemission i Arabien og Kvindelige Missions Arbejdere, og på den hjemlige missionsmark skabte den nye arbejdsformer, hvoraf tanken om missionsuger nok var den vigtigste nydannelse.

I 1930'erne kom oxfordgruppebevægelsen som en stormvind ind over den danske kirkemark. Den lagde udpræget vægten på livet og missionen, men kom til et dansk kirkeligt miljø, hvor den teologiske vending med Barth, Luther-renæssance og ny kirkelighed netop havde gjort mange mere lærebevidste end længe. Den var moderne, bypræget og professionel, hvor dansk kirkeliv ellers var rodfæstet i dansk bondemuld og med nostalgisk hægen om arven fra 1800-tallet. Et par af de daværende biskopper var positive over for bevægelsen. I Indre Mission blussede en gammel spænding op på ny, mellem de luthersk-sakramentale og de, der mente, at man ikke i en frafalds- og tilbagegangstid havde råd til at afvise en ny vækkelse. Formanden, Christian Bartholdy, mente, at man skulle tage positivt imod impulserne vestfra og beholde det bedste fra oxfordgruppefolkene. Det skabte en kortvarig intern uro, indtil stormen blev redet af, også fordi oxfordgruppens folk hurtigt fløj videre – både bogstaveligt og holdningsmæssigt. Som i Indre Mission var der på

tilsvarende måde folk, der i Luthersk Missionsforenings blade argumenterede for og imod den nye bevægelse og dens metoder. Selv hos de grundtvigske fandt oxfordgruppebevægelsen enkelte markante støtter.

I 1970'erne kom så den karismatiske bevægelse til landet. I mellemtiden var der sket det, at pinsebevægelsen var vokset og blandt frikirkerne helt dominerende. Pinsebevægelsen havde høstet en del af sin fremgang ved overgang af folk fra de folkekirkelige missionshuse, og derfor var for eksempel Indre Missions forhold til pinsebevægelsen stærkt belastet. I en bevægelse som den karismatiske kunne mange i Indre Mission let se en ny bro fra luthersk kristendom til frikirker og gendåb. Den karismatiske bevægelse, der afgjort ikke lagde vægt på læren, men på troserfaring, stødte også imod det forhold, at der i 1970'erne var en læremæssig besindelse på vej på kirkens højrefløj gennem en ny vægtlægning på Bibelen og den lutherske bekendelse. Ikke mindst vigtig i den forbindelse var Niels Ove Rasmussen (Vigilius), der gennem sit virke i Kristeligt Forbund for Studerende, Luthersk Missionsforening og Dansk Bibel-Institut satte dybe spor i retning af vægt på det ydre ord og på læremæssig bevidsthed. Af disse – og flere andre – grunde fik den karismatiske bevægelse forholdsvis ringe indgang i Danmark. Der blev et mere negativt forhold mellem de gamle lutherske vækkelsesbevægelser og “det karismatiske” end tilfældet var i vores nabolande. At den karismatiske bevægelse nærmest blev bemærket i grundtvigske eller bredt folkekirkelige kredse, var et vidnesbyrd om, i hvor høj grad dansk kirkeliv var ved at vokse fra hinanden.

I 1990'erne begyndte Dansk Oase at gøre sig gældende som en fornyelsesbevæ-

gelse på såvel evangelisk-luthersk som karismatisk grund. I dag hedder bevægelse Dansk Oase og er blevet en betydelig aktør på den danske kirkelige scene. Blandt andet findes der nogle fri- og valgmenigheder, hvis succesrige arbejdsformer har afsmitende virkninger i andre sammenhænge. Det er derfor meget relevant og naturligt, at unge teologistuderende får lyst til at undersøge *historisk* hvordan de gamle vækkelsesbevægelser har forholdt sig til denne nye størrelse – og *aktuelt* besinde sig på, hvordan forholdet mellem disse og DanskOase burde være. Det er hvad der sker i dette nummers første artikler, hvor fire teologistuderende fra Menighedsfakultetet (*Poul Kristensen, Mads Peter Kruse, Christoffer Højlund og Levi Dørken*) belyser emner fra en hidtil uskrevet historie. De har deltaget i et seminar hos undertegnede om “Kristne vækkelser 1700-2000”, og artiklerne har basis i det arbejde, de i den forbindelse udførte i deres bachelorprojekter eller andre større opgaver. Hos dem alle er der tale om et spændende stykke pionerarbejde fra arbejdet med den allernyeste danske kirkehistorie, og som sådan et godt grundlag for videregående studier, som naturligt må komme, når tingene kommer mere på afstand. *Lasse Iversens* artikel belyser den samme tematik, set fra den særlige vinkel som den stærkt voksende lutherske kirke i Etiopien udgør. Endelig har to af de vigtige aktører indenfor området, *Leif Andersen* og *Morten Munch*, indvilget i at offentliggøre manuskripter fra den til stadighed løbende – og vigtige – systematisk-teologiske debat, som den karismatiske bevægelse naturligt sætter på dagsordenen, blandt andet om helligåndsteologi og kirkesyn.

Kurt E. Larsen

INDRE MISSIONS FORHOLD TIL DANSK OASE



Stud. theol. Poul Kristensen

RESUMÉ: Indre Mission var fra begyndelsen kritisk over for Dansk Oase, da man ikke kunne stå inde for den vægtlægning på erfaring og økumeni, som eksisterede i den karismatiske bevægelse. Dengang var tonen skarp fra Indre Missions side, og i dag er det stadig de samme problemfelter, som skiller de to bevægelser.

1. Indledning

Man har fra Indre Missions side været kritisk over for Dansk Oase siden bevægelsens begyndelse, og man ønskede ikke at indgå samarbejde, fordi man var uenig i den karismatiske bevægelses grundlag. Denne artikel ønsker at belyse Indre Missions kritik af den karismatiske bevægelse i slutningen af 1980'erne og i forbindelse med Dansk Oases oprettelse. Med dette som baggrund vil det derefter blive diskuteret, hvorledes og på hvilken baggrund Indre Mission tager stilling til Dansk Oase i dag. Første afsnit vil gennemgå de elementer i den karismatiske bevægelses teologi, som fik betydning for Indre Missions kritik af Dansk Oase. Herunder vil der blive gjort rede for hovedpunkter i Dansk Oases teologiske grundlag. Dernæst fremstilles kritikken af den

karismatiske bevægelse og Dansk Oase ud fra Indre Missions forståelse af erfaringsdimensionen og økumeni. Dette vil fortrinsvis ske med udgangspunkt i skrifter af Poul Langagergaard og Leif Andersen omkring 1989. Indre Missions holdning til den karismatiske bevægelse i dag beskrives til sidst ud fra Peter Nord Hansens opfattelse. Herefter gives der antydningvist en vurdering af, hvorvidt den afstandtagen, der beskrives, sker på en rimelig baggrund.

2. Dansk Oases oprettelse

2.1 Den karismatiske bevægelses historie og teologi

Dansk Oase har sin oprindelse i den karismatiske bevægelse, som brød frem i løbet af 1960'erne på verdensplan, og omkring 1970 i Danmark. Længsel efter åndelig fornyelse

i Danmark fik udslag i, at man i sidste halvdel af 1980'erne samledes til konventer, hvis mål var åndelig og karismatisk fornyelse ind i den danske lutherske sammenhæng. Disse konventer mundede i 1989 ud i, at Dansk Oase oprettedes som et menighedsnetværk for karismatisk fornyelse ind i en luthersk tradition.

Den karismatiske bevægelse opstod tværkonfessionelt på baggrund af ånds-dåbsoplevelser, og derfor blev netop disse to elementer kendetegnende for bevægelsen generelt. Man var bevidst økumenisk, da Helligånden nu virkede på tværs af de klassiske kirkeskel og teologiske uenigheder, idet kristne fra alle retninger tilsyneladende kunne få en ånds-dåbsoplevelse. Derfor ville man ligeledes ikke bryde ud af de etablerede kirkeretninger, men søge at skabe åndelig fornyelse ind i dem.

Man tolkede ånds-dåben ud fra en to-trins-model. Når man blev kristen, blev man døbt i vand; senere blev man døbt med Helligånden, som typisk sås som indgangen til et liv, hvor bøn og tilbedelse fyldte mere, og hvor kærligheden til andre mennesker voksede (jf. Madsen 1995, 227). Det sædvanlige tegn på dåb med Helligånden var tungetale. Efterhånden vendte man sig dog væk fra to-trins-modellen, som i praksis delte kristne i to: De, som levede i Helligåndens kraft, og de, som ikke gjorde. I stedet vandt et vækstsyn på åndsfylden frem. Den sås her ikke som egentlig ånds-dåb, dvs. som en initiation til et liv i kraft, selvom betegnelsen ofte brugtes. Dåben med vand og dåben med Helligånden opfattedes som den samme hændelse, mens der i løbet af kristenlivet kunne være tale om en personlig tilegnelse af Ånden (Madsen 1995, 232), eventuelt i en ånds-dåbserfaring (ibid., 238). Vægten kom dermed endnu mere end før til at ligge på kristenlivet: "Da Ånden er dåbens gave, er han også dåbslivets indhold

og kan derfor ikke undværes efter dåben" (ibid.).

2.2 Dansk Oases teologi

Det var dette syn, som blev ført videre, da Dansk Oase oprettedes i 1989. Dansk Oase var resultatet en række konventer i årene 1986-1989 (Vejen-konventerne), som skulle udrede, hvad åndelig fornyelse betød i en evangelisk luthersk sammenhæng. Indre Mission og Kristeligt Forbund for Studerende sad med i en teologisk arbejdsgruppe. Her var uenighederne dog så store, at man ikke kunne komme frem til en fælles udtalelse. I stedet skrev man i maj 1989 hæftet "Åndelig fornyelse og luthersk teologi", hvor hver enkelt i arbejdsgruppen kunne give lyd for deres standpunkt.

Teologisk markerede Dansk Oase sig på de samme punkter, som man havde gjort ved Vejen-konventerne. Således arbejdede man på evangelisk-luthersk grund; de tilknyttede var enten folkekirke-/valgmenighedspræster eller evangelisk-lutherske frikirkepræster. Det karismatiske præg blev gjort rede for i lejlighedsskriftet "Karismatisk fornyelse og luthersk tradition" af Morten Munch til oprettelsen i august 1989, som fremhævede fire punkter:

1. Åndsmeddelelsen ses som et vigtigt del af den kristnes liv. Initiationen (dvs. den første åndsmeddelelse) ind i den kristne menighed ved tro og dåb ses som "indgangen til et liv i Gudsrigets helligheds- såvel som kraft-dimension" (Munch 1989, 2), og bliver dermed begyndelsen på en *fortsat* åndsmeddelelse gennem apostlenes lære, fællesskabet, brødsbrydelsen og bønner (jf. ApG 2,42). Der tages afstand fra trinlæren; åndsmeddelelsen kommer ikke på baggrund af menneskets forberedelse, men "på baggrund af Guds nåde og løfter" (ibid., 3), og den kan komme både gradvist og momentant.

2. Retfærdiggørelse, helliggørelse og udrustning fremhæves som tre måder, hvorpå Guds nåde meddeles til os. Retfærdiggørelsen er "nåden-uden-for-mig" (ibid., 4), hvor Gud tilgiver og rækker sin ufortjente nåde. Helliggørelsen er "nåden-i-mig" (ibid.), som giver udslag i at Kristus vinder skikkelse i den troende; dvs. der kæmpes mod synden med det fortegn, at Kristus allerede har overvundet dens magt (ibid., 3-4). Udrustningen betegner "nåden-gennem-mig" (ibid.), hvor Kristus arbejder gennem den troende og udruster denne til tjeneste.

3. Der var af flere grunde et ønske om at have en tværkirkelig profil. I Joh 17 udtrykkes et ønske om de troendes enhed, som Dansk Oase ønsker at følge. Forudsætninger for tværkirkeligt samarbejde er Bibelen som autoritet, de oldkirkelige bekendelser, retfærdiggørelse af tro alene, grundfæstning i egen tro og bekendelse og gensidig anerkendelse af hinanden som fuldgylde kristne (ibid., 6).

4. Nådegaverne er i fokus, fordi det stadig er "endetid" (ibid., 7). Den oldkirkelige menighed tages som forbillede for den nutidige menighed, og ligesom nådegaverne var en vigtig del af menigheden dengang, må de også være det i dag.

3. Indre Missions stillingtagen til Den karismatiske Bevægelse og Dansk Oases oprettelse

Indre Mission var fra begyndelsen skeptisk over for den karismatiske bevægelse. Det var vægtlægningen på erfaringen blandet med tværkirkelighed, som blev kritiseret. I to artikler i Indre Missions Tidende fra 1977 opfordrede daværende formand for Indre Mission Kristian Friis bevægelsen til at fremelske nådegaven til at bedømme ånder, da iveren efter Guds Ånds overnaturlige virke og deraf følgende økumeni i den karismatiske bevægelse førte med sig, at lærebevidstheden svækkedes (Friis 1977a

og 1977b). Det har traditionelt været de samme to problemer, som indremissionske skribenter har slået ned på: Økumeni og for stor vægt på erfaringen (specifikt åndsåben).

3.1 Indre Missions syn på ånds erfaringen

Det er ikke erfaringen af Guds virke eller åndsfyldelse som sådan, der tages afstand fra. Poul Langagergaard, den daværende generalsekretær, skriver således: "Åndsfylden er nemlig noget livsvigtigt for den troende. Det er en livsproces, som aldrig kan og må standse. Standser denne stadige Åndsfyldelse, så vil det være det samme som at slukke for respiratoren på hospitalet" (Langagergaard 1989a, 44-45; min kursivering). Troslivet afhænger altså af, hvorvidt denne åndsfyldelse er til stede hos den troende. Hvis den ikke er det, er troen død.

Der lægges her vægt på, at åndsfylden er en *vedvarende* hændelse i modsætning til det, han kalder for at være "født af Ånden" og "døbt med Ånden" (Langagergaard 1989a, 37ff). Disse to sker i samme handling: dåben, som initiation til livet som kristen. Åndsfylden *begynder* ved dåben, og dermed tages fokus væk fra åndsfylden som *åndserfaring* og gives karakter af en proces, hvor den troende vokser i helliggørelse og udrustning. Det er Gud alene, som kan fylde den troende – det kan ikke gøres af den troende selv. I Ef 5,18 opfordres de troende: *Lad jer fylde* (passiv form), hvilket har karakter af "Lad Gud [...] få lov at handle med jer" (ibid., 44). Åndsfylden er Guds gerning med mennesket og ikke menneskets egen præstation.

Der tages afstand fra åndsåbblæren, da den stemples som ubibelsk (ibid., 39); at være døbt med Helligånden er at være føjet ind på "legemet" (1 Kor 12,13), at være blevet en del af menigheden. Det er altså det fællesskabsmæssige aspekt af *initiationen*,

som fremhæves ved begrebet dåb med Helligånden (Langagergaard 1989a, 42-43) – ikke en specifik oplevelse, som den troende måtte få på et senere tidspunkt.

3.2 Indre Missions syn på økumeni

Poul Langagergaard fremhæver i lederen i Indre Missions Tidende nr. 47 fra 1989 vigtigheden af, at lære og liv ikke skilles ad. Der reageres på, at missionsfolk i frustration over vægtlægningen af teologiske stridsspørgsmål søger "møder af mere tvivlsom observans, ja, for her er der mere kærlighed, siger man". Man ser stort på læren for at søge møder, hvor fællesskabet og livet er mere i fokus; og resultatet bliver, at man spiller lære og liv ud mod hinanden. Men det kan man ifølge Poul Langagergaard ikke: "Kærlighed – uden om sandhed – er ikke bibelsk kærlighed! Og sandhed – uden om kærlighed – er gold forstandstro!"

Pointen er for Poul Langagergaard, at livet skal springe ud af læren, og derfor må der sættes fokus på en sand lære og tages afstand, der hvor læren er uklar eller forkert; der kan et sandt kristent fællesskab ikke findes. Samme tankegang ligger bag Leif Andersens kritik af den karismatiske bevægelses økumeni: Hvis en bevægelse, som kalder sig en åndelig *fornyelse*, skal kunne kaldes ægte fornyende, må den anfægtes af læremæssige vildskud: "Hvis der virkelig i den karismatiske bevægelse indenfor den katolske kirke kunne spores en ægte uro over den nådesforagtende gerningsretfærdighed, som stadig er en grundtanke i romersk katolicisme, så kunne man håbe på dette som en Åndens fornyelse" (Andersen 1988, 69). Den karismatiske bevægelse bedømmes på denne måde ud fra dens stilningtagen til falsk lære, og må diskvalificeres, fordi den bærer over med det. En sand indgriben af Helligånden i den enkeltes liv må føre til en korrektion af lærespørgsmå-

lene, fordi Helligånden er Sandhedens Ånd (jf. Joh 14,17 og Joh 15,26).

Denne holdning betyder ikke, at man dermed afskriver andre, ikke-lutherske kristne som vantro. Tværtimod: Kritikken af læren i andre trossamfund er der på baggrund af en *fælles* tro. Men læreforskellene afskærer fra at have forkyndelsesfællesskab med hinanden (Andersen 1988, 70-71).

3.3 Indre Missions kritik af den karismatiske bevægelse

Hermed er banen kridtet op til at se på, hvorledes Indre Mission tog afstand fra den karismatiske bevægelse op til og omkring Dansk Oases oprettelse i 1989, og hvad bevæggrundene var hertil.

Polemikken var omkring 1989 forholdsvis skarp mellem Indre Mission og den karismatiske bevægelse. Poul Langagergaard stod i spidsen for en hård kritik af den karismatiske bevægelse, og oprettelsen af Dansk Oase fik en hård medfart i en artikel (bragt i Indre Missions Tidende 28/5 1989 og Kristeligt Dagblad 20/5 1989), hvor han pegede på, at en ny organisation blot ville skabe nye splittelser i kirken. Han opfordrede derfor til, at man i stedet skulle arbejde ind i de gamle vækkelsesbevægelser og skabe fornyelse her. Han ønskede, at man ville blive på evangelisk-luthersk grund i stedet for at søge samarbejde med udenlandske ikke-lutherske forkyndere.

Alt dette blev skrevet på trods af, at Dansk Oase oprettede sig som en evangelisk-luthersk bevægelse, og på trods af, at formålet ikke var at lave en ny "vækkelsesbevægelse", men netop i den karismatiske bevægelses ånd at arbejde ind i de allerede eksisterende bevægelser. Stig Christensen udtalte inden Poul Langagergaards artikel, at "vi håber, at den danske OASE-bevægelse kan gå på tværs af de kirkelige retninger, sådan som det jo altid har været i de

” Bevægelsen var økumenisk, fordi man inden for alle forskellige kirkeretninger havde oplevet den samme Ånd virke ind i menneskers liv. ”

sammenhænge. Her er folk med baggrund i alle de kirkelige retninger lige fra grundtvigianisme til Luthersk Mission” (Nissen 1989). Dette rejser to spørgsmål: 1. Hvorledes kan man kalde en bevægelse, som har de *lutherske* bekendelsesskrifter som fundament, tilbage på *evangelisk-luthersk* grund? 2. Hvorledes kan man anklage en bevidst *økumenisk* bevægelse for at skabe *splittelse* i kirken?

Svarene må hentes i ovenstående beskrivelser af Indre Missions forhold til ånds erfaring og økumeni. Der synes for Indre Missions ledelse og Leif Andersen at være lighedstegn mellem lutherdom og bibeltroskab (jf. Langagergaard 1989c; Andersen 1988, 64f). Derfor vil det ses som læreligegyldighed, når man for eksempel har forkyndelsesfællesskab med metodister, pentekostale med videre; *også* selvom man bekender sit eget standpunkt som luthersk.

Kritikken skyldes således et forskelligt syn på, hvordan et evangelisk-luthersk trosgrundlag kan udleveres i praksis. Kan det lade sig gøre at være evangelisk-luthersk og økumenisk *samtidig*? Kan man fastholde sin lutherske identitet *i praksis*, når man henter forkyndelse og inspiration fra andre kirkesamfund? Svarene vil være forskellige mellem Indre Mission og Dansk Oase, og heri ligger kimen til Indre Missions betæneligheder, som dybest set bunder i en bekymring for og betoning af en frigørende forkyndelse, som befrier fra oplevelses- og gerningstrældom.

Indre Missions kritik af økumenien

kommer altså af et ønske om at være lærebevidste. Det samme kan siges om kritikken af det, økumenien i den karismatiske bevægelse fra begyndelsen sprang ud af; nemlig den karismatiske oplevelse eller ånds daben. Bevægelsen var økumenisk, fordi man inden for alle forskellige kirkeretninger havde oplevet den samme Ånd virke ind i menneskers liv. Som vist tidligere, foregik dette i begyndelsen ud fra forestillingen om, at Helligånden skulle udgydes over den troende, hvorved man fik kraft og udrustning. Det var altså *erfaringen* af Åndens virke, der kunne appliceres ind i enhver konfession, som bandt bevægelsen sammen fra begyndelsen.

Dette kritiseres af Leif Andersen på to måder. For det første påpeger han, at læren om ånds daben og den momentane helliggørelse kun kan stamme fra én bestemt læretradition, nemlig den wesley'ske metodismes forestilling om, at den troende i et nu kunne opleve en fuldstændig helliggørelse. Denne tradition blev ført videre i holinessbevægelsen i slutningen af 1800-tallet, hvor "second blessing"-tanken opstod, og derfra i pinsevækkelsen i begyndelsen af 1900-tallet, hvor tungetalen blev gjort til tegn på, at man havde modtaget Ånden. Det er altså en *metodistisk* lære, som i en dansk sammenhæng søges sammenkoblet med det lutherske – og dermed gøres læren *uluthersk* (Andersen 1988, 29-30).

For det andet gør man åndsfuldeoplevelsen til et dogme. Det var *oplevelsen* af Helligånden, der gjorde karismatikere til karismatikere; i hvert fald i begyndel-

sen. Erfaringen blev gjort til norm for, om man var levende kristen, hvilket i mange tilfælde førte til en herlighedsteologisk kristendom, hvor Gud kun var nær, når man kunne mærke det (ibid., 40-41). "Dette oplevelseskrav er for mig at se intet mindre end farisæisk lovtrædedom" (ibid., 41). En sand teologi giver plads til skuffelser og elendighed, men "selve grundtonen i åndsdaðslæren" (ibid., 42) fordrer, at den troende, som ikke føler Guds Ånds nærvær, skal fortsætte med at bede, og den lover, at Gud vil give denne nærhed. En sand teologi vil love, at Guds Ånd er lige nær *på trods af* den manglende erfaring (ibid.).

Her skal forskellen mellem den karismatiske bevægelses begyndelse og bevægelsen i 1989 pointeres. I den teologiske arbejdsgruppe under Vejen-konventerne afviser *alle* i skriftet, som blev lavet ved gruppens ophævelse, åndsdaðslæren som to-trins-model – selv Stig Christensen, som i 1975 skelnede mellem den første og anden åndsmeddelelse (Boysen et al 1975, 49-59), kalder "den klassiske åndsdaðsmodel som man navnlig kender fra Pinsekirkens teologi med omvendelse og dernæst Heligåndens dað [...] uheldig og i værste fald forkert" (Christensen i Andersen et al 1989, 3). Morten Munch gengiver i lejligheds-skriftet til Dansk Oases oprettelse, at "en 'åndsdaðs-teologi' (trin-lære), som skaber to slags kristne og som definerer den momentane 'åndsdað' som en nødvendig indgang til det virkelig åndsfyldte og nådegaveprægede liv" (Munch 1989, 3) må afvises. Dansk Oase fraveg altså allerede ved dannelsen åndsdaðslæren, men fremhævede samtidig "troserfaringernes legitimitet, bredde og nødvendighed for den sande tros udfoldelse og for gudsrigets komme i opstandelseskraft" (ibid.).

Alligevel advarer Leif Andersen og Mogens G. Jensen i en fælles udtalelse mod en

skjult åndsdaðslære, som blandt andet kan udmønte sig i en vægtlægning på bestemte oplevelser eller nådegaver og en skepsis over for ikke-karismatiske vækkelser. Her vil erfaringen gå forud for en evangelisk lære, og den er derfor en åndsdaðslære (Andersen og Jensen i Andersen et al 1989, 2-3).

Svaret på spørgsmålet om, hvordan en økumenisk bevægelse kan splitte, må ligeledes findes i vægtlægningen på bestemte erfaringer; nok kunne den karismatiske bevægelse forene troende fra forskellige kirkeretninger, *men kun de, som havde haft en karismatisk erfaring*. Her skriver Leif Andersen i 1988 (p. 67; forfatterens kursivering): "det viser sig jo, at mens man i den karismatiske bevægelse snart sagt kan mene hvad som helst om et hvilket som helst emne inden for de klassiske stridspunkter [...] så er der én væsentlig undtagelse fra denne altfavnende tolerance: *Alle skal mene det samme om den karismatiske bevægelse*. Og de, der stiller spørgsmålstegn ved den, kan blive mødt med en endnu hårdere fordømmelse end de, der stiller spørgsmålstegn ved både det ene og det andet i den kristne tro."

Grænsen gik således ved bedømmelsen af bevægelsen selv, hvilket fik sit udtryk i den måde, hvorpå samarbejdet mellem Leif Andersen og Stig Christensen endte. Leif Andersen afviste den karismatiske bevægelses ånds erfaringer som "en almenreligiøs oplevelse uden evangelisk indhold" (ibid., 63), og *dette* fik Stig Christensen til at bryde samarbejdet (jf. Christensen 2008, 135; Christensen i Andersen et al 1989, 2-3).

3.4 Opsamling

Indre Missions kritik af den karismatiske bevægelse i slutningen af 1980'erne kan sammenfattes i de to punkter: Økumeni og erfaringsteologi. For Indre Mission var der

lighedstegn mellem evangelisk-luthersk lære og bibeltroskab, og derfor sås indflydelse fra andre sammenhænge i forkyndelsen som lærelige gyldighed. I opgøret med erfaringssteologien ligger der hovedsageligt et opgør med åndsåbblære og herlighedssteologi, og man afviser Dansk Oase, fordi man mener, at de tilsidesætter læren og sakramentsforståelsen til fordel for erfaringen.

4. Indre Missions holdning til Dansk Oase i dag

Kritikken af Dansk Oase og den karismatiske bevægelse var fra begyndelsen hård fra Indre Missions side, og villigheden til forsoning og samarbejde var meget lidt til stede. Siden dengang har Dansk Oase vokset sig større, og er blevet en markant figur i det kirkelige miljø i Danmark. Mange indremissionske er de senere år søgt over til Dansk Oase, og derfor har der været en gensidig påvirkning mellem Dansk Oase og Indre Mission. Her skal der optegnes nogle hovedlinjer i Indre Missions holdning til Dansk Oase i dag, samt gives en vurdering af, hvorvidt denne holdning afspejler de faktiske teologiske spændinger.

4.1 Indre Missions holdning til Dansk Oase

Hvad der fra ledende missionsfolk er sagt om Dansk Oase inden for de seneste år, begrænser sig til nogle få artikler af Peter Nord Hansen, vicegeneralsekretær. I Indre Missions Tidende 2004 nr. 3 svarer Peter Nord Hansen på et spørgsmål om, hvorfor det foretrakkes ikke at samarbejde med Dansk Oase. Her er det åndsåbblærestanken, der trækkes frem som en grundtanke ved Oases oprettelse. Hvad der skiller i dag, specificeres ikke nærmere, men der argumenteres imod åndsåbblærestanken ud fra en overbevisning om, at Helligåndens væsent-

ligste virke er gennem nådemidlerne dåb, nadver og Guds ord.

Morten Munch svarer kort på artiklen i Indre Missions Tidende 2004 nr. 8, hvor han understreger sin afstandtagen til det, Peter Nord Hansen tilskriver Oase angående nådemidlerne, Skriften og Helligånden. Tværtimod giver han udtryk for, at nådemidlerne er "det afgørende fundament for kirkens tro og liv". Desuden vedkender hans sig den økumeniske holdning, som Oase også tidligere blev kritiseret for, men fremhæver, at det ikke er i modsætning til en "seriøs teologisk stillingtagen til, hvad som er sundt i kirkens lære og liv".

På sin blog skriver Peter Nord Hansen 25/3 2007 en længere redegørelse for Dansk Oases historie samt en stillingtagen til, hvilke udfordringer bevægelsen giver til Indre Mission. Udgangspunktet for artiklen er, at mange – specielt unge – missionsfolk søger væk fra Indre Mission til en Oase-menighed, og derfor skal Dansk Oase udfordre Indre Mission positivt på en række områder, blandt andet når det gælder menighedslivet. Samtidig advarer han mod Dansk Oase, fordi man har ladet sig inspirere af andre teologiske strømninger end den lutherske, hvilket "har været med til at fremmedgøre for det evangelisk lutherske anliggende og åbne for et mere pinseteologisk anliggende" (Hansen 2007). Han peger således igen på vægtlægningen på karismatiske erfaringer som modsætning til vægtlægning på nådemidlerne. På samme måde trækker han det forhold frem, at "længselen efter åndelig fornyelse er så stor, at man så at sige lukker øjnene og kaster sig ud i det. Den, der vover at sætte spørgsmålstegn ved om dette er fra Gud, regnes for én, der modarbejder Guds Ånds virke" (ibid.). Dansk Oases økumeniske holdning må afvises, fordi den er udtryk for oplevelsestrang.

I dag er Indre Missions holdning til

Dansk Oase altså på mange måder den samme, som ved oprettelsen i 1989. Der trækkes linjer tilbage til den karismatiske bevægelses begyndelse, hvor åndsda-ben var det samlende i bevægelsen, og ofte bedømmes Dansk Oase ud fra, at det stadig er en fælles oplevelse, der samler (Hansen 2007).

4.2 Vurdering af Indre Missions holdning til Dansk Oase

Dansk Oases visionsdokument ("Dansk Oases vision og værdier" 2001) beskriver de hovedområder, hvor man vil lægge sin indsats i kirken. Man vil mission, udrustning og fornyelse. Intet sted i dokumentet kaldes der til en bestemt åndelig fornyelsesoplevelse. Derimod vil man "arbejde for at den personlige fornyelse og erfaring af Åndens fylde ses i sin fulde bibelske sammenhæng med Kirkens sakramenter, retfærdiggørelse og helliggørelse i Kristus, ansvarligt medlemskab af menigheden og et liv i tjeneste"; erfaring skal sættes ind i nådemidlernes perspektiv.

Det er altså vigtigt, at erfaring sker på den rigtige baggrund. Det er derfor ikke rimeligt, når Peter Nord Hansen trækker linjen tilbage til 1970'erne og 1980'erne i kritikken af Dansk Oase for ensidig fokusering på erfaringen. Fokus er i visionsdokumentet snarere på fornyelse *ind i en menighedssammenhæng*, end ind i folks personlige liv.

I et foredrag holdt på Menighedsfakultetet i Århus i 2005 siger Leif Andersen, at "vi har brug for den åndelige erfaring – tro er ikke bare kold viden. Og ser vi ned på den åndelige erfaring, så kan vi være sikker på, at vi både tømmer vore hjerter for glæde og tømmer vore kirker for mennesker" (Andersen 2005, 5; forfatterens kursivering). Hos Leif Andersen er der altså også en nødvendig plads til erfaringen.

Samtidig siger han, at "visheden om

Åndens fylde ligger uden for menneskelig erfaring" (ibid., 3). Retfærdigvis siges dette i et forsvar for det menneske, som *ikke føler* Åndens fylde i sit liv, men det markerer et skel til Dansk Oase. Det, som er på spil her, er ikke, om Åndens fylde *altid* kan føles, men om Åndens fylde *nogensinde* kan føles. Eller sagt på en anden måde: *Spørgsmålet er, om den følelse, som troende har af Åndens fylde, er reel*. Og her ligger humlen i forskellen mellem Dansk Oase og Indre Mission, for så vidt man er enig med Leif Andersen, hvad angår kristenlivets erfaringsdimension.

Per Ladekjær, ungdomskonsulent i IMU, og Anders Møberg, landsungdomssekretær i Indre Mission, udgav i 2008 bog *Discipel version Gal 2,20*, som skulle tjene som udgangspunkt for, hvorledes man i IMU tænker discipelskab. Med denne fulgte formuleringen "Kristus LEVER – for mig, i mig, gennem mig" (Ladekjær et al 2008, 6), som skulle anskueliggøre de tre gerninger, som Gud gør i mennesket: Retfærdiggørelse, helliggørelse og tjeneste.

Dette minder slående om Morten Munchs formulering i lejlighedsskriftet fra 1989: *åden-uden-for-mig, nåden-i-mig, nåden-gennem-mig* (Munch 1989, 4). Der skal naturligvis ikke argumenteres for, at de to formuleringer dermed giver en ens *praksis*, men det vidner om, at den *teologiske vægtlægnings* på mange måder er den samme. Der lægges vægt på "nåden alene" i retfærdiggørelsen, hvilket af Peter Nord Hansen antydes at være en forskel mellem bevægelserne (Hansen 2007), og dette fører til et liv i helliggørelse, udrustning og tjeneste, *der ligesom retfærdiggørelsen er udvirket af Gud*. Dette er altså et fælles grundlag.

Det er her antydningvist forsøgt vist, hvad som skiller og forener Indre Mission og Dansk Oase teologisk. Begge ønsker en reel forankring i evangelisk luthersk kristendom, men der er forskellig opfat-

” Økumeni bliver da lig med lærelige gyldighed ”

telse af, hvilke følger dette får. For Indre Mission betyder dette som tidligere vist, at forkyndelsesfællesskab ikke kan forekomme med folk, der repræsenterer en anden kristendomsforståelse af frygt for vranglære. Økumeni bliver da lig med lærelige gyldighed. Oase drager ikke den konklusion; man er åben for indflydelse, som ikke er genuint luthersk, men man fastholder sin forankring. Man vil fra Dansk Oases side være åben for at lytte til konkrete erfaringer af Helligåndens manifestation ind i den enkeltes liv; dog indenfor hvad der er kirkens fundament. Indre Mission derimod lægger vægt på, at Helligåndens *væsentligste* indgriben sker igennem nådemidlerne.

5. Konklusion

Som det er blevet vist, har der været og er der stadig væsentlige forskelle og grunde til modsætninger mellem Indre Mission og Dansk Oase. Dansk Oase springer ud af en bevægelse, som opstod på grund af en fælles Helligåndserfaring, og man søgte med dannelsen af Dansk Oase blandt andet at gøre det karismatiske til en større del af dansk kirkeliv. Indre Mission måtte sige fra – og gør det stadig – på grund af vægtlægningen på erfaring og økumeni.

LITTERATUR

Andersen, Leif 1988: *Kære karismatiske venner*. Lohses Forlag, Fredericia

Andersen, Leif 2005: Erfaringsdimensionen – den karismatiske bevægelses udfordring til min teologi, Menighedsfakultetet Århus, upubliceret

Andersen, Leif, Stig Christensen, Torben Juul Christensen, Niels Jørn Fogh, Mogens G.

Hos både Indre Mission og Dansk Oase har der været vægt på den evangelisk-lutherske forankring, men det har betydet forskellig praksis. For Indre Mission har det betydet, at man har betragtet lutherdom eksklusivt som bibeltroskab, hvormed lære og forkyndelse, som ikke er luthersk, måtte afvises som vildførende. Ligeledes har man betragtet Helligåndens gerning primært som virkende i nådemidlerne og dermed nedtonet den personlige erfaring. Dansk Oase har i modsætning hertil ønsket at sætte fokus på det personlige *på baggrund af* en luthersk sakramentforståelse, og man har arbejdet økumenisk *med udgangspunkt i* en luthersk lære.

Indre Mission har afvist Dansk Oase, fordi man mener, at det *i praksis* fører til en afvigelse fra det lutherske, og dermed fra den sunde lære. Tilbage står spørgsmålene derfor: Kan man være luthersk og økumenisk samtidig, *uden* at det lutherske nedprioriteres? Kan man forene den lutherske lære om Helligåndens virke i nådemidlerne med en lære om konkrete Helligåndserfaringer i den troendes liv, uden at nådemidlerne *i praksis* bliver skudt i baggrunden og gjort uvæsentligt? Uenigheden mellem Indre Mission og Dansk Oase i dag hviler på disse to spørgsmål.

- Jensen og Morten Munch 1989: *Åndelig fornyelse og luthersk teologi*, Menighedsfakultetet Århus, upubliceret
- Bebbington, D.W. 1989: *Evangelicalism in Modern Britain, a history from the 1730s to the 1980s*, Grand Rapids
- Blumhofer, E.L. & Balmer, R. (ed.) 1993: *Modern Christian Revivals*, Chicago
- Boysen, Svend C., Stig Christensen og Helge Pahus 1975: *Ild – Åndelig Fornyelse*, Pionerforlaget, Herning
- Christensen, Stig 2008: "Dansk Oase", i *Karismatisk fornyelse i Danmark*, Hans Kristian Neerskov (red.), ProRex, Christiansfeld
- Friis, Kristian 1977a: "Den karismatiske bevægelse", *Indre Missions Tidende* 124-26
- Friis, Kristian 1977b: "Den karismatiske bevægelse", *Indre Missions Tidende* 124-27
- Hansen, Peter Nord 2004: "IM's forhold til Oase", *Indre Missions Tidende* 151-03
- Hansen, Peter Nord 2007: *Oasebevægelsen*, <http://peter.nordhansen.dk/#post25>
- Ladekjær, Per og Anders Møberg 2008: *Discipel version Gal 2,20*. Lohses Forlag, Fredericia
- Langagergaard, Poul 1989a: *Ånd på os...*, Lohses Forlag, Fredericia
- Langagergaard, Poul 1989b: "Lad hele kirken blive en oase!", *Indre Missions Tidende* 136-22
- Langagergaard, Poul 1989c: "Vækkelse og/eller teologi", *Indre Missions Tidende* 136-47
- Langagergaard, Poul 1989d: "Hele kirken som en oase", *Kristeligt Dagblad* 20.5.1989
- Lindhardt Jensen, K.: "Indre Mission og karismatikkerne", *Kristeligt Dagblad* 20.6.1989
- Madsen, O. Skjerbæk: *Pinseoplevelsen, i: Genoprettelse – en bog om Helligånden, kirken og den karismatiske fornyelse*, København 1995
- Munch, Morten 1989: "Karismatisk fornyelse og luthersk tradition", upubliceret
- Munch, Morten 2004: "Dansk Oase set indefra", *Indre Missions Tidende* 151-08
- Neerskov, Hans Kristian 2008: "Historie og Teologi", i *Karismatisk fornyelse i Danmark*, Hans Kristian Neerskov (red.), ProRex, Christiansfeld
- Nissen, Henri 1989: "Opretter dansk OASE-bevægelse", *Udfordringen* 17-19
- Pahus, Helge 1989: "Replikker og spørgsmål til IM", *Kristeligt Dagblad* 8.6.1989 (ukendt forfatter) 2001: "Dansk Oases vision og værdier", http://danskoase.dk/fileadmin/user/DanskOase/Organisation/Stabsdokumenter/DO_Visions_dokument.pdf

FORFATTEROPLYSNING

Poul Kristensen

Stenaldervej 31 st. tv.

8220 Brabrand

poul_k@sol.dk

+45 61 67 45 23

TVÆRKIRKELIGHED I INDRE MISSION OG DEN KARISMATISKE FORNYELSE



Stud. theol. Mads Peter Kruse

RESUMÉ: Artiklen påviser at de forskellige holdninger til tværkirkelighed i henholdsvis Indre Mission (IM) og det karismatiske Oase hænger nøje sammen med de respektive bevægelsernes kirkehistoriske baggrunde. Hvad angår den teologiske begrundelse ligger forskellen imidlertid i hvad man anser som grundlag for kirkens enhed. Det lutherske Oase praktiserer tværkirkeligt samarbejde med henvisning til kirkens allerede *eksisterende enhed* på basis af den fælles delagtighed i Kristus. IM afviser tværkirkeligt samarbejde med henvisning til den *manglende enhed* i læremæssige spørgsmål. Bag den forskellige betydning, man tillægger den dogmatiske konformitet som fundament for kirkens enhed, ligger igen en forskel i tilliden til egen erkendelsesmæssige formåen.

Indledning

I Oase og Indre Mission er man begge steder bevidste om spørgsmålet tværkirkelighed. Men man kommer frem til to vidt forskellige standpunkter, og det selv om begge bevægelser er evangelisk lutherske og dermed har sammen konfessionelle udgangspunkt. Oase arbejder økumenisk, hvorimod Indre Mission siger nej til tværkirkeligt samarbejde. I forhåndenværende kirkehistoriske artikel vil jeg se på, hvorfor de to bevægelser kommer frem til deres respektive standpunkter. Jeg vil belyse spørgsmålet ud fra to synsvinkler, dels den betydning som bevægelsernes historiske baggrund har for

det resultat, de er kommet frem til, og dels de teologiske argumenter de hver især lægger til grund for deres standpunkt.

Problemfelt og -formulering

Den geografiske afgrænsning for artiklen er tværkirkelighed i Danmark, dog med udblik til udenlandsk påvirkning, der har relevans for besvarelsen. Dette kan begrænses yderligere til kun to bevægelser i dansk kirkeliv, nemlig den karismatiske fornyelse og Indre Mission. Med hensyn til den karismatiske fornyelse, vil vi kun følge den del af fornyelsen som bevægede sig i luthersk retning, og fra 1989 vil fokus ude-

lukkende være på Dansk Oase. Hvad angår den tidsmæssige afgrænsning, strækker analysen sig over det tidsrum, de respektive bevægelser har eksisteret, men hovedvægten i opgaven vil være på perioden fra 1970, hvor den karismatiske fornyelse kom til Danmark, og frem til i dag. Artiklen vil tage udgangspunkt i følgende spørgsmål: (a) Hvorfor arbejder man tværkirkeligt i den karismatiske fornyelse/Dansk Oase? (b) Hvorfor afviser man tværkirkeligt samarbejde i Indre Mission?

Forskningsituation

Spørgsmålet om tværkirkelighed i nævnte bevægelser er tidligere berørt i kirkehistorien (Larsen 1986 og 2007), men jeg håber med denne lille artikel at kunne belyse emnet yderligere. Spørgsmålets væsentlighed bliver kun større i takt med globaliseringen og de mange impulser fra udenlandske kirker af anden konfession, som i stadig stigende grad melder sig i det danske hjørne af den globale landsby.

Analyse 1: Tværkirkelighed i den karismatiske fornyelse i Danmark

Historisk baggrund for tværkirkeligt samarbejde

I dette afsnit vil vi se på, hvordan holdningen til tværkirkelighed i den karismatiske fornyelse har sammenhæng med den kirkehistoriske kontekst, hvoraf bevægelsen er udsprunget, og hvordan det tværkirkelige har udviklet sig frem til i dag.

Den karismatiske fornyelse – en tværkirkelig bevægelse

Den karismatiske fornyelse kom til Danmark omkring 1970 (Larsen 2008), men opstod i udlandet allerede midt i 50'erne (Neerskov 2008, 7). Derfor skal den internationale baggrund først skitseres. Fornyelsen

lagde vægt på Helligånden og nådegaverne, hvilket navnet også vidner om (Pahus 2008, 41). Dette anliggende havde siden fødslen i 1906 være pinsebevægelsens denominationsnelle varemærke, men det karakteristiske for den karismatiske fornyelse er netop, at de, som havde karismatiske oplevelser, ikke gik over i pinsekirken, men blev i deres respektive kirkesamfund. Det medførte, at nogle menigheder blev præget af vækkelsen, medens andre karismatikere blev tvunget til at forlade deres kirker (Madsen 1995, 310).

Det blev åbenbart i 1960, da præsten Dennis Bennett for sin menighed i den episkopale kirke i Californien fortalte, at han havde haft karismatiske erfaringer, men ikke ønskede at forlade sin kirke (Madsen 1995, 309). Det viste sig, at lignende erfaringer var gjort mange andre steder i verden. Præster fra forskellige protestantiske kirker stod frem og fortalte om deres pinseoplevelser, dette gjaldt også de tre lutherske kirkesammenslutninger som findes i USA. Fornyelsen bredte sig i 1967 også til den katolske kirke (Madsen 1995, 316; Neerskov 2008, 15.21).

Den karismatiske påvirkning kommer primært fra de angelsaksiske lande, hvor den tværkirkelige arv altid har stået stærk i kristne vækkelseskredse. Dette skyldes ikke mindst de omfattende vækkelser *First Great Awakening* i 1700-tallet og *The Evangelical Revival* i 1800-tallet, som gik på tværs af de protestantiske kirker. Her var fokus ikke på de teologiske nuancer, ligesom de enkelte denominationers respektive konfessioner stod i baggrunden til fordel for fremhævelsen af bibelen som kirkens fundament. John Wesley, der sammen med George Witfield var et af redskaberne til *First Great Awakening*, har evt. denne tværkirkelige åbenhed fra sin tid hos Herrnhuterne, hvor holdningen til økumenisk arbejde var

præget af Grev Zinzendorfs opfattelse af, at alle, der har Jesus i hjertet, også er et med ham (Bergmann 1961, 127).

Det var altså en meget tværkirkelig orienteret bevægelse, der begyndte at præge det homogene og lutherske land i 1970'ernes Danmark. Oxfordgruppebevægelsen fra 1930'erne havde på forskellig måde været med til at bane vej for den karismatiske vækkelse (Larsen 2008; Madsen 1995, 303ff; Neerskov 2008, 14), da disse fornyelser havde flere lighedstræk, blandt andet den økumeniske åbenhed.

I påske 1970 kom en flok hippier de såkaldte Jesus-folk fra Californien til København. Her fik blandt andet Alfred Lorenzen, forstanderen i den københavnske pinsemenighed Elim, et møde med fornyelsen (Neerskov 2008, 10). Samme år tog fem andre danskere til et stævne i Swanwick hos den karismatiske leder Michael Harper, der var præst i den anglikanske kirke (Neerskov 2008, 9). En af dem var Michael Harry, som siden blev en ledende skikkelse i fornyelsen i Danmark. I 1975 fandt det første¹ store danske stævne sted i Roskilde domkirke på initiativ af Michael Harry og en række danske sognepræster. Talerne var blandt andet pinsepræsten Aril Edvardsen, en række danske sognepræster, anglikanske Michael Harry og folk fra det økumeniske Fountain Trust. Denne sammensætning understreger, hvordan tværkirkeligheden var en selvfølge i den karismatiske fornyelse. Dog var det særligt en håndfuld sognepræster, der sammen med Michael Harry kom til at tegne fornyelsen i den første tid på dansk jord (Neerskov 2008, 10).

I København var fornyelsen udpræget tværkirkelig, på grund af den kirkelige diversitet som præger hovedstaden. Blandt andet var Pinsemenigheden Elim og katolske karismatikere med til at tegne billedet her. Et økumenisk konvent blev også op-

rettet af generalvikar Lars Messerschmidt (Madsen 1995, 321).

Den karismatiske fornyelse – luthersk betoning fra 1980'erne

Allerede sidst i 70'erne var det sognemenighederne i Ålholm kirke og Karlslunde Strandkirke, der i stadig højere grad kom til at fremstå som fornyelsens centre (Madsen 1995, 321).² I det hele taget synes fornyelsen generelt at blive mere konfessionelt orienteret fra 80'erne.³ Dette skete i Danmark dels under indtryk af de stadige angreb fra de gamle vækkelsesbevægelser, og dels på grund af at unge fra netop disse sammenhænge gjorde karismatiske erfaringer (Madsen 1995, 240.321f). Den lutherske betoning førte blandt andet til oprettelsen af *Ånd og Liv kredsen* på Sjælland, hvis arbejdsfokus lå indenfor folkekirken. Ligesådan var også Vejen-konventerne en udløber af den lutherske besindelse (Madsen 1995, 322).

Den karismatiske fornyelse – OASE, en evangelisk luthersk bevægelse

Det første Vejen-konvent blev på initiativ af Stig Christensen afholdt i 1987 på baggrund af inspiration fra en luthersk lederkonference i Sverige om fornyelse. Det blev til flere samlinger i årene frem til 1989.

Vejen-konventet var et forsøg på at skabe dialog mellem den karismatiske fornyelse og de gamle vækkelsesbevægelser i folkekirken⁴ for dermed at omsætte den karismatiske erfaring ind i en luthersk teologi med henblik på oprettelsen af et Dansk OASE efter norsk forbillede (Nissen 1989; Christensen 2008, 133). Understregningen af den folkekirkelige evangelisk lutherske ramme fik Michael Harry til at tage afstand fra tiltaget med henvisning til, at det hidtil havde været fornyelsens anliggende, at de, som blev berørt af vækkelsen, skulle vende tilbage til de kirkesamfund, de kom fra. På

den baggrund fandt han, at en så markant luthersk profil var et brud på fornyelsens tradition for økumenisk åbenhed (Christensen 2008, 134). Anliggendet blev dog fastholdt.

Der blev nedsat en teologisk arbejdsgruppe, hvor et af de spørgsmål, der blev bearbejdet var holdningen til tværkirkelighed.⁵ Bag spændingerne i arbejdsgruppen lå en grundlæggende forskel i vægtning af anliggendet. Hvor man fra de ældre vækkelsesbevægelses side var mest opmærksom på at stå vagt om den sunde lutherske lære, var man fra den karismatiske vækkelsesbevægelses side optaget af at give plads for Åndens gerning. Arbejdet brød sammen. Ifølge Stig Christensen fordi Leif Andersen, en af arbejdsgruppens medlemmer, udgav en bog, hvori han betegnede den karismatiske erfaring, som forener karismatikere på tværs af konfessioner, som *en almenreligiøs oplevelse uden evangelisk indhold* (Andersen 1988, 63; Christensen 2008, 135).

Konventet arbejdede dog videre, og i maj 1989 blev Dansk Oase stiftet, dog kom det første lederskab mod intentionen til udelukkende at bestå af folk, der i forvejen betegnede sig som karismatikere (Christensen 2008, 136ff; Madsen 1995, 332).

Oase er i dag en kirkelig netværksorganisation og danner netværk for lutherske menigheder både i og uden for folkekirken (Christensen 2008, 140.143; Larsen 2008). Organisationen er *ikke* tværkirkelig, men har sammen evangelisk lutherske grundlag som folkekirken. Dog ønsker man at varetage denne teologiske tradition i økumenisk åbenhed over for andre kristne konfessioner. Dette kommer blandt andet til udtryk ved, at der indbydes talere fra andre kirkesamfund, som det for eksempel var tilfældet ved SommerOase i 2006, hvor den katolske hofprædikant Raniero Cantalamessa var taler.

I det næste afsnit vil vi se nærmere på den teologiske begrundelse for dette tværkirkelige samarbejde.

Teologisk begrundelse for tværkirkelighed

Traditionelt har dele af dansk kirkeliv kritiseret den karismatiske fornyelse for dens vægtlægning på den fælles karismatiske erfaring på tværs af dogmatiske uenigheder, samt dens læremæssige uklarhed (Larsen 2007, 265; Larsen 2008; Hansen 2007; Langagergaard 1989). Hvad angår den læremæssige uklarhed, så bliver den i stadig stigende grad imødegået af Oase, hvor ikke mindst Morten Munchs teologiske arbejde er med til at skærpe den læremæssige bevidsthed. Det er derfor hans repræsentative skrifter om tværkirkelighed, der ligger til grund for den følgende teologiske analyse.⁶

Kirkens enhed bygger på delagtighed i den treenige Gud.

Den økumeniske praksis i Oase udspringer af følgende overbevisning: "Kristen enhed er ikke funderet i dogmatisk ensartethed, ej heller i Jesu kærlighedsbefaling, men i en fælles delagtighed i den treenige Gud" (Munch 2006, 1). Enheden bygger altså ikke på det at eje sandheden, men at høre sammen med den treenige Gud som er sandheden. Dette ses afspejlet i Jesu bøn om kirken enhed i Joh 17,3: "Dette er det evige liv, at kende dig den eneste sande Gud, og ham, du har udsendt, Jesus Kristus" (Munch 2006, 1). Det fremhæves, at det at kende Gud, hvilket er basis for det evige liv, er troens relationelle kendskab og ikke et intellektuelt eller dogmatisk kendskab. Der er altså tale om en allerede eksisterende enhed mellem alle kristne jf. Ef 4,3-6.

Ligesom udgangspunktet for kirkens eksisterende enheden er troens enhed med Faderen og Sønnen, sådan er også den guddommelige enhed forbillede for kristen en-

hed jf. Joh 17,22: "Den herlighed, du har givet mig, har jeg givet dem, for at de skal være ét, ligesom vi er ét".

Samtidig understreges det, at det ikke giver grundlag for en læreligealdighed, hvor liv og lære kan spilles ud mod hinanden (Munch 1989, 3). Det er netop et mål for kirken, at *nå frem til* enhed i tro og erkendelse af den treenige Gud jf. Ef 4,13-15 (Munch 2006, 1).

Oase placerer dermed forståelsen af kirkens enhed i spændingen mellem *allerede* og *endnu-ikke*, hvor kirken allerede eksisterer som Kristi ene legeme, men dette legeme er endnu ikke fuldvokset. Den *organiske enhed* mellem alle kristne er der allerede som udgangspunkt, men den *dogmatiske enhed* er et mål, som kirken søger at nå frem til.⁷

Epistemologi

Der er i Oase den forståelse, at deres erkendelse som følge af eksistensen i spændingsfeltet mellem allerede og endnu-ikke er stykkevis, indtil det fuldkomne kommer jf. 1 Kor 13,12 (Munch 2006, 2). Derfor anser man det ikke for muligt at lægge en dogmatiske ensartethed til grund for kirkens enhed, og en ophøjelse af konfessionelt afgrænsede tolkninger til absolutte sandheder betragtes som erkendelsesmæssigt hovmod, da "ethvert forsøg på at udarbejde en systematisk teologi rummer både en præcisering, men også en afkortning af Guds selvåbenbaring i Skriften på grund af den menneskelige fornufts og det menneskelige sprogs begrænsninger i mødet med troens mysterium" (Munch 2006, 2).

Samtidig understreges det, at det kun er i fællesskabet med *alle de hellige* vi får styrke til at fatte længden, bredden, højden og dybden af Guds selvåbenbaring.

Afgrænsning

Denne epistemologiske ydmyghed, udmonter sig også i, at konfessionsafgrænsede tolkninger som for eksempel Confessio Augustana (CA) ikke anses for tolkninger hvormed kirken står og falder, eller det som skiller mellem sand og falsk kirke (Munch 2006, 2). Dog ønsker man at forvalte denne arv med respekt og ydmyghed. Foruden bibelen og de oldkirkelige/fælleskirkelige bekendelser som afgrænsning for det tværkirkelige samarbejde har Oase følgende retningslinjer (Munch 2006, 3; 1989, 4):

- Tjenesten bør værne om evangeliets frihed gennem forkyndelsen af Guds nåde.
- Den personlige etik bør opleves sund og afspejle bibelske værdier.
- Samarbejdet bør præges af gensidig respekt.

Analyse 2: Afvisning af tværkirkeligt samarbejde i Indre Mission

Historisk baggrund for afvisning af tværkirkeligt samarbejde i IM

I Kirkelig forening for den Indre Mission i Danmark (IM), har afvisningen af tværkirkeligt samarbejde været klar siden stiftelse i 1861.⁸

IM – Vilhelm Beck

Vilhelm Beck har som pioner og en meget synlig skikkelse i foreningen været med til at forme holdningen til tværkirkeligt samarbejde helt fra begyndelsen, fra 1862 som redaktør af Indre Missions Tidende, og fra 1881-1901 som formand.

Som følge af grundlovens religionsfrihed i 1849 kom mange metodister, baptister og mormoner til Danmark. Nogle af disse grupper fik stærkt fodfæste i dele af landet, og i en tale fra 1895 advarer Beck kraftigt imod dem som sekter. Hans anliggende er, at de troende må kunne bedømme

änderne, for at værne om *vor store evige Livssag*: troen (Bech 1895, 305.319). Et af de kendetegn, han anfører på en sekt, er nedskrivning af sakramenterne til *blotte udvortes tegn og billeder*, hvilket baptisterne og metodisterne gør (Bech 1895, 309f). Med hensyn til Frelsens Hær er sagen også klar; vurderingen bliver på baggrund af deres sakramentesyn: *den Aand er sandelig ikke af Gud* (Bech 1895, 310). Men den samme advarsel kan også gælde evangelisk lutherske, for eksempel den *bornholmske sekt* (Luthersk Missionsforening), som syntes at mangle en klar forkyndelse af helliggørelsen (Bech 1895, 311). Paven får også en over nakken og tituleres som antikrist (Bech 1895, 312).

På trods af denne kraftige afstandtagen til andre kristne, er Beck tydelig omkring, at det er "Djævelens Ivrigste stræben af adspredte de Hellige, at splitte Guds Menighed" (Bech 1895, 316), og det, at der findes flere kirkeafdelinger, anføres klart som hans værk. Beck er altså *principielt* økumenisk, men han anerkender, at kirkeafdelingerne "intet Samfund kunne have med hverandre, fordi Afvigelserne i Læren er for store" (Bech 1895, 316). Han syntes dog ikke at være så meget i tvivl om, at hans eget standpunkt er det sande. Det var altså læremæssige årsager, der lå til grund for Becks bastante og kategoriske afvisning af tværkirkeligt samarbejde.

IM frem til 1970

Omkring århundredeskiftet var Dansk kirkeliv præget af den engelske helliggørelsesbevægelse. Denne havde Beck kaldt for *den engelske syge* på grund af dens tværkirkelige arbejdsform og svage lærebevidsthed (Larsen 2007, 205).

Siden 1910 gjorde pinsebevægelsen sit indhug i de folkekirkelige rækker, blandt andet var nogle af pioniererne i Apostolsk

kirke fra IM i Kolding.⁹ Dette sammen med den anderledes pinseteologi, var ifølge kirkehistoriker Kurt Larsen med til at: "Indre Mission blev præget af en meget bastant afvisning af tværkirkeligt samarbejde, næsten i enhver form" (Larsen 2008).

Den tværkirkelige organisation Evangelisk Alliance arrangere i 50'erne og 60'erne kampagner med den verdenskendte evangelist Billy Graham. Hans forkyndelse var stærkt bibelcentreret vækkelsesforkyndelse. Men der var også noget, han ikke talte om, da han som baptist hverken nævnte dåben eller nadveren i sine prædikener (Larsen 1986, 169). Meningerne var delte. Det var ikke alle, der ville have *vækkelse for enhver pris* (Larsen 1986, 170). IM ville ikke være med i kampagnerne, og formanden Kr. Friis udtalte, at ingen indremissionær måtte have samarbejde med baptistiske forkyndere (Larsen 1986, 170-171).

IM har altid kæmpet på to fronter, dels fronten mod vantroen og dels fronten mod den usakramentale vækkelsesforkyndelse.¹⁰ Denne kamp har de ifølge Larsen forvæltet ud fra følgende overbevisning: "Når der står alvorlige, læremæssige ting på spil, har IM's ledere – fra Beck til i dag – ikke kunnet vaske hænder i tolerancens og økumenikkens navn [...] Der er et ansvar forbundet med at kalde sig en kirkelig-luthersk forening" (Larsen 1986, 177).

Det er dog ikke alle i IM, der har afvist tværkirkeligt samarbejde lige skarpt. For eksempel IM's formand fra 1934-59 Christian Bartholdy, der tidligere havde været positiv over for oxfordgruppebevægelsen i 30'erne. Han så det som en tiltrængt vækkelse, der muligvis kunne nå ud over de snævre kredse, og var på den baggrund villig til at bære over med dens amerikanske form og læremæssige svagheder (Larsen 2008). Den samme holdning gør sig gældende i forhold til kampagner med Billy Graham, hvor

Bartholdy udtalte: "Jeg syntes ikke, jeg har råd til at fælde dom over amerikansk kristendom. Og vil Gud gennem en amerikaner kalde vort folk til omvendelse og tro, så tør jeg ikke sætte mig imod, for jeg synes, vor nød er for stor" (Larsen 1986, 170).

Ligesådan var Bartholdy også positiv over for den karismatiske vækkelse, da den kom i 70'erne (Larsen 1986, 184; Larsen 2007, 265; Neerskov 2008, 16; Madsen 1995, 319). Men det var ikke hans linje, der kom til at tegne billedet.

IM og den karismatiske fornyelse

IM's forhold til den karismatiske fornyelse, kan ikke siges udelukkende at være et spørgsmål om tværkirkelighed, da en del af den karismatiske fornyelse mundede ud i det evangelisk lutherske Oase. Alligevel spiller spørgsmålet en afgørende rolle, da tværkirkeligheden i IM blev betragtet som læreligegyldighed, og dermed grund til afstandtagen fra vækkelsen.

Der var mange i IM, der var positive over for den karismatiske fornyelse, da den kom til landet i 70'erne, fordi der var mennesker, som var blevet omvendt eller fornyet i deres møde med bevægelsen (Larsen 1986, 184). Der var dog også folk, som var meget kritiske. Kritikken gik primært på talen om oplevelser i forbindelse med Helligånden og åndsdaß, hvilket blev forstået som utvetydig pinseteologi (Larsen 1986, 185). Også den tværkirkelige praksis i fornyelsen blev der set på med skepsis. Den fik betegnelsen *oplevelsesökumeni* da den mentes kun at bygge på en fælles oplevelse og ikke en reel enhed. IM's daværende formand Kr. Friis skrev under overskriften *Den Karismatiske bevægelse* følgende: Tegn og undere alene gør det ikke. Det, det kommer an på, er, hvem der gør dem, "thi falske Messias'er og falske profeter skal fremstå og gøre store tegn og undere" (Friis 1977, 563). Denne

antydning af, at de karismatiske manifestationer slet ikke var fra den kristne Gud, mødte man også i Niels Ove Rasmussens bog *Den karismatiske vækkelse - Pinse på ny?* (Rasmussen 1971, bagsiden), der også fik betydning ind i IM's rækker (Hansen 2007, jf. også Langagergaard 1988). Det endte, som Larsen udtrykker det, med at: "Den anti-tværkirkelige tradition i foreningen sejrede. Man fejede nærmest totalt den karismatiske bevægelse af bordet" (Larsen 2008). Derfor formentes IM's medarbejdere også at engagere sig i fornyelsen (Larsen 1986, 186).

IM og Oase

Da Vejen-konventerne mundede ud i dannelsen af det evangelisk lutherske Oase i 1989, gav det ikke anledning til nye toner fra IM. IM's daværende generalsekretær Langagergaard mente sammen med formanden Lindhardt Jensen, at den nye forening lagde op til splittelse (Langagergaard 1989; Jensen 1989). En række teologiske uoverensstemmelser angående Helligånden fremhævedes sammen med spørgsmålet om manglende *bibelsk afvisning af tværkirkelig slendrian* som et andet skillepunkt (Langagergaard 1989). Der efterlystes en langt større lærebevidsthed: "Tværtimod har man [Oase red.] haft særdeles svært ved at afklare sig på en luthersk-sakramental basis, som også havde bibelsk mod til at afgrænse sig fra luthersk sværmeri indenfor egne rækker. Dette ser vi i en lang række tværkirkelige initiativer" (Langagergaard 1989). Begge de herrer fra IM var åben omkring, at IM kunne lære noget af karismatikerne, men det er betegnende, at de begge anfører netop det tværkirkelige samarbejde som det egentlige problem. Mon spørgsmålet om tværkirkeligt samarbejde skulle være det egentlige stridspunkt mellem Oase og IM?

Hvad angår samarbejde med bevægelsen, gjorde det altså ikke nogen forskel for IM, at dele af den karismatiske fornyelse samlede sig på evangelisk luthersk grund (Hansen 2007). IM sagde nej til konkret samarbejde med Oase og frarådede alle medarbejdere at etablere kontakt til den side (Langagergaard 1989).

I dag er der sket meget både i Oase og IM. Mange af den karismatiske fornyelses anliggender som rytmisk lovsang, fokus på nådegaver og forbøn er blevet en integreret del af IM's arbejde. I Oases tog man allerede ved oprettelse klart afstand fra pinsekirkens lære om åndsåb forstået som en *second blessing*, der definerer to slags kristne. Ligeledes var man tydelige om, at enhver døbt og troende kristen har modtaget den Hellige Ånd (Munch 1989, 1; jf. også Munch 2007). Denne afklaring samt voksende anerkendelsen af de læremæssige spørgsmåls vigtighed har været med til at sænke paraderne hos mange i IM. Alligevel er det de samme advarende toner, der lyder fra officiel side, hvor vicegeneralsekretær Peter Nord Hansen får lov at tegne billedet. Han fremfører, at helligåndsforkyndelsen er "så præget af pinseteologi, at vi må tage afstand fra meget af indholdet" (Hansen 2006, 19; Hansen 2007). Nord Hansen efterspørger en stærkere betoning af Ordet, dåben og nadveren som nådemidler, men er klar over, at der ikke er tale om modsætninger men betoning. Alligevel betegner han overgangen fra IM til Oase som et betydelig læremæssigt skift. Han anfører, at der fra IM til Oase sker en "forskydning fra Ordets grund til at bygge på åndelige erfaringer" (Hansen 2006, 19). Denne vægtlægning på den karismatiske erfaring, mener han, har gjort, at Oase har været åbne over for sværmeri, der ikke entydigt kan godtgøres som udtryk for noget virket af Gud. Hertil nævner han, at "vi fokuserer i stedet på skrif-

tens vidnesbyrd, Guds ord, som eneste kilde til åndeligt liv" (Hansen 2007). Nord Hansen er altså meget vagtsom med hensyn til usund forkyndelse.

Det viser sig dermed, at IM ikke kun er imod tværkirkeligt samarbejde, med også imod evangelisk lutherske organisationer, der ikke har samme praksis som dem selv på dette felt.

Larsen konkluderer: "IM var opmærksom på bevægelsens svage sider og lod dem overskygge de positive signaler og det positive anliggende, der også var i bevægelsen" (Larsen 2008).

Teologisk begrundelse

Vi vil nu se på IM's teologiske begrundelse for ikke at arbejde tværkirkeligt, hvilket følgelig ikke omhandler det specifikke forhold til Oase.¹¹ I IM er der ingen tvivl om, at den rette lære er altafgørende. Derfor er det gentagne gange divergerende dogmatiske opfattelser, der lægges til grund for afvisningen af det tværkirkelige arbejde. Afvisningen er dog ikke automatisk udtryk for, at man ikke anser andre kirker for at have del i den frelsende tro på Kristus (Kristensen 1997, 1.6; Andersen 1989, 4). Samtidig med denne pointering, kan der også gives udtryk for den opfattelse, at: "Åndens enhed forudsætter enhed om læremæssige knudepunkter" (Lindhardt 1989). Det er uklart hvilken af disse opfattelser, der vægtlægges i IM i dag,¹² men der synes at være en voksende forståelse af, at man sammen med andre kirkesamfund udgør en enhed i Kristus, om end den er skjult på grund af læreforskellene (Kristensen 1997, 6).

De læreforskelle, der anføres, har ofte relation til det stærke ønske i IM om at fremhæve dåbens betydning (Kristensen 1997, jf. afsnittene: Dåben, Menneskesyn, Troen, Helligånden). Det fremhæves endvidere at: "Den lutherske reformation genop-

” Derfor har IM for lærens skyld tage afstand fra enhver form for tværkirkeligt samarbejde op gennem tiden. Desuden har de også taget afstand fra andre evangelisk lutherske, der ikke havde den samme betoning. På Becks tid var det Luthersk Missionsforening, der fik mærkatet sekterisk, og i dag er det Oase, der advares imod.

dagede afgørende bibelske sandheder, som de toneangivende frikirker aldrig har indset” (Kristensen 1997, 2).

For IM kan der derfor ikke blive tale om forkynderfællesskab med andre kirkesamfund.¹³ Man anser et sådant for at skabe uklarhed og gøre forkyndelsen utroværdig (Lindhardt 1989). Holdningen er, at forkyndelsen skal være *fri*, dvs. at man kan stå inde for hele forkynderens teologi, også på områder, der ikke berøres i den konkrete forkyndelse (Hansen 2007; Andersen 1989, 5). For IM er denne læremæssige konformitet af umistelig værdi, hvilket begrundes med den rette læres altafgørende betydning: “Det handler i sidste ende om, hvor vi kaster troens anker. Bygger vi på vor egen gerning, eller på Guds gerning for og i os? Det er troen, freden og kristenlivet, der står på spil” (Kristensen 1997, 6).

De senere år har IM's formand Anders Dalgaard slået til lyd for en fremhævelse af CA's fordømmelser af gendøbere og sværme-re, netop med henvisning til den voksende tværkirkelighed (Dalgaard 2006 og 2007): “Meget vækkelseskristendom præges af evangelikal og reformert teologi i en uskøn blanding af tværkirkelighed, hvor det lutherske ofte bliver stedbarn. I IM ønsker vi at værne om det evangelisk-lutherske, fordi vi tror, at denne kristendomsforståelse er

sand” (Dalgaard 2006). Man har altså ingen specifikt teologisk begrundet afvisning af tværkirkelighed i IM, men holdningen drages som en konsekvens af teologiske forskelle i læren i øvrigt.

Konklusion

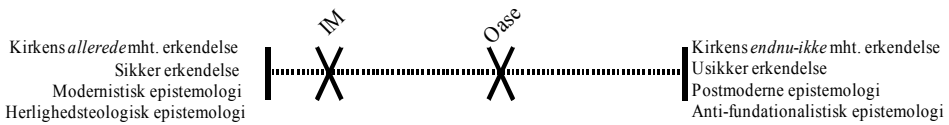
Historisk baggrund for holdninger til tværkirkeligt samarbejde

Skildringen af den karismatiske fornyelses historie i analyse 1 har vist, hvordan den kirkehistoriske baggrund placerede det tværkirkelige samarbejde som en selvfølge i bevægelsen, da den karismatiske vækkelse blandt andet er kendetegnet ved netop at være en fælleskirkelig fornyelse. Den fælles erfaring af Helligånden har således forenet karismatikere fra forskellige denominationer, der ellers ikke arbejdede sammen. Vækkelsen startede tillige i de angelsaksiske lande, hvor de traditionelle kirkeskel ikke er så markante som i Danmark.

Det tværkirkelige var derfor en selvfølge, da vækkelsen kom til Danmark i 70'erne. For eksempel var den anglikanske Michael Harry en central lederskikkelse de første år, hvor også katolikker, pinsefolk og folkekirkepræster arbejdede sammen om anliggendet.

Senere, da en del af vækkelsen blev konfessionelt forankret i det lutherske Oase i

Spektrum over erkendelsesmæssig sikkerhed:



1989, var den økumeniske åbenhed fortsat en tydelig del.

I IM har man lige siden Becks tid lagt stærk vægt på den evangelisk lutherske lære med vægtlægning på sakramenterne. Derfor har IM for lærens skyld tage afstand fra enhver form for tværkirkeligt samarbejde op gennem tiden. Desuden har de også taget afstand fra andre evangelisk lutherske, der ikke havde den samme betoning. På Becks tid var det Luthersk Missionsforening, der fik mærkatet sekterisk, og i dag er det Oase, der advares imod. Ikke mindst Oases økumeniske åbenhed anses for at være kilde til forurening af den rene lære og udtryk for læreligegyldighed. På den baggrund kan det konkluderes, at den kirkehistoriske baggrund har haft betydning for de to lutherske vækkelsesbevægelser forskellige holdning til tværkirkeligt samarbejde i dag.

Teologisk begrundelse for holdningen til tværkirkeligt samarbejde

Kirkefaderen Augustins ord om *enhed i det væsentlige, frihed i det uvæsentlige og kærlighed i alt*, er en fin rettesnor, men det kræver at man på forhånd er enige om, hvad *det væsentlige* består af. Både i IM og Oase er man enige om, at et evt. tværkirkeligt samarbejde skal funderes i en eksisterende enhed. Uden en sådan enhed ville samarbejdet være hykleri og uden egentlig substans. Den store forskel er imidlertid, at det er vidt *forskellige former for enhed* man

lægger til grund for et evt. samarbejde. Man er simpelthen uenige om, hvad kirkens enhed består af!

I Oase er man overbevist om at den kristne enhed er baseret på bekendelsen til Jesus som Herre og frelser. Derfor er alle kristne et legeme. Man drager konsekvensen af det, og arbejder tværkirkeligt. I IM er man overbevist om, at en kristen enhed, der skal danne basis for samarbejde, bør baserer sig i en læremæssig enhed. Man drager konsekvensen af det og afviser tværkirkeligt samarbejde, samt samarbejde med lutherske kristne med en anden betoning i forkyndelsen end man har i IM.

Man kan sige, at hvor IM som grundlag for evt. samarbejde fremhæver *erkendelsen af sandheden*, anlægger Oase i stedet *fællesskab med Sandheden* forstået som den treenige Gud som enhedens fundament. Forståelse af den kristne enheds basis har udover de beskrevne teologiske begrundelser også at gøre med en forskellig opfattelse af egen erkendelsesmæssige formåen.

Epistemologiens betydning for kirkens enhed

Den erkendelsesmæssige sikkerhed kan illustreres med et spektrum, hvor der i den ene ende er sikker erkendelse af den fulde sandhed, og i den anden ende er der ingen sikker erkendelse. Hverken IM eller Oase tilhører nogen af yderpolerne.¹⁴

Det drejer sig om kirkens eksistens i spændingen mellem allerede og endnu-ikke. I Oase har man kirkens dogmatiske en-

hed som mål, men mener samtidig, at man ikke selv sidder inden med hele sandheden, da erkendelsen endnu er *stykkevis*. I IM har man så stor tillid til egen erkendelse, at man tør ophøje sin egen fortolkning af det konfessionelle til det sande fundament, hvorpå man kan basere et samarbejde. Epistemologien har altså betydning for holdningen til tværkirkeligt samarbejde.

NOTER

- 1 Der havde også tidligere været mindre støvner, jf. Neerskov 2008, 8-9.
- 2 Med hensyn til Ålholm Kirke fik det dog en brat ende i 1978 på grund af en katastrofe med magtmisbrug og vildledning, hvilket skabte en udbredt mistillid til fornyelsen.
- 3 Dette gælder også på verdensplan, blandt lutheranere så vel som andre. Dette kan hænge sammen med, at hvor 70'erne generelt var et grænseoverskridende og eksperimenterende årti (jf. 1968), så var 80'erne som årti generelt mere konservativt. Larsen 2008, 2; 1986, 181.
- 4 Det vil sige Indre Mission, Luthersk Missionsforening, Kristeligt Forbund for Studerende, Nyt Liv jf. Christensen 2008, 134.
- 5 Der blev i forbindelse med udvalgets arbejde udarbejdet et lejlighedsskrift med forskellige bidrag under overskriften: *Åndelig fornyelse og luthersk teologi*.
- 6 Munch 1989+2009
- 7 Måske er denne forståelse af kirken som en allerede eksisterende enhed baggrunden for, at man sjældent i Oase bruger betegnelsen "tværkirkelig", da dette antyder, at der er flere kirker. I stedet bruges betegnelsen "økume-

Perspektivering

I Joh 17 beder Jesus om, at de troende må være ét. Som formål nævnes: *For at verden skal forstå, at du har udsendt mig og har elsket dem, som du har elsket mig*. Jeg finder, at vægtningen af dette anliggendes vigtighed må afspejles i holdningen til tværkirkeligt samarbejde.

- nisk", der i højere grad understreger kirkens universelle natur.
- 8 Jeg er her opmærksom på, at der også var et Indre Mission før bevægelsen blev til en kirkelig forening i 1861.
- 9 Apostolsk kirke tilhører den internationale pinsevækkelse.
- 10 Dette viser også sagerne med KFUM-sekretæren Meier Andersen (Larsen 1986, 171ff) og missionær Neimenas (Ibid. 163ff) der var redskaber til vækkelse i IM, men alligevel måtte gå.
- 11 Alligevel er flere af de tekster hvoraf jeg udtrækker IM's teologiske begrundelse, hentet fra debatten ang. Oase (Andersen 1989; Hansen 2007; Lindhardt 1989)
- 12 Det lader til, at man har haft en (bevidst eller ubevidst) forståelse af, at andre godt kan være kristne uden at man af den grund, indgår i nogen form for enhed med dem.
- 13 Dog deltager man i Evangelisk Alliances beudege.
- 14 OBS: Det handler i denne sammenhæng ikke om hvorvidt sandheden findes i bibelen, men om vores mulighed for dogmatisk erkendelse af den.

LITTERATUR

- Andersen, Leif 1988: *Kære karismatiske venner*; Lohse.
- Andersen, Leif; Jensen, Mogens G. 1989: Uddrag af ikke-publiceret lejlighedsskrift fra teologisk arbejdsgruppe nedsat af Vejen-konventet.
- Beck, Vilhelm 1895: "Hvorpaa skulle vi kende Aanderne?", *Indre Missions Tidende*, p. 305-320
- Bergmann, Lorenz 1961: *Grev Zinzendorf og hans indsats i kirkens og missionens historie II*; P. Haase & søns forlag, København.
- Christensen, Stig T. 1989: Uddrag af ikke-publiceret lejlighedsskrift fra teologisk arbejdsgruppe nedsat af Vejen-konventet.
- Christensen, Stig T. 2008: "Dansk Oase", i *Karismatisk fornyelse i Danmark*; Hansen, Bent

- Døssing; Neerskov, H.K. (red.); ProRex: 127-146.
- Dalgaard, Anders 2006: "Lede til Jesus, leve i ham", Formandsberetning ved Indre Missions årsmøde 10. juni 2006, ubliceret i *Indre Missions Tidene* nr 25, Fundet 27. april 2009 på imt.dk.
- Dalgas, Anders 2007: "Det ægte liv", Formandsberetning ved Indre Missions årsmøde den 2. juni 2007, publiceret i *Indre Missions Tidende* nr. 21, Fundet 27. april 2009 på imt.dk
- Friis, Kristian 1977: "Den karismatiske bevægelser", *Indre Missions Tidende* 3/7.
- Hansen, Peter Nord 1996: Toronto-bølgen, *Indre Missions Tidende* 23/6.
- Hansen, Peter Nord 2006: Oase udfordrer, *Indre Missions Tidende* 11/6.
- Hansen, Peter Nord 2007: *Oasebevægelsen*, Fundet 27. april 2009. <http://peter.nordhansen.dk/#post25>
- Jensen, K. Lindhardt 1989: *IndreMission og karismatikkerne*, Kristeligt dagblad 20/6
- Kristensen, Kurt 1997: *IMU siger nej til tværkirkelighed – hvorfor?*; ikke publiceret folder. Fundet 27. april 2009. imunord.dk/files/20070313214002_02.pdf
- Langagergaard, Poul 1989: "Hele kirken som en oase", *Kristeligt dagblad* 20/5.
- Larsen, Kurt E. 1986: *IndreMission i ny tid*, Lohse: 163-187.
- Larsen, Kurt E. 2007: *Fra Christensen til Krarup*, Kolon.
- Larsen, Kurt E. 2008: "Dansk Oases forhistorie", *Budskabet* 3, s. 8-11.
- Madsen, Ole Skjerbæk 1995: *Genoprettelse, Skandinavia*.
- Munch, Morten 1989: *Karismatisk fornyelse og Luthersk tradition*, Lejlighedsskrift fra teologisk arbejdsgruppe nedsat af Vejen-konventet, lettere revideret i 1991. Fundet 27. april 2009. http://www.danskoase.dk/uploads/media/Karismatisk_Fornyelse_og_Luthersk_Tradition.doc
- Munch, Morten 2006: Derfor arbejder Dansk Oase økumenisk, Fundet 27. april 2009 www.danskoase.dk/fileadmin/user/DanskOase/Organisation/Stabsdokumenter/Derfor_arbejder_Dansk_Oase_økumenisk
- Munch, Morten 2007: *Helligånden- den glemte dimension i Gud*; ProRex.
- Neerskov, Hans Kristian 2008: "Karismatisk fornyelse i Danmark" i *Karismatisk fornyelse i Danmark*; Hansen, Bent Døssing; Neerskov, H.K. (red.); ProRex: 7-17.
- Nissen, Henrik 1989: "Opretter dansk OASE-bevægelse", *Udfordringen* 11/5.
- Pahus, Helge 2008: "Løfte om Helligånden" i *Karismatisk fornyelse i Danmark*; Hansen, Bent Døssing; Neerskov, H.K. (red.); ProRex.
- Pahus Helge 1989: "Replikker og spørgsmål til IM", *Kristeligt dagblad* 8/6
- Rasmussen, Niels Ove 1971: *Den karismatiske vækkelse – pinse på ny?* Dansk Luthersk forlag, Hillerød.

FORFATTEROPLYSNING

Mads Peter Kruse
 Hyldebakken 3, Vissing
 8370 Hadsten
madspeterkruse@gmail.com
 +45 24 64 17 42

KRISTELIGT FORBUND FOR STUDERENDE OG DEN KARISMATISK FORNYELSE

Dansk kirkehistorie fra 1989



Stud. theol. Christoffer Højlund

RESUMÉ: Da den karismatiske fornyelse holdt sit indtog i Danmark i 1960'erne og 70'erne, var Kristeligt Forbund for Studerende (KFS) en af de organisationer, som viste interesse for de nye toner. Også de ønskede en vækkelse og fornyelse af den kristne tro. De teologiske uenigheder skulle dog vise sig at gå dybt og to gange føre til en afvisning. En afvisning, som stadig står ved magt, selvom det bliver sværere at gennemskue forskellene. Denne artikel vil forsøge at give en historisk indsigt i forholdet mellem den karismatiske fornyelse og KFS samt antyde nogle linjer frem til i dag.

De lange linjer – kort fortalt

Den 3. april 1960 aflagde Pastor Dennis Bennett en bekendelse for sin menighed i St. Mark's Church, Van Nuys, Californien. Bennett fortalte om, hvordan han var blevet døbt med Helligånden og at han derigennem havde oplevet Åndens fylde. Bennetts bekendelse om åndsdåb affødte hurtigt en række lignende bekendelser fra forskellige kirkesamfund i hele verden. I flere lande havde de samme faktorer været med til at berede vejen for den karismatiske fornyelse. Tværkirkelige organisationer, som Full Gospel Business Men Fellowship International, havde påvirket forretningsmænd fra forskellige denominationer med penteko-

stal helligåndsteologi. David Wilkersons internationale bestseller *Korset og Springkni-ven* havde givet læsere over hele verden en pragmatisk begrundelse for åndsdåb samt påvist Helligåndens præsentiske virke blandt narkomaner i New York. Ydermere havde 1960'ernes vågnende individualismen og de unges ønske om at være modkultur også trukket spor hos den kristne ungdom. "The traditional, the institutional, the bureaucratic were rejected for the sake of individual self-expression and idealised community" (Bebbington 1989, 233).

Karaktertræk

For at kunne forstå kritikken af fornyelsen,

specielt den danske, som vi senere skal se på, skal vi kort berøre nogle af karaktertrækkene ved fornyelsen.

Åndserfaring og åndsåb

Det helt centrale i pentekostal teologi er erfaringen af Helligåndens kraftdimension, som fås ved bøn under håndspåleggelse, også kendt som *åndsåb*. Forskellige oplevelser følger åndsåben; profetisk tale, fysisk og psykisk helbredelse, tungetale og hos nogle, en forventning om umiddelbar helliggørelse. I den spirende fornyelse blev åndsåben overtaget ukritisk, hvorfor fornyelsen ofte blev identificeret som neopentekostal. På baggrund af megen kritik af åndsåbslæren blev denne dog redigeret hos mange i fornyelsen. Der er således divergerende røster om, hvorvidt eks. tungetalen skal forstås som et nødvendigt synligt bevis på Åndens tilstedeværelse (Madsen 1995, 221.229; Bebbington 1989, 231).

Tilbedelse

Intens tilbedelse, gerne med hele kroppen (løftede hænder, klap, dans o.a.), fulgte oftest fornyelsen. Den udvidede brug af nye tekniske hjælpemidler var og er en afgørende faktor. Den nye Over Head Projector betød, at man ikke længere var afhængig af en salmebog (Bebbington 1989, 244). Man kunne således løbende tilføje nye sange samt udveksle sange med andre kirker på tværs af denominationer.

Økumenisk samarbejde

En helt afgørende præmis i fornyelsen er, at man arbejder økumenisk uden at knytte sig til en denomination eller skille sig ud som et nyt, selvstændigt kirkesamfund. Det betød, som allerede nævnt, at fornyelsen kom til at berøre snart sagt alle kirkesamfund; fra katolikker til pinsekirker (Föller 1997, 11). Fornyelsens baggrund i amerikansk væk-

kelskristendom, som generelt har været tværkirkelige, er en af de primære årsager.

Manglende struktur

Fornyelsen var af princip ustruktureret og rodet: "When we have *not* organised, the Holy Spirit has worked more freely" (Harper i Bebbington 1989, 245). Ligeledes var teologien udogmatisk af frygt for at kvæle Helligåndens gerning (Nissen 1989, 5). Af hensyn til det økumeniske samarbejde undlod fornyelsen at tage fælles stilling til teologiske kernespørgsmål, hvilket bidrog yderligere til det ustrukturerede, ja måske endda umodne image og medførte, at mange dogmebevidste kirkesamfund lagde afstand til fornyelsen (Langagergaard 1989, 6).

Til Danmark

Den engelske gynækolog Michael Harry blev det mest markante navn, da fornyelsen kom til Danmark. Harry modtog sin åndsåb hos FGBMFI og arrangerede sidst i 1960'erne i samarbejde med *Kristne forretningsmænd* møder i Danmark. Foruden Harry var der blandt indbyderne både katolikker og sognepræster, blandt andet Indre Missions tidligere formand Christian Bartholdy.¹ Der blev arrangeret konferencer og stævner i hele landet, hvoraf en enkelt endda blev tv-transmitteret. Ved slutningen af 70'erne havde titusindevis af danskere således været i berøring med den karismatiske fornyelse. Årtiet afsluttedes med en række interne splittelser, som bevirkede, at den voldsomme udbredelse, man netop havde oplevet, langsomt ebbede ud (Madsen 1995, 321).

Kort om KFS

KFS har eksisteret siden 1956 med det dobbelte formål at "kende Jesus og gøre Jesus kendt."² Ifølge visionens første led, har det fra begyndelsen hørt med til foreningens

selvforståelse at have en stor lærebevidsthed (Larsen 2007, 229; Kofod-Svendsen 2008, 253). En af konsekvenserne af dette ønske om at stå vagt om den sande lære er et eksklusivt syn på tværkirkeligt samarbejde. I økumeni er det altid et spørgsmål om, hvor man sætter grænsen for samarbejde, som jeg snart vil gøre yderligere rede for. For KFS går denne grænse blandt andet ved talerstolen. For at få lov at forkynde i KFS, skal man som minimum kunne tilslutte sig de reformatoriske hovedanliggender i ret forståelse (Jensen, 5). Dette blev den udslagsgivende faktor i KFS' første officielle møde med fornyelsen.

KFS' første officielle møde med fornyelsen

Michael Harry ønskede at også KFS skulle opleve fornyelsen og tilbød sig i 1970 som taler i deres sammenhænge. Inden et eventuelt samarbejde blev han indkaldt til en læremæssig samtale med teologer i KFS. Begge parter kunne i samtaleens løb se, at uenighederne var mange og på baggrund af KFS' holdning til forkyndere af anden teologisk observans blev samarbejdet droppet (Kofod-Svendsen 2008, 306).

Den karismatiske vækkelse – pinse på ny?

De karismatiske røster, der, som vi allerede har set, havde nået bredt kendskab i Danmark pressede sig på i KFS. Det blev en bog, der kom til at sætte foreløbigt punktum i debatten. I 1971 udgav forhenværende landssekretær i KFS, Niels Ove Rasmussen, bogen *Den karismatiske vækkelse – pinse på ny?* Som titlen indikerer var bogen en afvisning af den karismatiske fornyelse; en afvisning, der i særlig grad centrerede sig om tre dogmatiske spørgsmål: (1) Åndsåbslæren blev afsværget som "ubibelsk, falsk og derfor farligt" (N. O. Rasmussen 1971, 54), da den ødelægger forståelsen af vanddåben (ibid., 53f)

og mudrer retfærdiggørelsen (ibid., 61). (2) Tværkirkeligt samarbejde, om hvilket han siger: "Det [fornyelsen] kaldes en ny pinsevækkelse, men er stort set en *forførelse*, der skal lokke flere endnu ind i den verdensomspændende kirkelige enhed" (Poul Madsen i ibid., 81, min kursivering) og (3) om den ustrukturerede og udogmatiske linje siger han: "*lige gyldighed for læren fører lige over i lige gyldighed for sandheden*, og man ender snart i *den rene sandhedsrelativisme*, en fuldstændig babylonisk opløsning (ibid., 87, kursivering original).

N. O. Rasmussens kritik af de pentekostale viderebringelser gav, ifølge Ole Skjerbæk Madsen, anledning til besindelse hos fornyelsen (Madsen 1995, 240) og frem til 1986 skete der følgelig en markant teologisk udvikling. Hos KFS fik N. O. Rasmussens bog også en effekt. N. O. Rasmussen nævnes som officielt eller uofficielt ansvarlig for den teologiske linje i KFS (Kofod-Svendsen 2008, 330) og derfor kom *Den karismatiske vækkelse – pinse på ny?* til at fastfryse KFS' syn på fornyelsen. Så meget, at man havde svært ved at høre de nye toner, som, ifølge Skjerbæk Madsen, kom til at lyde i 1989.

Vejen-konventerne

Stik imod fornyelsens ønske om at holde sig fri af denominationer og kirkesamfund blev det næste skridt i fornyelsens historie i Danmark en dogmatisk indsnævring. Stig Christensen indkaldte i 1986 præster og lægmænd med tilknytning til fornyelsen til møde med et ønske om at sammentænke karismatisk fornyelse og luthersk arv. Denne negligering af det fælleskirkelige samarbejde førte til et brud med Harry (Christensen, 134).

Som primær begrundelse for samtalerne nævner Christensen, at der er kernepunkter i den lutherske lære, som man ønsker at fastholde: Forståelsen af dåben, nadveren

og retfærdiggørelse af tro. Derudover søges en mere nuanceret forståelse af tilegnelsen af ånds erfaringer (Christensen 2008, 134). Altså en fokusering på præcis nogle af de emner, N. O. Rasmussen kritiserede i 1971. Kort skal indskydes, at et sekundært men lige så vægtigt argument kunne være, at Christensen er nået til den erkendelse, at man, for at kunne samarbejde med andre kirkelige organisationer i Danmark, bliver nødt til at forholde sig til de dogmer som sammentømmer langt størstedelen af den danske kristenhed (Madsen 1995, 240).

Naturligt nok gik invitationerne til samtalerne bredt ud. Den endelige indbyrdes gruppe bestod derfor af folk fra både Indre Mission, KFS og fornyelsen. Talere fra mange sammenhænge blev inviteret. Blandt andet medvirkede lærer på Indre Missions bibelskole Leif Andersen som taler ved Vejen-konventet³ i 1988 (Christensen 2008, 135).

Vejen-konventet nedsatte en teologisk arbejdsgruppe, som skulle koncentrere sig om de teologiske spørgsmål. Denne arbejdsgruppe rummede ligeledes teologisk divergerende holdninger. Det er i denne gruppe, den egentlige splittelse skal søges.

Samtalerne i arbejdsgruppen forløb fra juni 1988 til maj 1989, hvor man måtte erkende, at man ikke kunne nå til enighed (Vejen 1989, 1). Før vi ser nærmere på årsagen til bruddet, skal vi kort kaste et blik ud i kulissen. Sideløbende med Vejen-konventerne blev samtalerne nemlig diskuteret i Landsudvalget i KFS (Kofod-Svendsen 2008, 307).

KFS' arbejde bag Vejen-konventerne

I KFS var linjen overfor den karismatiske fornyelse lagt med N. O. Rasmussens bøger fra 1971 og 1974⁴ og fastholdt i flere numre af foreningens blad Pro-fide.⁵ Dog levede drømmen om en fornyelse, man kunne del-

tage i med hele sin dogmatiske bevidsthed, stadig (Madsen 1995, 240). KFS var derfor interesseret, da budet om en betænkning af karismatik på luthersk grund lød fra fornyelsens side. To tidligere KFS-ansatte, Børge Rasmussen og Niels Jørn Fogh, sad tilmed med i indbyrdesgruppen bag konventerne (Rasmussen 1987, 1). I Landsudvalget forsøgte man forud for konventet at få klargjort en samlet KFS-holdning til en luthersk karismatik, og i januar 1988 kom en teologisk arbejdsgruppe under Landsudvalget med et udspil til det samlede Landsudvalg. Dette udspil blev stærkt kritiseret af N. O. Rasmussen⁶ ved samme lejlighed (Kofod-Svendsen 2008, 308). Til at skulle være en officiel udtalelse fra KFS var linjen imod fornyelsen slet ikke skarp og advarende nok. Eftersom N. O. Rasmussen ikke selv deltog i Vejen-konventerne, kan man have ham mistænkt for at bygge sin kritik på de argumenter, han opstillede i forbindelse med sin bog imod den tidlige fornyelse i 1971. Netop de argumenter Christensen havde indkaldt til besindelse på. Rapporten blev redigeret efter N. O. Rasmussens anvisninger (Kofod-Svendsen 2008, 308) og blev trykt i Pro-fide (Pro-fide 20-2, 3-5).

Trods N. O. Rasmussens hårde tone deltog flere KFS-relaterede personer efterfølgende i samtalerne med fornyelsen. Men det må mere end antydes, at arven har lagt tonen for det videre arbejde: Advarsel og bekymring.

Vejen-konventerne igen

Der findes, så vidt jeg ved, ikke noget skriftligt fra selve møderne. Som nævnt brød arbejdet sammen i 1989 på grund af uenigheder. Ved afslutningen udfærdigedes et hæfte, hvori alle deltagere bidrog med deres endelige standpunkter (Vejen 1989) og ud fra disse bidrag er det muligt at danne sig et billede af bruddets hovedstridspunk-

ter: Åndsdåb, retfærdiggørelse/helliggørelse og tværkirkelighed (Larsen 2008, 8-11). Jeg vil i det følgende afholde mig fra en generel diskussion af emnerne, men kun forsøge at udfolde, hvordan de er beskrevet og diskuteret i bidragene til Vejen 1989.

Vejen-konventerne om åndsdåb

Som et afgørende karaktertræk i fornyelsen står åndsdåben og ånderfaringen (Madsen 1995, 219). I 70'erne retter kritikken sig først og fremmest mod den såkaldte to-trinsmodel; åndsdåben som en *second blessing*, hvorved den kristne i åndsdåben får tilført noget nyt, noget ekstra. Det medfører en niveaudeling mellem kristne: De ånddøbte og dem, som ikke er det (Rasmussen 1971, 54). Second blessing-modellen forbliver dog ikke uimodsagt, så fra slutningen af 60'erne ændres indholdet af åndsdåben (Madsen 1995, 232). Man går fra at tale om åndsdåben som en momentan og nødvendig oplevelse til at tale om, at alle kristne fra dåben har Helligånden, men at man livet igennem vokser i Helligåndens fylde (ibid., 32), udtrykt både som gradvis vækst og evt. som momentane oplevelser (Munch 1989a, 2). Dette kendes som *vækstmodellen* (Madsen 1995, 232-243). Trods den fornyede forståelse af indholdet forlades begrebet *åndsdåb* først langsomt, selv om netop brugen af begrebet *dåb* er anledning til en del diskussion og misforståelse (ibid., 233).

Da den teologiske arbejdsgruppe bag Vejen-konventerne indleder deres samtale i 1988, har fornyelsen forladt to-trinsmodellen (Munch 1989a, 2) og denne afstandtagen er blevet fremlagt for gruppen (Jensen 1989, 2).

Niels Jørn Foghs bidrag udtrykker accept af fornyelsens afvisning af to-trinsmodellen. Han opstiller derfor et forslag til et fælles paradigme for et sundt liv i Ånden, som på mange måder ligner vækstmodel-

len (Fogh 1989, 1). Også Mogens G. Jensens og Leif Andersens fælles bidrag præsenterer et paradigme, som på mange måder ligner vækstmodellen (Jensen 1989, 1). De vil gerne tale om en åndsfulde, men synes dog at have fjernet erfaringsdimensionen. Eftersom fornyelsen fortsat vil lægge vægt på en erfaringsdimension i forbindelse med åndsfulden, udtrykker Andersen og Jensen en mistro til, at fornyelsens opgør med to-trinsmodellen er ægte. De ender med at betvivle, at ånderfaring på nogen måde kan gøres sund, fordi man altid vil ende med en fare for usund oplevelsestvang og elitærisme blandt kristne. Man kan sige, at afvisningen af ånderfaring fra Jensens og Andersens side endeligt begrundes med en henvisning til det sjælesorgeriske ansvar (ibid., 2).

Det er muligt, at der er forskel på, hvad der blev sagt og hvad der blev skrevet til arbejdsgruppens møder. Det er muligt, at fornyelsen ikke var villig til at gå så langt i besindelsen, som de traditionelt-lutherske havde håbet, hvilket vil retfærdiggøre Jensens og Andersens mistillid. Men ud fra de karismatisk-lutherske bidrag til Vejen 1989, synes dette ikke at være tilfældet. De karismatisk-lutherske repræsentanter i arbejdsgruppen skriver naturligvis ikke som fornyelsen anno 2008, der fremstår velovervejet og teologisk begrundet,⁷ men de udtrykker sig bestemt heller ikke som de første røster fra fornyelsens tidlige tid, da N. O. Rasmussen lod sine piskeslag falde. I lyset af særligt Morten Munchs bidrag til Vejen 1989 må man spørge, om ikke definitionen på et liv i Ånden på begge sider er utrolig ens, og om ikke Jensen og Andersens mistillid skyldes, at linjen fra N. O. Rasmussen allerede fra begyndelsen har skabt fordomme, som det er svært at overhøre. Endvidere udgiver Leif Andersen sin bog *Kære karismatiske venner* efter kun et

halvt års samarbejde. En bog, som på alle måder afslører sin tydelige forbindelse til N. O. Rasmussens forfatterskab.

Vejen-konventerne om retfærdiggørelse og helliggørelse

Et andet stridspunkt, man kan trække ud af Vejen 1989, er synet på retfærdiggørelse og helliggørelse. Denne skelnen er hjerteblod i luthersk kristendom, og ønsket om at skelne ret deles af *alle* bidrag i Vejen 1989.

Anklagen fra traditionelt-luthersk hold lyder på, at fornyelsen blander retfærdiggørelse og helliggørelse, når de med åndsdaßlæren indfører en forventning om umiddelbar helliggørelse (Jensen 1989., 4; Madsen 1995, 225). Trods en tydelig afvisning af den form for åndsdaßlære⁸ (Munch 1989a, 3), fastholder Jensen og Andersen med henvisninger til empiriske erfaringer, at en sammenblanding af retfærdiggørelse og helliggørelse er en uundgåelig konsekvens af åndsdaßben/åndsfylderfaring (Jensen 1989, 4). Den, som ikke oplever sig helliggjort, vil altid kunne komme i tvivl om sin egen tros gyldighed.

Vejen-konventerne om tværkirkeligt samarbejde

Som allerede nævnt, er der i økumeni altid indeholdt et spørgsmål om, hvor man sætter grænsen for samarbejdet. For mig at se er det i dette spørgsmål, den store uenighed mellem KFS og fornyelsen skal findes.

Jensen, Andersen og Fogh sætter grænsen tidligere end repræsentanterne for fornyelsen. Primært af to grunde, som begge kan ses i følgende forskel på forståelsen af Åndens virke i dag: Er ånderfaringer udtryk for Guds kraft eller ej?

Første forskel handler om ansvar. Alle kristne er ifølge 1 Kor 12+14 ansvarlige for at bedømme, hvorvidt en given forkyndelse stemmer overens med Bibelen. Jensen, An-

dersen og Fogh tolker den opgave således, at det er ledelsens ansvar at forestå en førstebedømmelse (Jensen, 5), hvilket vi allerede har set et konkret eksempel på i KFS' afvisning af at bruge Michael Harry i KFS-sammenhæng. I fornyelsen lægges bedømmelsen ud til den enkelte tilhører. Så længe folk er rodfæstet i, hvor de selv står, er tværkirkelig praksis mulig (Munch 1989a, 4) – også når det kommer til forkyn-delsesfællesskab. Det afspejler en større tillid til Åndens præsentiske og konkrete virke i bedømmelsen.

Den anden forskel handler om ånderfaringens plads og rolle. Munch udleder af ApG, at ånderfaring er det synlige udtryk for Guds folks enhed (ibid., 4). Det giver belæg for en enhed på tværs af de stærkeste dogmatiske uenigheder. Både Jensen, Andersen og Fogh afviser ånderfaringen som belæg for økumeni af fare for forførelser (Fogh 4-5; Jensen, 5).

Ligesom spørgsmålet med åndsdaß/erfaring rammer spørgsmålet om tværkirkelighed selve nerven i KFS' selvforståelse; bevarelsen af den rette skelnen mellem lov og evangelium; dén frisættende forkyndelse, som mange mødte i KFS.⁹ Det, som ikke må fjernes.

Teologisk opsummering

En sammenstilling af bidragene til Vejen 1989 viser, at de teologiske stridspunkter centrerer omkring de samme emner som i fornyelsens tidlige dage. Dog synes de forskellige skriftlige bidrag af afsløre, at de fleste teologiske fordomme er blevet uaktuelle eller er blevet til et spørgsmål om vægtlægning. Den eneste væsentlige forskel, som endnu er tilbage, er synet på tværkirkelighed. I fornyelsen giver ånderfaringen belæg for tværkirkeligt samarbejde. I KFS giver den tværkirkelige ånderfaring belæg for at afvise ånderfaringen. Vi ender med

spørgsmålet: Er åndserfaring et udtryk for Guds kraft eller ej? Allerede inden arbejdsgruppen havde været samlet et halvt år udkom Leif Andersens bog *Kære karismatiske venner*, hvor lige præcis åndserfaringen blev sat under lup. Og afvist.

Kære Karismatiske Venner

I efteråret 1988, efter to arbejdsgruppemøder, modtog Stig Christensen et brev fra Leif Andersen med manuskriptet til dennes nye bog: *Kære Karismatiske Venner* (Christensen 2008, 135). Bogen var tænkt som endnu et forsøg på dialog. Den er sat op som et brev til de karismatisk-lutherske med de spørgsmål og frustrationer i forhold til fornyelsen, de traditionelt-lutherske sad med. Intentionen var, at den karismatiske fløj skulle benytte anledningen til at komme med en replik. Det skete bare aldrig. Andersen modtog ét personligt brev som respons – det var alt (Andersen 2009, 1). At den fik en betydning, er derimod tydeligt. Efter endt læsning svarer Christensen, at hvis Andersen udgiver manuskriptet, ser han ingen grund til at fortsætte samarbejdet. Også Madsen nævner i dag *Kære karismatiske venner* som årsagen til, at samarbejdet brød ned (Madsen 1995, 240). I stedet for at starte en dialog, endte *Kære karismatiske venner* den dialog, som var i gang. Det var helt imod Leif Andersens intention.

Vi har allerede set udtryk for Leif Andersens linje i hans bidrag til Vejen 1989. Derfor vil jeg ikke lave en fuldstændig analyse af bogen, hvorfor jeg måske kommer til at gøre bogen uret.¹⁰ I langt højere grad er det her bogens virkningshistorie, som er interessant.

I den eneste samtidige respons på bogen, det er lykket mig at støve op, trækker Christensen et citat fra bogen frem, som for ham tegnede det fulde billede (Christensen 1989, 1). Citatet besvarer spørgsmålet: Er

åndserfaring udtryk for Guds kraft eller ej? Citatet retter sig imod den "oplevelsesøkumeni", som for fornyelsen var med til at retfærdiggøre et udvidet tværkirkeligt samarbejde (Jensen, 5; Fogh, 4). "Jeg har altid undret mig over, hvordan det kan lade sig gøre, indtil det gik op for mig, at det virkelig er 'samme erfaring', at de virkelig er forenet af den fælles oplevelse: En almenreligiøs oplevelse uden evangelisk indhold." (Andersen 1988, 63). Som det er vist, kunne man i fornyelsen være uenig om mange dogmatiske punkter, undtagen et: Helligånden kan opleves i dag. Med ovenstående citat er det Leif Andersens tur til at angribe kernen i fornyelsens selvforståelse, selve hjerteblodet. Det, som ikke må fjernes. På spørgsmålet om åndserfaringerne i fornyelsen er udtryk for Guds kraft svarer Leif Andersen *Nej*.

Forskellen mellem de karismatisk-lutherske og de traditionelt-lutherske beror på en forskel i grundantagelsen. Den traditionelt-lutherske grundantagelse kan læses ud af følgende citat af Leif Andersen. For at blive overbevist om åndserfaringen mangler han at: "*Jeg vel at mærke kunne blive tryk ved, at det virkelig var Ånden, der talte og handlede*" (Andersen, 12, kursivering original). Den traditionelt-lutherske antagelse er, at deres læsning af Skriften afgør rammerne for Åndens handlen. Morten Munch kalder det "en tankemæssig for-sandt-holden" (Munch 1989a, 2). Den karismatiske-lutherske antagelse er, at erfaringen af Ånden skal udvide forståelsen af Skriften, dog stadig med skriften som øverste autoritet.

Med en afvisning af fornyelsens åndserfaring på den ene side og en problematisering af KFS' vægtertradition på den anden opløstes samtalen i det teologiske arbejdsudvalg. Tilbage stod en gensidig forståelse for, at de ikke kunne nå til den enighed,

de havde håbet på. Produktet (Vejen 1989) rummer standpunkterne efter endt drøftelse. Et papir, som aldrig fik nogen videre betydning. Fornyelsen opgiver samarbejdet med de "gamle sække" (Nissen 1989, 1) og går i stedet egne veje.

Dansk Oase oprettes

Senere samme år, sommeren 1989, dannes Dansk Oase. En karismatisk-lutherske bevægelse med stærk inspiration fra Norge (Nissen, 1+5). De forskellige traditionelt-lutherske vækkelsesbevægelser var med deres kritik med til den teologiske formning, men den endelige enighed nåede de aldrig til. Oprettelsen af Oase synes ikke at have affødt nogen reaktion hos KFS. Snarere tværtimod. Med bruddet er linjen for flere år i ukonfronterende sameksistens lagt.

Konklusion

Fornyelsens historie er afgørende vigtig for at forstå den afstand, man i 1989 og i dag møder mellem fornyelsen og KFS. Afvisningen af fornyelsen i N. O. Rasmussens bog fra 1971 kom som reaktion på fornyelsens ureflekterede overtagelse af en pentekostal teologi. Kritikken medførte dog en besindelse hos fornyelsen som ledte til Vejen-konventerne og den teologiske arbejdsgruppe. KFS' deltagelse blev kort, da besindelsen for KFS ikke syntes dyb nok til at retfærdiggøre et egentligt samarbejde. N. O. Rasmussens vurdering af fornyelsen fra 1971 gjorde sig længe gældende i KFS igennem hans bog og person, tydeligst da han i 1988 strammede KFS' officielle udtalelse om fornyelsen. Ligeledes ses arven fra N. O. Rasmussen tydeligt i Leif Andersens bog, som endeligt afslutter samarbejdet i 1988.

Kritikken var med til at forme fornyelsen positivt (Munch 1989b, 1), men førte ikke til enighed. Lidt komprimeret sagt er det for KFS fornyelsens store fokus på åndserfaring samt den løse holdning til andre kirkesamfund, som bliver den største årsag til splittelsen. En åndserfaring, som retfærdiggør slaphed i lærespørgsmål ved at forene denominationer, kan ikke være sand, og er derfor ikke rigtig at stræbe efter. For fornyelsen er det KFS' afvisning af den præsentiske åndserfaring til fordel for dogmatiske systemer, som afgør sagen. Hver især bliver de ramt på deres eksistensberettigelse. Efter bruddet oprettedes Dansk Oase i 1989.

Perspektivering

De teologiske forskelle som skilte KFS og fornyelsen i 1971 viste sig i 1989 at være mindsket betydeligt. I dag er forskellen blevet endnu sværere at få øje på, da Dansk Oase er blevet langt mere dogmatiske,¹¹ og KFS har overtaget mange af de (karismatiske) praksisser, som tidligere karakteriserede fornyelsen. Man møder således både lovsang med løftede hænder, bøn under håndspålæggelse og tungetale i KFS-sammenhænge i dag. Lovsangene er langt hen ad vejen de samme, da KFS er under indflydelse af samme internationale toner som Dansk Oase.

Tilbage står synet på tværkirkelighed. Bevægelserne repræsenterer stadig de samme syn, som gjorde sig gældende under Vejen-konventerne (Munch 2009; KFS 2009). Jeg vil ikke forsøge at dømme de to syn imellem. I stedet vil jeg foreslå, at vi vender blikket udad og ser, at den kirke, som både KFS og Dansk Oase er en del af, netop i denne tid har brug for mennesker, som vil

LITTERATUR

Andersen, Leif 1988: *Kære karismatiske venner*, Lohse Forlag i samarbejde med Credo Forlag, Fredericia, 45-58, 63-74, 79-85

- Christensen, Stig 2008: *Dansk Oase*, Bent Døssing Hansen, Hans Kristian Neerskov e.a., *Den karismatiske fornyelse i Danmark*, ProRex Forlag, 127-145
- Dahlmann, Keld et Morten Munch 2007: Retfærdiggørelse ved tro – et Oase-dokument, officiel dokument fra DanskOase, http://www.danskoase.dk/uploads/media/Retfaerdiggoerelse_ved_tro_-_et_Oase_dokument_2007_01.pdf set 29.04.09, forkortes Dahlmann 2007
- KFS 2008: *KFS og tværkirkelighed*, officielt dokument fra KFS, <http://www.kfs.dk/res/31.pdf>, set 29.04.09, forkortes KFS 2009
- KFS' Landsudvalg 1988: "Guds ord definerer sand fornyelse", *Pro Fide* 20-2, 3-5, forkortes Pro-fide 20-2
- Kofod-Svendsen, Flemming 2008: *Tro til tiden, Det kristne studenterarbejdes historie i Danmark*, Credo, Forlagsgruppen Lohse, Fredericia, 305-308, 328-334
- Langagergaard, Poul 1989: Randbemærkning, *Kristelig Dagblad*, 20.05.1989, forkortes Langagergaard 1989
- Madsen, Ole Skjerbæk 1995: *Genoprettelse, En bog om Helligånden, kirken og den karismatiske fornyelse*, Forlaget Skandinavia, København, 319-323
- Munch, Morten: *Derfor arbejder Dansk Oase økumenisk*, officiel dokument fra Dansk Oase, http://www.danskoase.dk/fileadmin/user/DanskOase/Organisation/Stabsdokumenter/Derfor_arbejder_Dansk_Oase_økumenisk.pdf, set 29.04.09, forkortes Munch 2009
- Nissen, Henri 1989: "Opretter dansk OASE-bevægelse, *Udfordringen* 19, 11.04.1989, forkortes Nissen 1989
- Rasmussen, Niels Ove 1971: *Den karismatiske vækkelse – Pinse på ny?*, Dansk Luthersk Forlag, Hillerød, 35-37 + 45-55 + 60-65

UPUBLICEREDE KILDER

- De upublicerede kilder er venligst udlånt af tidligere generalsekretær i KFS Ingolf Henoch Pedersen og kan rekvireres hos Christoffer Højlund.
- Christensen, Stig 1989: Stig Christensens bidrag til Vejen 1989, forkortes Christensen 1989
- Christensen, Torben Juul 1989: Torben Juul Christensens bidrag til Vejen 1989
- Fogh, Niels Jørn 1989: Niels Jørn Foghs bidrag til til Vejen 1989, forkortes Fogh 1989
- Jensen, Mogens G. et Leif Andersen 1989: Leif Andersen og Mogens G. Jensens bidrag til Vejen 1989, forkortes Jensen 1989
- Munch, Morten 1989: Morten Munchs bidrag til Vejen 1989, forkortes Munch 1989a
- Rasmussen, Jens Jørgen 1987: Rapport til Landsledelsen i KFS 27.08.97 omhandlende forholdet til videre arbejde med åndelig fornyelse, forkortes JJR-rapport
- Vejen-konventets teologiske arbejdsudvalg 1989: *Åndelig fornyelse og luthersk teologi*, Fællesdokument som afslutning på Vejen-konventets teologiske arbejdsgruppe, flere forfattere, forkortes Vejen 1989

SUPPLERENDE LITTERATUR

- Föllér, Oskar 1997: *Charisma und Unterscheidung*, Brockhau Verlag, Wuppertal, 3. oplag, 1994, 11
- Larsen, Kurt Ettrup 2008: *Dansk Oases forhistorie*, Budskabet 2008-3, 8-11

- Rasmussen, Niels Ove 1974: *Åbenbaringstro eller sværmeri? – den karismatiske vækkelse på ny*, Dansk Luthersk forlag, Hillerød
- Sherrill, John, og Elizabeth Sherrill 1982: *Det lykkeligste folk på jorden, den spændende beretning om Demos Shakarian*, 2. udgave, Rhema-forlaget, Silkeborg, 19
- Wilkerson, David 1968: *Korset og springkniven*, Pionerforlaget, Kolding,

SUPPLERENDE UPUBLICEREREDE KILDER

- Andersen, Leif 2009: Privat mail modtaget 17.05.09, dvs. ikke offentliggjort, men heller ikke fortrolig. Forkortes Andersen 2009
- Rasmussen, Børge 1987: Indbydelse til at medvirke ved Vejen-konventet januar 1988, forkortes Ras-mussen 1987

FORFATTEROPLYSNING

Christoffer Højlund
Brendstrupvej 58
8200 Århus N
christofferhh@gmail.com
+45 61 12 28 86

DANSK OASE – DEN GRIMME ÆLLING BLANDT VÆKKELSESBEVÆGELSERNE?



Stud. theol. Levi Dørken

RESUMÉ: Det følgende er en besvarelse af følgende opgaveformulering: “En beskrivelse af Dansk Oases historie samt en undersøgelse af forholdet mellem Dansk Oase og den øvrige danske vækkelsestradition”.

Indledning

Da Dansk Oase (DO) oprettes i 1989 er der stor uenighed om, i hvilken grad bevægelsen har sin berettigelse i Danmark. Nogle fra det danske kirkelige miljø inspireres af bevægelsen, mens andre er mere skeptiske. Det sidste gælder blandt andet for Indre Mission, Luthersk Mission og Kristeligt Forbund for Studerende (herefter under fællesbetegnelsen “Den øvrige danske vækkelsestradition”). Oase-bevægelsen profilerer sig på at være en luthersk karismatisk fornyelsesbevægelse, som vil dele bredt ud af sine ressourcer. Så hvad gør, at lutherske vækkelsesbevægelser vælger at tage afstand fra bevægelsen? Og hvordan udvikler dette forhold sig i takt med, at DO vokser sig større? Der gøres opmærksom på, at denne artikel er et kraftigt nedkog af et langt større bachelorprojekt. Hvor det

er muligt er nedskæringen sket, hvor der er overlap med de andre artikler i dette nummer af DTTK. Bachelorprojektet kan rekvireres i dets fulde længde hos artikelforfatteren.

1. Historien frem mod Dansk Oases oprettelse

Som indledning på dette afsnit bør en begrebsanvendelse, som ligger til grund for hele projektet, fremlægges. Der findes nemlig ikke, i dansk kontekst, entydig enighed om, hvilken sprogbrug der foretrækkes om de bevægelser og strømninger, DO er en del af og har baggrund i. Jeg har i mit BA-projekt valgt at skelne mellem tre begreber: a) “Den karismatiske Bevægelse”: Bevægelsen fra 1960’erne og 1970’erne, som ønsker åndelig fornyelse i deres kirker, inspireret af pinsebevægelsens historie og teologi, b)

“karismatisk fornyelse”: En karismatisk strømning i 80’erne, som også ønsker åndelig fornyelse, men som i modsætning til Den karismatiske bevægelse vil fastholde sin teologiske arv, c) “karismatiske bevægelser”: En fællesbetegnelse for de bevægelser i kirkehistorien, som ønsker et større fokus på Helligånden.¹

1.1 Den karismatiske Bevægelse

I afsnittet nedenfor gennemgås Den karismatiske Bevægelses historie og teologiske særpræg kort for siden hen klarere at kunne karakterisere, hvor karismatisk fornyelse og DO ligner denne bevægelse og hvor eventuelle forskelle måtte findes.

1.1.1 Den karismatiske Bevægelses historie

Den karismatiske – eller *neopentekostale* Bevægelse starter, da den unge amerikanske præst Dennis J. Bennet i 1960 fortæller fra prædikestolen i en episkopal kirke, at han selv, som mange andre fra sognet, er blevet fyldt med Ånden og taler i tunger. Med andre ord har de i kirken oplevet en pinselignende åndsåb. Det kendetegnende ved bevægelsen, både i Danmark og i resten af verden, kan sammenskrives i tre punkter: 1) den arbejder tværkirkeligt, da man erfarer, at Helligånden arbejder på tværs af kirkeskel, 2) den har pinselignende teologi, ofte med åndsåb, 3) den har et markant fokus på de kristne nådegaver (Madsen 1995, 225-232). Det som særligt adskiller bevægelsen fra pinsebevægelsen er opfordringen til at blive i de historiske kirker. Bevægelsen er en bevægelse *i* kirken.

1.1.2 Den karismatiske bevægelse og den øvrige vækkelsestradition

Over hele linjen i den øvrige vækkelsestradition tages kraftig afstand til Den karismatiske Bevægelse. I 1971 skriver N. O. Rasmussen, Bibelskolelærer ved Luthersk

Missions (LM) Højskole og tidligere Landssekretær i Kristeligt Forbund for Studerende (KFS), bogen “Den karismatiske vækkelse – pinse på ny”. Bogen er en teologisk funderet afvisning af Den karismatiske Bevægelse, som særligt afviser åndsåblæren. Det understreges dog, at Biblens ord om nådegaverne skal tages alvorligt. Endnu kraftigere afvises bevægelsen i Indre Mission (IM). I to artikler i Indre Missions Tidende fra 1977 klandrer formand Kristian Friis Den karismatiske Bevægelse for, at lærebevidstheden er svækket, grundet iveren efter overnaturlige fænomener og den økumeni, bevægelsen fører med sig (Friis 1977a og 1977b). I IM fyres også to missionærer af frygt for intern splittelse, da de slutter op om Den karismatiske Bevægelse (Larsen 1986, 186).

1.1.3 Karismatisk fornyelse

I slutningen af 1970’erne og begyndelsen af 1980’erne mister Den karismatiske Bevægelse i større grad sit indpas i Danmark. Med sideløbende med dette ruller en ny verdensomspændende karismatisk bølge. Det nye ved denne bølge er, at man ønsker at knytte Den karismatiske Bevægelses centrale elementer til den teologiske arv, man står i. Man tager altså afstand fra pinseteologien og går derved fra at være en *neopentekostal-* til en *nonpentekostal-* karismatiske bevægelse. I USA og England er Vineyard-bevægelsen særlig fremtrædende. Her knytter man en evangelikale teologi med Den karismatiske Bevægelses anliggender (hjemmeside 24). I Danmark knyttes til ved den lutherske arv. Man fastholder to af de tre kendetegn fra Den karismatiske Bevægelse: Tværkirkeligheden og nådegavefokus, men man tager afstand fra åndsåben. Flere fra den øvrige vækkelsestradition, særligt fra KFS, er også inspireret til åndelig fornyelse, og de ser denne nye

” I IM fyres også to missionærer af frygt for intern splittelse, da de slutter op om Den karismatiske Bevægelse ”

vækkelsesstrømning som en mulighed for at være en del af en karismatisk fornyelse (Madsen 1995, 237-40). I Norge har samme udvikling fundet sted, dog et par år tidligere.² Her har man i 1977 organiseret sig i ”Oase-bevegelsen”. Og efter en karismatisk lederkonference i Sverige i 1985, beslutter de danske deltagere at tage kontakt til den øvrige vækkelsestradition med muligheden for at konsolidere sig i en fælles fornyelsesbevægelse i Danmark, inspireret af udviklingen i Norge. De skal alle sammen mødes til et konvent i Vejen i Sydjylland i foråret 1986. Dette konvent bliver en årligt tilbagevendende begivenhed fra 1986-1989 (Ibid., 134-35).

1.2 Vejen-konventerne

Til det første konvent i Vejen er der indbudt relativt bredt. Deltagerne er både karismatiske folkekirkerepræster, frikirkerepræster, lægmænd med forskellige baggrunde og ledende skikkelser fra blandt andet IM og KFS.³

1.2.1 Vejen-konventerne og den øvrige vækkelsestradition

Sideløbende med konventerne diskuterer man internt i IM og KFS, hvordan man skal forholde sig til konventet (se diskussionen om KFS i Christoffer Højlands artikel i dette nummer af DTTK og se diskussionen i IM i Poul Kristensens artikel i dette nummer af DTTK).

1.2.2 På vej mod en adskillelse

På baggrund af de teologiske uenigheder mel-

lem deltagerne på Vejen-konventerne i 1987 og 1988, bliver der nedsat en teologisk arbejdsgruppe. Arbejdsgruppens mål er egentlig først at lave et fælles dokument om, hvad de sammen forstår ved åndelig fornyelse på bibelsk og luthersk grund. Men da dette ikke kan lade sig gøre, vælger man i stedet at udfærdige hvert sit ståsted og samler det i et fælles hæfte (Fogh m.fl., 1-2). At forsøget på at nå til fælles enighed ikke lykkes må forstås som det afgørende skridt mod splittelse af gruppen.

Den karismatiske del af Vejen-konventerne vælger kort tid efter hæftets udarbejdning at gå egne veje. Ifølge Stig Christensen skyldes splittelsen først og fremmest udgivelsen af lærer på IM's højskole, Leif Andersens bog: ”Kære karismatiske venner” (Døssing Hansen 2008, 137). I Udfordringen interviewes Stig Christensen om, hvorfor man vælger at starte Oase-bevægelsen. Han fortæller hvordan Vejen-konventerne endte med, at man ikke kunne blive enige med hverken IM eller KFS. Særligt var det dogmatiske uenigheder, som gjorde udfaldet: ”Ikke fordi dogmatik behøver at være forkert [...] men den får altså lov til at kvæle Helligåndens gerning. Der er ikke plads til den åndelige erfarings-kristendom” (Nissen 1989).

Ekskurs: Erfaringen (åndsdåb) & tværkirkelighed

Under Vejen-konventerne er spørgsmålet om erfaringen, og herunder åndsdåben, sammen med spørgsmålet om tværkirkelighed de to afgørende teologiske stridspunk-

ter, som gør at parterne til sidst må splittes. Her behandles de to punkter særskilt for at gøre rede for den teologiske uenighed.

a) Erfaringen / åndsdåben⁴

Leif Andersen og Mogens G. Jensen advarer i deres fællesbidrag til den teologiske arbejdsgruppe ved Vejen-konventerne imod, at der bag vægningen af "den karismatiske erfaring" kan ligge en skjult åndsåbblære. Det sker når erfaringen kommer før den evangeliske lære. Dette er ifølge Andersen og Jensen den forkerte rækkefølge, da livet skal vokse på baggrund af læren (Fogh m.fl. 1988, 11-12).

Selvom Stig Christensen fra DO flere steder kunne mistænkes for at være positiv over for åndsåbblæren⁵, tager han, i sit bidrag til den teologiske arbejdsgruppe ved Vejen-konventerne, direkte afstand fra den pentekostale forståelse af åndsåbblen (Fogh mfl. 1988). Også DO's hovedteolog, Morten Munch, tager i "Karismatisk fornyelse og luthersk tradition" afstand til åndsåbblen: "vi [må] afvise en "åndsåbbl-teologi" (trinlære), som skaber to slags kristne og som definerer den momentane "åndsåbbl" som en nødvendig indgang til det virkelig åndsfulde og nådegaveprægede liv" (Munch 1989, 3). Men trods afvisningen af åndsåbblen, lægger DO samtidig afgørende vægt på den kristnes erfaringer. I samme skrift skriver Munch, at han vil "fremhæve troserfaringernes legitimitet, bredde og nødvendighed for den sande tros udfoldelse" (ibid., 3) (angående tværkirkelighed se diskussionen om forståelsen af tværkirkelighed i Mads Peter Kruses artikel i dette nummer af DTTK).

2. Dansk Oases historie

2.1 Det første år i Dansk Oase

Det første år i opstarten af DO er præget af en række møder og samlinger. Nedenfor gennemgås historien fra 1989-90:

a) Den 18.-20. maj 1989 afholdes et fjerde og sidste "Vejen-konvent" på Djurslands Efterskole (Nissen 1989, 5). Deltagerne er positivt stemte over for at opstarte en dansk Oase-bevægelse og det besluttes endeligt, at man vil arbejde frem imod, at dette opstartes inden for den nærmeste fremtid.

b) Den 25. august 1989 afholdes stiftende møde for DO i Studenternes Hus i Århus. Til mødet er der ca. 80 deltagere (bilag 13). Til indbydelsen vedhæftes et forslag til vedtægter, et forslag til lederskab samt et lejlighedsskrift udfærdiget af Morten Munch med teologiske overvejelser om kristen fornyelse og praksis i spændingen mellem karismatisk fornyelse og luthersk tradition (Døssing Hansen 2008, 137). I Munchs tekst gennemgås fire områder: a) Åndsmeddelelsen, hvor der tages afstand til "åndsåbbl-teologi", b) forståelsen af retfærdiggørelse, helliggørelse og udrustning, hvor helliggørelsen og udrustningen interessant nok fylder væsentligt mere end retfærdiggørelsen, c) forståelsen af tværkirkelighed, hvor fem forudsætninger for samarbejde nævnes, d) argumentation for et forøget fokus på nådegaverne (Munch 1989, 2-7).

c) Den 30. september 1989 afholdes det første ledermøde i DO på Nyborg Lynfrost fabrik. Der er ingen repræsentanter fra den øvrige vækkelsestradition, men flere af den første ledergruppes medlemmer fortæller, hvordan de er vokset op i LM og IM. (Døssing Hansen 2008, 137). Det besluttes at udsende det første "Bede- og Nyhedsbrev", som bliver sendt til 3-400 mennesker (ibid., 138). Interessant er det, at man på mødet taler om at få skabt en særlig OASE-profil. En del af denne profil indebærer, at alle OASE-arrangementer altid skal ledes af en luthersk ledergruppe. I begyndelsen vil man derfor være tilbageholdende med at benytte ikke-lutherske talere indtil den lutherske profil er slået godt fast (bilag 3).

e) *Januar 1990* afholdes for første gang Præste-OASE, som er et konvent til inspiration for præster og ledere. Temaerne for konventet er lovsang og nådegaver.

f) *Den 15.-17. juni 1990* afholdes for første gang Sommer-OASE i Kongreshallen i Kolding. Nogle af temaerne på seminarerne til stævnet er blandt andet: "Åndelig vækst", "Lovsang", "Nådegaver og tjenester", "Dit forhold til folkekirken" og "Din tjeneste i Missionshuset". Emnerne giver en fornemmelse af DO's vision for sit arbejde: De vil bringe Åndelig vækst, et fornyet syn på lovsangen, de vil fokusere på nådegaver og være et netværk i kirken. Der er cirka 500 deltagere på sommerstævnet.

g) *Den 9. september 1990* indstiftes den første præst til Århus Valgmenighed, som vælger at være en del af DO. DO har, i modsætning til den norske oase-bevægelse, valgt ikke udelukkende at arbejde med sognekirker, men også med lutherske fri- og valgmenigheder (Døssing Hansen 2008, 139).

DO koncentrerer sig altså i begyndelsen primært om at afholde stævner, som skal bringe åndelig fornyelse og vækst. Samtidig åbner de op for, at både valgmenigheder og frimenigheder kan tilslutte sig netværket. De første vedtægter er temmelig kortfattede. Dansk Oase stiftes under navnet "Dansk OASE, bevægelse for fornyelse, udrustning og mission på evangelisk luthersk grund". Fællesskabets øverste organ er et selvsupplerende lederskab på 10-15 personer (bilag 7).

2.2 Dansk Oase frem til 2009

2.2.1 Vedtægtsændringer

Pladsen tillader ikke en udførlig gennemgang af DO's udvikling. Nedenfor gennemgås denne ved at redegøre for de vigtigste vedtægtsændringer fra 1989-2009:

1996: Navnet "Dansk OASE" ændres til "Dansk Oase". Hvor DO's navn og logo for

kun måtte bruges hvis én fra ledergruppen var med i et arrangement, kan det nu også lade sig gøre hvis der er tale om et arrangement under en "Oase-region" eller et "Oaseudvalg" (bilag 8).

2002: Efter fusion med 3F (Forening for en Fri Folkekirke) ændres DO's navn til: "Dansk Oase – et fornyelses- og menighedsnetværk". Denne fusion får konsekvenser for hele DO. I §3 "Grundlag", understreges det, at DO er en "evangelisk luthersk bevægelse". Og i stedet for "folkekirkens bekendelsesskrifter" står der nu "Den apostoliske Bekendelse, Den nikænske Bekendelse ... osv". Der er indsat en §4 "Medlemmer og observatører", hvor det beskrives, hvordan man som menighed, fællesskab eller institution/forening nu kan tilslutte sig DO. Det er endvidere muligt at få en løsere tilknytning til DO ved at være "observatør". Der indføres også en §6 "Repræsentantskab". Repræsentantskabet er herfra DO's øverste myndighed. Repræsentantskabet vælger halvdelen af lederskabet. Medlemmerne af repræsentantskabet kommer fra menigheder og fællesskaber med medlemsstatus af DO. Der indføres videre en §8 "Regnskab og tegningsregler" og en §9 "Årsmøde", som afholdes hvert år til SommerOase (bilag 21).

2009: §4 udvides, så også sognekredse, husmenigheder og sognepræster kan opnå medlemsstatus af DO. I §5 ændres medlemstallet af lederskabet som vælges af repræsentantskabet fra fem til syv. De resterende tre udpeges af bestyrelsen for Børne- og UngdomsOase; en ny selvstændig del af DO, som beskrives i §5 (hjemmeside 12).

2.2.2 Løbende teologisk debat

To sager, som i særlig grad har været til debat mellem DO og den øvrige vækkelsestradition, er forholdet til Toronto-bevægelsen i 1995 og spørgsmålet om tværkirkelighed i forbindelse med invitationen af den katol-

ske præst Raniero Cantalamessa som taler til SommerOase 2006.

a. Toronto-bevægelsen

Den karismatiske bevægelse "Toronto Airport-fællesskabet" i Canada er i 1990'erne en del af den nonpentekostale karismatiske bevægelse, som kalder sig Vineard.⁶ Toronto-fællesskabet er særlig karakteriseret af, at medlemmerne får ekstatiske oplevelser, for eksempel latter, gråd og dyrelyde i mødet med Helligånden.

Hos den øvrige vækkelsestradition tager man ensidig afstand fra bevægelsen. I KFS skriver Leif Andersen, i et svar på flere læserbreve, om Toronto-bevægelsen i KFS' blad "pro FIDE": "var vi overbeviste om, at det virkelig var Helligåndens værk, så ville vi også råbe: "mere, mere". Men *vi er overbeviste om, at det ikke er Åndens værk*" (Andersen 1995, 30). Den tidligere generalsekretær i IM, Poul Langagergaard, skriver en vurdering af vækkelsen under titlen "Toronto-bølgen, hvem, hvad, hvorfra?". I denne gennemgår han bevægelsens teologi og anliggende, og konkluderer til sidst, at bevægelsen *kan* føre til åndelig fornyelse, men kun hvis man "straks kommer ud af disse kredse – og bliver inddraget i sunde bibelsk funderede kristne grupper og miljøer" (Langagergaard 1995, 22).

Flere fra DO tager til Toronto for at tage del i vækkelsen, og Stig Christensen er med til at arrangere ture til Toronto gennem avisen Udfordringen (Døssing Hansen 2008, 142-143). Morten Munch skriver i 1995 en artikel i Kristelig Dagblad, hvor han forsvare "Toronto-velsignelsen". Heri hævder han, at kritikerne forstørre de "spektakulære og uforståelige" fænomener. Han konkluderer mod slutningen af artiklen: "Bedømt ud fra de retningslinjer vi har fra Jesus og apostlene virker Gud fornyelse ved sin Ånd også i TV (Toronto-vækkelsen),

trods skrøbelighed og ufuldkommenhed". Det har ikke været muligt at finde skriftlig belæg for, at nogle fra DO tager afstand fra Toronto-bevægelsen.⁷

b. Raniero Cantalamessa

Den anden store debat finder sted, da man på SommerOase 2006 inviterer pavens hofprædikant Raniero Cantalamessa som taler. Dette tværkirkelige tiltag vækker en del røre i den øvrige vækkelsestradition. For hvordan kan man i en luthersk bevægelse invitere en taler, som har et andet syn på retfærdiggørelsen?

I en artikel i internet-tidsskriftet "See-J" fra 2006, kort før SommerOase, præsenterer Nicolai Rafael Techow og Jens Bruun Kofoed⁸ en samlet vurdering af Raniero Cantalamessas teologi. Techow og Kofoed kommer gennem en 28-sider lang analyse af en af Cantalamessas hovedværker samt diverse foredrag frem til, at Cantalamessa har en klassisk katolsk forståelse af nåden, og at han derfor ikke kan "lægge hverken røst eller pen til det sjælesørgerisk frigørende evangelium om Kristus alene, nåden alene og troen alene" (Techow 2006, 26). Hans forkyndelse peger derved "væk fra den eneste grund til frelse – nemlig Kristi retfærdighed" (ibid.).

Tre personer fra DO, blandt andet Morten Munch, skriver som svar på artiklen et "responsum", som skal redegøre for baggrunden for at invitere den katolske taler. I teksten forsvares valget med henvisning til enheden mellem forskellige kirker i den treenige Gud. De skriver videre: "vi oplever både hans bog og hans forkyndelse evangelisk i sin grundtone" (hjemmeside 10, 1). Med henvisning til "Fælleserklæringen om retfærdiggørelseslæren" skriver de, hvordan de fra Techow og Kofoed savner anerkendelse af den katolske kirke som en sand kirke. Videre anklages Techow og Kofoed

for at præsentere et snævert luthersk-ortodokst bedømmelsesparadigme, som ikke giver plads til Åndens nye liv (ibid. 2-3). Teksten afsluttes ved at indbyde til videre dialog, gerne gennem årlige læresamtaler (ibid. 5).

Der takkes ja til indbydelsen, da Nicolai Techow i august 2007 svarer på DO's "responsum" i et åbent brev: "Kære Dansk Oase – Hvor står I? – et delvist og foreløbigt *responsum ad responsus*". Brevet er både en reaktion på DO's "responsum" og på DO's dokument "Derfor arbejder Dansk Oase økumenisk". Her spørger Techow, om DO forståelse af retfærdiggørelsen nedskriver "retfærdiggørelseslærens status fra at være den doktrin, som kirken står og falder med, til i sin reformatoriske udformning udtrykt i sola-erne at være en doktrin, som det er muligt at være uenige om, uden at dette påvirker vores kristne enhed kvalitativt i negativ retning" (Techow 2007, 2). Videre skriver Techow om den katolske kirke, at han *ikke* betragter den "officielt forkyndende institution som en sand kristen kirke" (ibid. 12). Techow angriber endvidere den hermeneutik, som han mener ligger til grund for, at DO afviser konfessionelt afgrænsende tolkninger af absolutte sandheder som adskillelse mellem den sande eller falske lære (hjemmeside 9, 2) og fremlægger her, hvordan han ikke mener, man kan skelne mellem de reformatoriske og de oldkirkelige bekendelser, som henholdsvis "tolkninger" og "afledt fælles fundament" (ibid. 15). I stedet foreslår han, at der i virkeligheden ligger et kriterium om universel økumenisk åbenhed, og ikke teologiske argumenter, til grund for, at DO vil arbejde tværkirkeligt (ibid. 16).

Som et "responsum ad responsus ad responsus" har man fra DO, med henvisning til debatten om Cantalamessa, udfærdiget et dokument om "Retfærdiggørelse af tro".

Her skriver daværende formand i DO, Keld Dahlmann, og Morten Munch, hvordan retfærdiggørelseslærens indhold og status forstås i DO. I dokumentet fremhæves det, hvordan man fra DO ikke vil gøre retfærdiggørelsen vigtigere end eksempelvis skabelsen og kødets opstandelse. Der henvises her til Munchs lejlighedsskrift "Karismatisk fornyelse og luthersk tradition", hvor man allerede i 1989 skrev, at man i det tværkirkelige arbejde, ud over de oldkirkelige bekendelser, bør *dele den reformatoriske arvs centrum*: retfærdiggørelse af tro alene (hjemmeside 11). Man bør her "skelne mellem det grundlæggende vidnesbyrd i de reformatoriske bekendelser og bestemte formuleringer heraf". Til sidst argumenteres for, hvordan man, i forhold til den katolske kirke, mener der er "tilstrækkelig enhed til gensidig anerkendelse af hinandens kirker".⁹

2.2.3 Dansk Oase i 2009

DO består i 2009 af otte forskellige netværk: Et lovsangsnetværk, børneledernetværk, ungleledernetværk, kvindenetværk, diakoninetværk, præstenetværk, menighedsnetværk (tidligere 3F) og et kirkeplanternetværk. Der er 21 menigheder tilknyttet menighedsnetværket (hjemmeside 21). DO arrangerer hvert år fem nationale konferencer: SommerOase, LederOase, PåskeOase, KonfiOase og OaseWeekend. Desuden arrangeres en del lokale konferencer. På SommerOase i 2008 deltog 4100 unge og gamle¹⁰ (bilag 1). DO udsender fire gange om året magasinet "Fornyelse" med et oplag på 3800.¹¹

Efter danske forhold er DO vokset ret kraftigt efter kun at have eksisteret i 20 år. Nedenfor gives nogle bud på, hvad denne vækst kan skyldes:

DO har en "god historie" bag sig. Der har ikke være megen negativ omtale eller dårli-

ge rygter om DO. Derfor kan det virke mere legitimt for den almene dansker at tage til et stævne i DO end for eksempel i IM.

DO har fra begyndelsen fokuseret meget på ledelse (jf. LederOase). God ledelse kan have været medvirkende til bevægelsens vækst.

Det hævdes, at det postmoderne menneske ikke er interesseret i systematik¹². Vægtningen på erfaringen passer derfor godt til det postmoderne menneske.

Menigmand i den øvrige vækkelsestradition har fået større respekt for DO. Derfor er det også mange herfra, som deltager i eksempelvis SommerOase.

3. Forholdet mellem Dansk Oase og den øvrige vækkelsestradition i dag¹³

3.1 Luthersk Mission

Først fra 2006 begynder LM rigtig at markere sig i forhold til DO.¹⁴ I 2006 har LM's tidsskrift Budskabet flere artikler om DO, i august 2007 holder LM's landsstyrelse temadag om DO (Christensen 2008, 1), og i 2008 indeholder et helt nummer af Budskabet forskellige artikler, som belyser DO's historie og teologiske særpræg på forskellig vis. Artiklerne behandles ikke særskilt her, men overordnet har bladets artikler et positivt syn på de menneskelige og kulturelle træk ved DO, mens de teologiske vurderinger er temmelig kritiske. I den teologiske vurdering er det særligt DO's invitation af Raniero Cantalamessa, som trækkes frem og kritiseres.

3.2 Indre Mission

Vicegeneralsekretær i IM, Peter Nord Hansen, skriver flere artikler om DO. I 2006 angriber han blandt andet DO for deres vægtlægning på den åndelige erfaring, som han sætter op imod nådemidlerne som "eneste forudsætning for sandt åndeligt liv og åndelig fornyelse" (Hansen 2006, 7). Han advarer

også imod, at man fra DO's side samarbejder med folk, som repræsenterer fremgangsteologien, og at man i mange tilfælde er tættere på Apostolsk Kirke og pinsekirken end på den øvrige vækkelsestradition (ibid. 7-8). Her henviser han til, hvordan han ikke har kunnet få en afvisning af blandt andet Toronto-bevægelsen.¹⁵

Den 9. august 2005 svarer Leif Andersen på et spørgsmål om DO på internetportalen Religion.dk. Her skriver han, hvordan forskellen på DO og IM særligt går på forståelsen af tværkirkeligt arbejde. Derudover skriver han, hvordan DO og IM på det seneste har rykket sig tættere og tættere på hinanden, og at man anerkender, at man kan lære en masse af hinanden. Til sidst understreger han, hvordan det nærmest er et kirkehistorisk faktum, at der sker langt flere omvendelser til kristendommen i karmatiske sammenhænge, end i de traditionelle historiske kirkesamfund. Dette ser han som en udfordring til IM og den øvrige vækkelsestradition (hjemmeside 13).

3.3 Kristeligt Forbund for Studerende

Det har ikke været muligt at finde nutidige udtalelser om DO fra KFS' side. Det eneste som kan findes er interne papirer, som derfor ikke må gengives. At KFS fra officiel side ikke udtaler sig om DO kan da ses som et udtryk for, at KFS ikke længere mener kampen er vigtig, og at de har bevæget sig hen imod et mere positivt syn på DO. Dette underbygges også ved, at KFS i 2010 ansætter en ny studentersekretær i Århus, som kommer fra Valgmenigheden i København, tilknyttet DO (hjemmeside 25).

Konklusion og vurdering

Der er sket en udvikling i forholdet mellem DO og de øvrige vækkelsestraditioner imod et mere gensidigt anerkendende forhold. Det har dog vist sig, at være de eksakt sam-

me ting, som trækkes frem i polemikken i dag, som da man i 1989 valgte at opstarte DO; nemlig vægtningen af erfaringen, herunder åndsdaen, samt det tværkirkelige arbejde.

Tværkirkelighed: Spørgsmålet om tværkirkelighed tages op til kritik af blandt andet Jens Jørgen Rasmussen, Leif Andersen, Jens Bruun Kofod og Nikolai Techow, samt i Budskabet fra 2006 og 2008. Som en udfordring, vil jeg her sætte spørgsmål ved, om ikke et folkekirkeligt engagement i virkeligheden er et udtryk for et mindst lige så bredt samarbejde, som det præsenteret hos DO. Folkekirkens bredde ses ofte som noget positivt.¹⁶ Men når det gælder karismatiske bevægelser, er bredde og tværkirkelighed noget farligt. I Folkekirken står alle i princippet på samme bekendelsesgrundlag. Spørgsmålet er dog, om ikke de differentierede "tolkninger" af Biblen, og derved af bekendelserne, i Folkekirken¹⁷, er et udtryk for et mindst lige så bredt teologisk samarbejde, som når man i DO vælger at samarbejde tværkirkeligt med grundlag i de oldkirkelige bekendelser. I Morten Munchs lejlighedsskrift fra 1989 skriver han, hvordan man i tværkirkeligt arbejde, foruden de oldkirkelige bekendelser, bør dele den reformatoriske arvs centrum: Retfærdiggørelse af tro alene (Munch 1989, 4). Er denne forståelse virkelig mere tværkirkelig og farlig

end den, de differentierede tolkninger i Den Dansk Folkekirke er et udtryk for?¹⁸

Erfaring: Den anden kritik af DO er vægtningen af erfaringen. Jeg vil ikke tage stilling til, hvorvidt dette er en korrekt teologisk vægtlægning. Men det har vist sig, at et af problemerne for DO har været, at man har haft svært ved at tage ordentligt afstand til problematiske fænomener og bevægelser (eks. Toronto-bevægelsen). Vægtningen af erfaringen gør sammen med bevægelsens teologiske bredde, at man har svært ved at afgrænse sig fra eventuelle teologiske skræplan. Dette skyldes muligvis, at DO ikke ser det som sit formål at tage vare på en bestemt teologi men at bringe fornyelse til den danske kirke. Det har dog været denne mangel på lærebevidsthed, som har gjort, at det ikke er lykket DO at blive en teologisk bredere fornyelsesbevægelse. Og det har været en af grundene til, at man gang på gang, også den dag i dag, bliver kritiseret i diverse teologiske spørgsmål.

Jeg har valgt ikke at præsentere nogen samlet vurdering af hverken DO's historiske udvikling eller forholdet til den øvrige vækkelsestradition. Jeg vil ikke tage stilling til, om DO's fremvækst samlet må siges at være en positiv eller negativ udvikling i det danske vækkelsesmiljø. Materialet er fremlagt, så det derved bliver lettere at tage stilling til problematikken i fremtiden.

NOTER

- 1 Adskillelsen mellem "Den karismatiske Bevægelse" og "karismatisk fornyelse" bygges på den tyske kirkehistoriker Oskar Föllers skelnen mellem "Neupfingstler" og "Charismatische Gemeinde-Erneuerung" (Föllner 1994, 20)
- 2 Den norske udvikling afviger fra den danske. Dette skyldes blandt andet, at man i den øvrige vækkelsestradition i Norge fra begyndelsen er noget mere positive over for de karismatiske bevægelser.
- 3 LM'ere er også inviteret til konventet (Døsing Hansen 2008, 134). Der er dog ikke fun-

det dokumentation for, om nogle deltager.

- 4 Termen "Åndsdaen" bruges her om den pentekostale trinlære, selvom terminologien også kan anvendes anderledes.
- 5 Eksempelvis i sammenkædningen af "dåb med Helligånden" og tungetale, som han oplevede i 1971, beskrevet i bogen "Karismatisk fornyelse i Danmark".
- 6 De bliver dog, efter megen kritik, "udstødt" af Vineard-bevægelsen, da man ikke har kræfter til at forholde sig til de mange anklager rettet mod bevægelsen (hjemmeside 24).

- 7 Dette til trods for, at jeg mundtligt har fået at vide, at en del i DO tog afstand fra bevægelsen.
- 8 Ingen af de to kan officielt siges at repræsentere hverken IM, LM eller KFS. Jens Bruun Kofoed har dog i 1983-84 været ansat som hjælpesekretær i KFS og Nicolai Techow er, sideløbende med ansættelsen på Dansk Bibel Institut, prædikant i LM.
- 9 Afsnittet om Cantalamessa-debatten bygges på meget lange teologiske udredninger, som ikke her kan gennemgås til fulde. Nogle af sammenfatningerne af teksterne kan derfor virke temmelig fortede i forhold til teksternes sande ordlyd.
- 10 Danmarks største campingplads har til sammenligning 1100 pladser
- 11 Til sammenligning har IM's blad "Indre Mission Tidende" et oplag på 8400 og LM's blad "Tro og Mission" et oplag på 3800.
- 12 Eks. Christensen 2005, 37
- 13 I dag = de seneste fem år.
- 14 Dette kan forstås som et tegn på, at DO for alvor begynder at spille en rolle i det kirkelige vækkelsesmiljø i Danmark.
- 15 Til afsnittet om IM i dag kunne også nævnes, at Leif Andersen i 2005 holdt et foredrag på Menighedsfakultetet, hvor han blandt andet udtalte om de karismatiske erfaringer: "jeg har for længst lagt den opfattelse væk, at de skulle være farlige og overflødige" (Andersen 2005). Der er ikke plads til at komme videre ind på foredraget her.
- 16 Her henvises blandt andet til undersøgelsen "Karma, Koran og Kirke", som viser, at 71% (50%: "i nogen grad", 21%: "i høj grad") af Folkekirkens medlemmer ser den religiøse mangfoldighed som en berigelse for kirken (Christensen m.fl. 2007, 199)
- 17 Med "differentierede "tolkninger" af Bibelen" forstås, den forskel i bibelsyn som et ortodokst/konservativt bibelsyn i forhold til et narrativt bibelsyn eksempelvis er et udtryk for.
- 18 Det bemærkes, at man ikke nødvendigvis i den øvrige vækkelsestradition ser Folkekirkens bredde som noget positivt. I så fald rettes vurderingen ikke direkte mod denne.

LITTERATUR

- Andersen, Leif 1988: *Kære karismatiske venner*, Lohses Forlag.
- Bruun, Flemming Thejlmann 2008: "Hvad kan vi lære af Dansk Oase (2)" i: *Budskabet – Tidsskrift for bibelstudium, trosliv og Mission*, 3. udgave.
- Fogh, Niels Jørgen; Christensen, Stig; Andersen, Leif; Munch, Morten; Christensen, Torben Juul; Jensen, Mogens G. (forkortes "Fogh mfl.") 1989: *Åndelig fornyelse og luthersk teologi*, (dokumenter fra Vejen-konventernes teologiske arbejdsgruppe 1986-1989), ikke publiceret. Venligst udlånt af Ingolf Henoeh Petersen.
- Föllner, Oskar 1994: *Charisma und Unterscheidung*, 3. Oplag, 1997, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal.
- Hansen, Peter Nord 2006: "Oasebevægelsen – en aktuell udfordring til missionsforeningerne", *Budskabet – Tidsskrift for bibelstudium, trosliv og Mission*, 3. udgave: 4-7.
- Hansen, B. Døssing 2008: *Karismatisk fornyelse i Danmark*, ProRex Forlag.
- Jensen, K. Lindhardt 1989: "Indre Mission og karismatikere – Indre Missions svar til Helge Pahuš", *Kristeligt Dagblad*, 20. juni.
- Kofod-Svendsen, Flemming 2008: *Tro til tiden. Det kristne studenterarbejdes historie i Danmark*, Credo. Forlagsgruppen Lohse.
- Langagergaard, Poul: *Toronto-bølgen – hvem, hvad, hvorfra?*, egen udgivelse (1995), Hele kirken som en Oase – i *Kristeligt Dagblad*, 20. maj (1989).
- Madsen, Ole Skjerbæk 1995: *Genoprettelse – en bog om Helligånden, kirken og den karismatiske fornyelse*, Forlaget Scandinavia: 319-323.
- Munch, Morten: "Toronto – indhold og emballage" *Kristeligt Dagblad*, 29. december (1995)

- Karismatisk fornyelse og luthersk tradition. Et lejlighedsskrift. Egen udgivelse (1989).*
- Nissen, Henri 1989: "Dansk OASE-bevægelse stiftes nu" – *Udfordringen*, 11. maj.
- Pahus, Helgen 1989: "Replikker og spørgsmål til IM" *Kristelig Dagblad*, 8. Juni.
- Rasmussen, Jens Jørgen: "Fejl i forsyningslinjerne. En kritisk vurdering af typiske træk ved forkyndelsen i Dansk Oase", *Budskabet. Tidsskrift for bibelstudium, trosliv og Mission*, 3. udgave (2006). "Den artikel kirken står og falder med", *Budskabet – Tidsskrift for bibelstudium, trosliv og Mission*, 3. udg. (2008).
- (Bilag og hjemmesideadresser kan rekvireres ved kontakt til artiklens forfatter).*

FORFATTEROPLYSNING

Levi Enevoldsen Dørken
Grønnegade 65, st.
8000 Århus C
+45 40 33 85 40

DEN KARISMATISKE BEVÆGELSE I ETHIOPIAN EVANGELICAL CHURCH MEKANE YESUS OG DENNES BETYDNING FOR KIRKENS LUTHERSKE IDENTITET



Stud. theol. Lasse Lindegaard Iversen

RESUMÉ: Fra midten af 1960'erne kom en karismatisk bevægelse ind over Etiopien, og gennem især studerende, fandt den vej ind i den etiopiske lutherske kirke, og blev spredt over hele landet. Som respons på denne bevægelse blev der arbejdet med forholdet mellem kirkens lutherske fundament og denne bevægelse, hvilket vi her vil gennemgå og vurdere. Denne artikel er en forkortet udgave af en bacheloropgave.

Indledning

Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY), er et eksempel på en luthersk kirke med en karismatisk profil, og nærværende artikel sætter fokus på, hvordan det har påvirket den lutherske identitet i kirken. For at kunne give en retfærdig vurdering af EECMY's lutherske identitet, må man også kende lidt til kirkens historie, og særligt hvorfor kirken valgte at blive luthersk. Det kan kort forklares på den måde, at EECMY blev en luthersk kirke, fordi det var et ønske fra de etiopere som var med til at danne kirken, men der er også en klar linje til de missionærer fra lutherske kirker, som var med til at danne kirken, og Det lutherske Verdensråd spiller også en vægtig

rolle i den endelige dannelse af kirken, idet de støttede og opfordrede grundlæggerne til at danne en kirke med et luthersk konfession. Det er derfor svært at sige noget præcist om, hvor dybt EECMY's lutherske identitet stak, og kirkens forhistorie hører med til forklaringen af, hvorfor kirken senere fik en karismatisk profil påvirket af den neopentekostale bevægelse.

Den karismatiske bevægelse i EECMY

I midten af 1960'erne kommer den karismatiske bevægelse til Etiopien (Fargher, 344-345). Vi vil her primært fokusere på, hvordan bevægelsen kom til EECMY, og hvordan EECMY responderede på denne bevægelse.

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 i en etiopisk kontekst.

Den karismatiske bevægelse er det samme som den neopentekostale bevægelse (Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia, 1; Teka, 3). Til forskel for pentekostalismen, som er en selvstændig kirkeretning, forstås neopentekostalismen primært som en fornyelsesbevægelse forekommende i de etablerede kirker. Teologisk fylder spørgsmålet om "åndsdøb" kontra åndsfulde mest, og i praksis handler det meget om nye former i gudstjeneste og menighedsliv. Nåde-gaverne 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, for eksempel 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 karismatikere blev mere diakonalt bevidste (Bakke, 251-252; Teka, 3-11).

Den karismatiske bevægelse i EECMY

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 begyndt (Munch, 67-68; Teka, 70-72).

Finnish Pentecostal Mission kom til Etiopien i 1951, og i 1955 oprettede de en missionsstation i Etiopiens hovedstad, Addis Ababa, hvor en gruppe af unge, primært studerende, samledes. Denne 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 Finnish Pentecostal Mission var lagt, da de unge dels ønskede mere selvbestemmelse og dels ikke anerkendte et kvindeligt, finsk lederskab, som var i Finnish Pentecostal Mission-menigheden. Udbryderne fandt deres egne lokaler, og hermed var de første skridt mod den selvstændige, etiopiske pinsekirke, Mulu Wongel, taget (Forlund, 161; Munch, 67-68; Teka, 70.75-76).

En tredje opkomst af karismatik ser vi hos "Semay Birhan", 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 mennonit-

ternes arbejde, Meserete Kristos 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 Ababa (Teka, 73-74).

Addis Ababa blev efterhånden stedet, hvor de tre ovennævnte udspring flød sammen, og blev vel dermed den stærkeste strøm af pentekostal kristendom i Etiopien, for det var en forening af udbryderne fra Finnish Pentecostal Mission og de unge fra Semay Birhan, som dannede Mulu Wongel i 1966/67 (Bakke, 251; Forslund, 161; Munch, 69-70; Teka, 77-79).

De universitetsstuderendes rolle kan næsten ikke understeges nok, da de ikke blot var grundsten i dannelsen af Mulu Wongel, 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 hjembyer (Fargher, 345-347; Munch, 77).

De studerende spillede også en rolle i den karismatiske bevægelses indgang i EECMY, men de var ikke de eneste, der hjalp bevægelsen på vej. Teka nævner for eksempel, at der på initiativ fra EECMY-ledere blev skabt en forbindelse mellem EECMY's modermenighed, Addis Ababa Mekane Yesus, og de unge fra Mulu Wongel. Formålet var dialog og et ønske om gensidig forståelse, og dermed ser vi at den økumeniske tanke har været tydeligt tidligt i kirkens historie (Forslund, 161; Munch, 80; Teka, 81-84).

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 yngre (Dawit, 11-12; Teka, 86-91).

Flere tilfælde kunne nævnes (Teka, 84-86.92-94), 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 i Addis Ababa. Tre unge mænd fra Nekemte, som var berørt af den karismatiske bevægelse dér, kom for at studere på Mekane Yesus Theological Seminary. 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 integrationen af den karismatiske bevægelse var yderligere styrket (Bakke, 252-253; GTF, 18; Munch, 85).

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 indi-

” 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 pentekostal teologi.

gene, spontane og sporadiske oprindelse, hvilket falder i tråd med det indtryk, artiklens forfatter selv har af bevægelsen, efter at have stiftet bekendtskab med etiopisk kirkeliv.

Vurdering af dokumenter som behandler den karismatiske bevægelse

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

"Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia" blev udarbejdet af Tormod Engelsviken, som i 1971-73 var lærer på Mekane Yesus Theological Seminary og blev præsenteret på det 24. eksekutiv-komité-møde i 1972 og må således være blandt de første tiltag fra kirkens ledelses side (Forslund, 161; Munch, 80; Teka, 82) til at få en forståelse og teologisk vurdering af den karismatiske bevægelse (Nordlander 2008, 202; Munch, 94). Rapporten består af fem afsnit inklusiv en konklusion, 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 pentekostal og neopentekostal kristendom. I naturlig forlængelse af dette, er afsnit to en beskrivelse af den neopentekostale 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 tilbageholdende og kritiske (Fargher, 345-346; GTF, 18), og da han året efter giver en lignende præsentation på kirkens generalforsamling, var modtagelsen da også negativ (Munch 94).

Engelsviken beskriver forskellene på pentekostal og luthersk teologi, da han med afsnit III og V modstiller den pentekostale to-trins omvendelse 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 gendåb (Bekræftes af Teka, 95). 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 – for eksempel 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 for eksempel 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 (Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia, 8)”, men anerkender dermed ikke, at pentekostal teologis tale 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 pentekostale erfaringer fra den karismatiske bevægelse med luthersk teologi og dette er måske, hvad vi kan kalde en “luthersk-karismatisk teologi”?

Videre taler han for, at man med en luthersk konfession ikke har en fast form, men med artikel 7 og 15 i *Confessio Augustana* 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 gennemarbejdes 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.

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 menighedsniveau 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 gjort, hvilket vi i det følgende vil se, at der også blev gjort.

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 pentekostal 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 EECMY (Dawit, 26-28; Nordlander 2008, 198). Ifølge Munch og Nordlander er det lykkedes for EECMY at kombinere luthersk teologi og karismatisk erfaring (Munch, 98; Nordlander 1998, 158-159), 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 lutheranere (Nordlander 2008, 197).

1976-dokumentet 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 bevægelse (Bakke, 253-254; Munch, 95;

Teka, 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 i forhold til 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 pentekostale 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 ledere (Dawit, 114-117).

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, det vil sige 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 forhold til troslivet, som anbefalingen indikerer har været problemet, og som andre også har nævnt som problematisk (Dawit, 114-117; Teka, 12). Det er interessant, at selv om den karismatiske bevægelse af nogle er karakteriseret ved et øget fokus på bibellæsning (Fargher, 348; Nordlander 1998, 186-188; Teka, 6), så har erfaringer åbenbart stadig spillet en større rolle end bibelsk lære og vejledning, i det mindste i

dele af den karismatiske bevægelse (Nordlander 2008, 199).

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 tres anbefalinger, og dermed genkender vi en tendens, som er typisk for etiopisk, teologisk arbejde: Man argumenterer hellere bibelteologisk end dogmatisk (Nordlander 2008, 201). Derfor er vægtlægningen af luthersk lære heller ikke fremtrædende, omend den dog er til stede.

“Theological consultation on Charismatic movement” fandt sted på Mekane Yesus Theological Seminary 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 i forhold til den karismatiske bevægelse. For eksempel 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 menighederne (Bakke, 254; Forslund, 73-75; Munch, 95).

Der er nogle gentagelser fra 1976-dokumentet. For eksempel 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 kirken (Fargher, 354; GTF, 17-18; Tekka, 82-84), og den plads, som det karismatiske har i kirken i dag (Nordlander 1998, 159-160; Nordlander 2008, 198).

Dokumentet er delt op i 1) reaktioner på forelæserne 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 Heligånden er en del af den trinitariske Gudsforståelse, og derfor skal regnes ligeværdig med Gud Fader og Gud Søn, men at han heller ikke skal favoriseres i for til disse.

Punkt tre slår fast “[t]hat there is place for Charismatic experiences in Lutheran doctrine (1993-dokumentet, 1)”. I det følgende ser det ud til, at dette skal forstås sådan, at når for eksempel 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 dette (Dawit, 26), 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 pentekostal teologi, for i punkt seks nævnes det, at forskellen i luthersk og pentekostal pneumatologi er taget til efterretning. Derimod henvises der højst sandsynlig til, at den pentekostale forståelse af "åndsdøb", 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 tidspunkt (Munch, 89-91).

Når vi kommer til anbefalingerne, så ved vi fra Teka, at anbefaling 1a, som var et forslag om en mangfoldiggørelse af de forelæsnings, som var blevet præsenteret på denne konference, 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 rammer (Teka, 99).

Den blev også anbefalet at konferencer som denne, blev gennemført rundt omkring i hele landet, så hvis den er blevet gennem-

ført 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 med henblik på 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 den karismatiske bevægelse, men at styrke og berige den. Man har altså forstået en god undervisning i disse emner som en god ramme omkring den karismatiske bevægelse, og ønsket at inkludere den i gudstjeneste og teologi.

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 *Confessio Augustana* artikel 3 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 om.

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 pentekostal teologi, men alligevel taler om "åndsdåb", som noget der sker adskilt fra dåben.

Opsamling

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 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 i forhold til 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 specifikke områder, hvor det karismatiske kom til udtryk, 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 karis-

matiske 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.

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 konfession i sin konstitution (Sæverås, 169). 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 kirken (Munch, 98-99; Nordlander 1998, 159-160; Nordlander 2008, 193).

På menigheds-niveau har praksis dog, siden den karismatiske bevægelse blev en del af kirken, sommetider været tendenser i retning af pentekostal praksis og teologi (Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia, 6; Teka, 12-13). 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" kirke, vel vidende at denne term har brug for en systematisk-teologisk præcisering. Det må for eksempel klargøres om en luthersk forståelse af helliggørelse kan forenes med en karismatisk forståelse af åndsfyldelse.

Man må også være bevidst om, hvorvidt det at være luthersk-karismatisk bliver en form for konsensussøgende efterrationalisering, som i højere grad beskriver kirkens nuværende ståsted frem for at være en bevidst og retningsgivende markør for EECMY.

Der ligger i dette også en udfordring til traditionel luthersk teologi. Når reformatorerne talte om pneumatologi, var det knyttet til læren om helliggørelse, og der er ikke nogen samlet gennemgang af hvordan de karismatiske fænomener og nådegaverne i den centrale reformatoriske skrifter. Man må derfor fortsat arbejde med, hvordan det karismatiske fastholdes på en bibelsk grund, for både at undgå at man sætter unødvendige restriktioner, men også for at undgå at tendenser i retning af fremgangs-teologi undgås.

Med denne integration af karismatisk

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.

Som afsluttende bemærkning, vil vi pege på, at dette et eksempel på en af de udfordringer, som den voksende kirke i det globale Syd stiller "de gamle" kirker overfor. En tendens som vil blive mere og mere tydeligt i de kommende år.

LITTERATUR

- Bakke, Johnny. *Christian Ministry, Patterns and Functions within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, Solum Forlag, Norge/ Humanities Press International, Inc. Atlantic Highlands, USA, 1987.
- Forslund, Eskil. *The Word of God in Ethiopian Tongues, Rhetorical Features in the Preaching of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, Uppsala, International Tryck AB, 1993
- Gudina Tumsa Foundation (GTF). *The Life and Ministry of Gudina Tumsa*, 2.udgave, WDL-publishers, Hamburg, 2007
- Munch, Morten. *Karismatisk fornyelse og luthersk tradition*, Hillerød, Eget forlag, 1989.
- Nordlander, Agne. *Kirke i vekst og smerte, om vekkelsen i Etiopia*, Luther Forlag, Oslo, 1998.
- Rønne, Finn Aa. *Kontinuitet og forandring, Opkomsten og udviklingen af protestantisk kristendom i Kambaataa-Hadiyya, Etiopien 1928 til 1974*, København, Akademisk Forlag, 2002.
- Sæverås, Olav. *On Church-Mission Relations in Ethiopia 1944-1969, with special reference to the Evangelical Mekane Yesus and the Lutheran Missions*, Drammen, Lunde Forlag, 1974.
- Fargher, Brian. *The Charismatic Movement in Ethiopia 1960-1980*, *Evangelical Review of Theology* vol 12 No.4 (1988): 344-58.
- Nordlander, Agne. *Charismatic Movement and Lutheran Theology in the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus I: Sannes, Kjell Olav (red) : Med Kristus til jordens ender, festschrift til Tormod Engelsen*, Trondheim, Tapir Akademisk Forlag, 2008.

IKKE-PUBLICEREDE KILDER

- Dawit Olika Terfessa. *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.
- Engelsen, Tormod. *Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia and its Relation*

to the Evangelical Church Mekane Yesus”, a lecture presented at the 24th meeting of the EECMY Executive Committee 1972.

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.

Teka Obsa Fogi. *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.

Bakke, Johnny. *“What do we believe – about the Holy Spirit”, 1976.*

FORFATTEROPLYSNING

Lasse Lindegaard Iversen

Haslegårdsvænget 8

8210 Århus V

orgalanist@yahoo.com

+45 26 25 57 88

ERFARINGSDIMENSIONEN DEN KARISMATISKE BEVÆGELSE UDFORDRING TIL MIN TEOLOGI



Lektor, cand. theol. Leif Andersen

RESUMÉ: Til en temadag 29. marts 2005 i samarbejde mellem Dansk Oase, Dialogcenteret og Menighedsfakultetet havde artikelforfatteren fået ovenstående emne. Baggrunden var behovet for en sammenfatning af den dialog, der havde udspillet sig siden udgivelsen af *Kære karismatiske venner* i 1988. Denne artikel er det uændrede foredragsmanus. Heri diskuteres, med afsæt i den personlige erfaring, spørgsmål om troens og åndsfyldens erfarbarhed: Hvorfor opleves troens og åndsfyldens vilkår så vidt forskelligt? Og hvilke konsekvenser får det for den aktuelle dialog om karismatik, nådegaver, Åndens fylde og Åndens fattigdom?

Her på 3. påskedag kunne det være passende at indlede med to af de mest fornøjelige opstandelsesbilleder, jeg kender, begge fra renæssancen (de kan begge findes på www.wga.hu – enter here, tryk search og udfyld author med kunstnernavnet samt title med billedets titel. Klik på billedet for stort format).

1. Fra højrenæssancen, nok det mest berømte af de to – Tizian: *Noli me tangere*. Maria har lige opdaget, at hun hele tiden har stået og talt med sin opstandne Mester. Hun havde ellers troet, at det var havemanden – og her hos Tizian er det heller ikke så sært; den stav han står med, er for en

gangs skyld ikke det traditionelle opstandelsesbanner; det er havemandens hakke, som han har taget i hånden, næsten som om han ikke har kunnet modstå fristelsen til at lege lidt. Drille Maria lidt. Men billedets titel er ikke nogen leg. Det er Vulgatas gengivelse af Jesu afvisning af Maria, da hun vil til at mærke efter, om det virkelig er ham, der står der: *Rør mig ikke*. Og her er det så, at jeg faktisk godt kunne have undværet den der lidt tøsede, knibske positur, Jesus indtager – som om han ikke vil have sit opstandelseslegeme besudlet af et menneskes berøring. For det er jo i virkeligheden en af de mest smertefyldte meldinger, man kan få fra den opstandne: Du får *ikke*



Tizian: *Noli me tangere*

lov til at røre ved mig ... Jamen hvorfor må hun ikke det?! Det er det, hun længes sådan efter; det er det, hun trænger til ...

2. Fra senrenæssancen, fra overgangen til barokken – Caravaggio: *The Incredulity of Saint Thomas*. En fantastisk komposition, hvor de fire mænds hoveder danner en sluttet korscirkel: et kors og en opstandelses-sol på en gang. Og over hele billedet er der noget af det fornøjede smil, der må have været på Kristi ansigt, da han tager Thomas på ordet. Det her er helt vidunderligt morsomt ...

Ikke mindst den pragtfulde *korporlighed*, der er over det! Der er intet æterisk eller spirituelt over denne opstandelse – og der er intet æterisk eller spirituelt over Tho-

mas' vantro og tro. Den er vulgær, bogstavelig, kropslig og jordnær. Og Thomas er ikke en ung, opfarende hedspore, men en prøvet, furet mand, der intet hellere vil end tro på den opstandne, men som bare ikke kan tro, før han får syn for sagn. Og her kommer det forfærdeligt uretfærdige: Her siger Jesus ikke: Rør mig ikke! Fingrene væk! Præcis det, Maria så gerne ville, men ikke fik lov til, får den skeptiske Thomas lov til: Kom og rør! Mærk efter! Tjek bare det hele ud! – og i modsætning til vores gængse forestilling falder Thomas ikke bare øjeblikkeligt på knæ her, forfærdet over sin egen skepsis: "Min herre og min Gud"; næh, han tager skam først Jesus helt bogstaveligt på ordet og stikker fingeren ind i Jesu sår. Jesu hånd ligefrem tager ham om håndledet og leder ham hele vejen ind i det åbne sidesår! Og de andre følger spændt operationen: Vil nu såret i Thomas' tro blive lægt og lukket? Jamen havde Maria ikke brug for det? Hvorfor skal hendes behov fejles af?

Vores emne befinder sig i spændingsfeltet mellem disse to møder med den opstandne: Får jeg lov til at *erfare*? Eller skal jeg blot tro? Tro uden at se! Vi oplever til tider, hvorledes Kristus siger til os: Kom og rør! Mærk efter! Stik fingrene ind i min side og tjek, at det virkelig er mig. Kom og erfår! Og til andre tider oplever vi, hvordan Kristus siger til os: Rør mig ikke! Du kan alligevel ikke forstå, hvad det er du har for dig. Din erfaring vil alligevel lade sig narre. Tro, hvad du ikke kan røre. Enhver kristen længes forfærdeligt som Maria efter at røre den opstandne. Men det får vi ikke uden videre lov til. Og her kommer det forfærdeligt uretfærdige: Nogle får simpelt hen lov til at erfare mere end andre. Nogle borttrykkes til den tredje himmel, nogle får lov til at *se* – andre får lov til at tro uden at se.

Det er den første halvdel af mit emne – og så har jeg jo fået en anden halvdel, som



Caravaggio:
*The Incredulity
of Saint Thomas*

er direkte sært formuleret. Den lægger an til en forholdsvis personlig vinkel; og den vil jeg for en stor del holde mig til – også i tillid til, at Ove Conrad Hanssen ville præstere en dygtig og saglig oversigt.

Til denne anden halvdel må jeg hellere begynde med en stribe bekendelser. Og det er ikke en formulering, jeg har fundet på i dagens anledning; den har trængt sig på over mange år. Tre sætninger:

1. Der er væsentlige sider af Guds ord, jeg sandsynligvis aldrig havde erkendt, hvis det ikke havde været for den karismatiske bevægelse.

2. Der er væsentlige sider af Guds ord, som jeg måske nok havde kendt til, men som sandsynligvis kun havde været teori og kun havde hørt til i dogmatikkens verden, hvis det ikke havde været for mødet med den karismatiske bevægelse.

3. Og der er væsentlige sider af kirkens liv, der havde været mere eller mindre lukket land for mig, hvis det ikke havde været for mødet med den karismatiske bevægelse.

Det vil jeg altså vende tilbage til.

Det er det umiddelbare *udbytte*, jeg selv har fået af mødet med den karismatiske bevægelse, og som jeg er meget taknemmelig for. Men det er faktisk ikke i de tre punkter, den karismatiske bevægelse har været min største *udfordring* for mig. Den største udfordring har været *anfægtelsen*. Og den er jeg mindre taknemmelig for. Og for at det ikke skal være løgn: Den største udfordring har været *anfægtelser* – i flertal. Mere præcist to af slagsen. To slags anfægtelser, der med mellemrum næsten bomber mig tilbage til Start, og jeg er lige ved at måtte begynde helt forfra.

Den første anfægtelse er den missionale: Det ligner for mig et faktum, at det er den karismatiske og den pentekostale kristendomstype, der i dag vinder langt de fleste mennesker for Kristus. Og jeg vil bede jer forstå, at jeg ikke siger: "har den største succes" eller "har den største fremgang"; for det er mistænkelige udtryk. Ingen kristen vil mene, at fremgang og succes skulle være ensbetydende med sandhed. Det er derfor, jeg siger: Jeg er overbevist om, at det er den

karismatiske og den pentekostale kristendomstype, *der i dag vinder de fleste mennesker for Kristus*. For jeg mener faktisk, at det er dét, der er tale om.

Selvfølgelig er der kæmpestore kampagner og kæmpestore stævner, der udbasunerer skarevis af omvendelser, der år efter viser sig at have været krusninger på et stemningshav, og der er bagefter intet blivende menighedsliv at få øje på. Det er også rigtigt, at flere af disse store vækkelser, også når de medfører blivende og stabil menighedsvækst, i mine øjne bærer meget betænkelige træk.

Men selv når man trækker det fra, så ligner det et faktum, at mine karismatiske venner – i det mindste globalt set – vinder de fleste mennesker for Kristus. Det er ikke den dogmatiske lutherdom, der i dag vinder de mange mennesker for Kristus. Jeg ved godt, at det ikke er op til os at bedømme og vurdere evighedsholdbarheden af den slags; alligevel har jeg ganske ofte tænkt, at hvis dette virkelig var et kriterium for sand tolkning af Skriften, så havde jeg skiftet teologi for længst.

Dertil kommer: Jeg er ganske vist dybt bekymret for det syn på undere, på troen, på sygdom og helbredelse, der præger store dele af den karismatiske bevægelse. Samtidig er det vanskeligt at komme udenom, at der faktisk sker flere undere og flere helbredelser i de sammenhænge! – og uanset hvor farligt det er at drive teologi på resultater og succeskriterier, kan det kun drive én ind i dybe anfægtelser: Hvordan går det til, at vi, der mener at have den sundeste lære om undere, oplever de færreste undere?!

Det er min første anfægtelse: den *missionale*. Den anden anfægtelse er den *personale*. Den personlige anfægtelse, der med uhyggelig og forudsigelig præcision springer op og bløder hver eneste gang jeg er sammen med karismatiske og pentekostale

kristne – særlig, når det er gode venner: Har jeg overhovedet Helligånden?

Jeg kan i mit eget liv ikke få øje på ét eneste af de klassiske karismatiske erfaringstræk. Jeg har ikke ét af de kendetegn på Åndens fylde og udrustning, der er så fast en bestanddel af det karismatiske vidnesbyrd. Hvad enten man taler om en vidunderlig erfaring af Guds nærvær, om en indre fornemmelse, om en følelse af varme eller ild eller latter eller afmagt, eller om oplevelse af underfuld førelse og ledelse, eller om en oplevelse af forvandlende glæde, eller man taler om undere, eller om tungtale, så mangler jeg dem. Ikke nu og da, men altid.

Og ikke alene *mangler* jeg disse kendetegn; jeg *savner* disse kendetegn. Jeg savner dem meget, fordi jeg hører om, hvordan de lyser op og varmer i andres liv. Jeg har forlængst opgivet den vildfarelse, at de er farlige og overflødige; og jeg beder om dem – men de nægter at indfinde sig. Jeg kan vanskeligt komme fra, at i min bøn om disse erfaringer, om at få lov til at røre ved den opstandne, oplever jeg ham hele tiden sige: Rør mig ikke ...

Jeg har så talt med gode karismatiske venner, der vil opmuntre ved at henvise til, at jeg jo da også tjener i Guds rige med mine nådegaver, også selv om det ikke er de specielt karismatiske nådegaver.

Jeg tror da bestemt heller ikke, man skal være blind for sine *evner*; det lugter aldrig godt, når folk står og prøver på at lade, som om de tror, at de ingenting kan og ingenting duer til. Man bør, med stor bæven, turde sætte ord på det, man tror er ens naturgaver – de evner, hvormed man forsøger at tjene Gud.

Men vi ved også ud fra Guds ord, at der er en dramatisk og afgørende forskel på *evner* og *åndsgaver*. Og derfor kommer anfægtelsen igen: Jamen *har* jeg faktisk

forkyndelsens nådegave – eller har jeg bare en stor kæft? Det er jo virkelig muligt at efterligne Åndens gaver! Har jeg virkelig ledelsens nådegave; eller har jeg bare lederevner? Det er *ikke* det samme, selv om både lutheranere og karismatikere har det med at forveksle dem (jf de forskellige slags “nådegavetests”).

Evnerne er ikke noget pejlemærke, hvorudfra jeg kan tjekke vandstanden på min egen åndsfylde; dem har jeg fælles med ethvert menneske, kristent som ikke-kristent. Og åndsgaven, som kun Guds børn får, kan altid efterlignes af naturlige evner.

Jeg kan heller ikke gå hen til Ingolf og rykke ham i ærmet og spørge: Jeg har da godt nok Åndens fylde og udrustning, har jeg ikke? – for det ved han ikke. Det *kan han ikke vide*, al den stund visheden om Åndens fylde ligger uden for menneskelig erfaring.

Men er min teologi da rent rationel, er den blottet for *følelser og oplevelser*? Overhovedet ikke. Men der er ikke en eneste af disse følelser og oplevelser, jeg ikke er nødt til at betvivle og spørge i dyb frygt: Men er det ikke bare psykologi? Er det ikke bare efterligning?

For at sige det kort: Det, Peter Halldorf i sin *Drik dybt af Ånden* kalder for “den indre fornemmelse” af Åndens fylde – og han siger faktisk, at det ikke lader sig gøre at have Åndens fylde uden denne fornemmelse! – den har Kristus nægtet mig.

På den baggrund forstår I sikkert, at jeg kan møde mange indvendinger imod mit syn på den karismatiske erfaring, og mange af dem kan jeg både forstå og følge – men når jeg møder den indvending: “Jamen hvad er du så bange for; hvorfor lader du ikke bare stå til og åbner dig for det, Ånden vil give dig?” – så er jeg parat til at kværke vedkommende på stedet.

Denne dobbelte anfægtelse er i mine

øjne den største udfordring fra den karismatiske bevægelse. Og hermed er jeg tilbage ved den første halvdel af mit emne: erfaringsdimensionen.

Hvorfor er de karismatiske kirker de hurtigst voksende i verden? Ikke nødvendigvis, fordi de er de sandeste og de mest bibelske kirker, men snarere fordi de giver rum for erfaringen!

Og det er der sikkert mange grunde til. Det er forholdsvist nemt at forklare som et kulturelt træk i tiden: Erfaringsdimensionen tiltaler umiddelbart en menneskehed, som er træt af modernismens rationalitet, og som er drevet af underholdningsindustriens følelsesmanipulation; derfor er stort set al spiritualitet i dag, både kristen og ikke-kristen spiritualitet, *sanset* spiritualitet. Både forstanden og viljen er i den grad blevet underhund, efter at de i århundreder har været størst og stærkest og ovenpå.

Men det er ikke hele forklaringen. Erfaringslængslen udtrykker et reelt, *bibelsk* behov: længslen efter at være et helt menneske, et menneske bestående af ånd, sjæl og legeme! Og ikke blot af ånd ...

Det er nemt at affeje erfaringslængslen som stemningsjageri. Det er endnu nemmere at affeje den som herlighedsteologi og usundt sværmeri. – Men så enkelt er det ikke. I sådan en længsel *er der også en autentisk, legitim længsel efter Gud selv*. Det er *ikke* bare sværmerisk længsel, det er også et barns længsel efter at putte sig ind til sin far og sin mor og mærke deres favntag. Det er en mands længsel efter at favne sin kvinde, det er en kvindes længsel efter at mærke sin mands kærtegn, det er et menneskes længsel efter at mærke Gud stryge sig over kinden.

Det er autentisk, legitim længsel efter Gud selv – *og det er autentisk, legitim længsel efter at være et helt menneske*.

I min KFS-tid var det et mirakel, at

man kunne få lov til at tage sit hoved og sin fornuft med ind i troen – vi havde i vore respektive baglande oplevet lidt rigeligt af, at hoved og fornuft blev fejlet til side som uvæsentligt. I dag oplever jeg næsten det stik modsatte: de unge er ikke nær så optaget af at have deres hoved og deres fornuft med ind i troen; de vil gerne have deres krop og deres følelser med ind i troen – og *det er en god længsel*. Det er en nødvendig længsel.

Jeg må erkende, at min teologiske tradition sommetider ikke har kunnet finde ud af at sige andet om forholdet mellem tro og oplevelser, end at man ikke kan stole på sine oplevelser, og at man ikke skal være slave af sine erfaringer. Vi udtrykker os sommetider, som om vi ikke bare var sat fri fra *erfaringsstyranniet*, men sat fri fra *at erfare overhovedet*. Vi udtrykker os sommetider, som om erfaringer i sig selv var farlige og mistænksomme. Og så bliver et vers som 2 Kor 1,24 jo nærmest traumatisk for en lutheraner: “Vi er ikke herrer over jeres tro, men medarbejdere på jeres glæde; I står jo allerede i troen”: Paulus skriver jo faktisk, at det med troen *er vist allerede på plads*; det er ikke den, vi arbejder med nu! Nu arbejder vi med glæden! Det er vores næste ambition!

Hvorfor dog det? Er den glade erfaring ikke en luksus, et krydderi, man kan til-sætte eller lade være?! Nej. Glæden er Guds væsen. Glæden er, hvad vi er skabt til. Og at glæden ikke altid lader sig gøre i denne verden, det er en *unaturlig* situation. Glædesløsheden, lidelsen, er et kors, Gud lægger på os – men det er ikke et kors, *vi* skal lægge på hinanden. Det, vi skal for hinanden, er at være medarbejdere på hinandens glæde.

Vi *har brug for* den åndelige erfaring – tro er ikke bare kold viden. Og ser vi ned på den åndelige erfaring, så kan vi være sikker på, at vi både tømmer vore hjarter for glæde

og tømmer vore kirker for mennesker ...

Hvordan finder vi balancen? Jeg holder meget af et udtryk fra Peters prædiken i Salomos Søjlegang, hvor han siger om dem, der tager imod Guds rige: “så skal de tider komme fra Herren, da vi kan ånde frit.” Evangeliet sætter fri! Sandheden gør fri; “de tider er kommet fra Herren, da vi kan ‘ånde frit’” – men hvad er det, vi skal sættes fri til, når det gælder den åndelige erfaring?

1. **Jeg sættes fri til at erfare!** – jeg er åben og modtagelig for glæden. Og ikke blot, så jeg ikke sparker og protesterer, hvis den skulle overfalde mig; jeg har lov til at søge glæden, bevidst! *Mæt mig med fryd og glæde, lad de ben, du knuste, juble*. For vi er skabt til glæde, og vi er genløst til glæde.

Det er dét, min egen teologiske tradition sommetider har haft svært ved at rumme. Sikkert fordi der har været for mange teologer af min type, som har tungsindiggjort det hele og dikteret, at hele teologien skal rette sig ind efter vores psykiske konstitution.

2. **Jeg sættes fri fra at skulle erfare!** – jeg er ikke afhængig af oplevelsen; jeg glæder mig over den, men stoler ikke på den; den står ikke over ordet, men understreger ordet og gør det levende for mig. Ordet står fast, nåden står fast, jeg har Jesus, uanset hvad mine erfaringer siger.

Det er nådens frihed frem for noget; det er nådens grundvold. Og det er dét, den karismatiske tradition i mine øjne sommetider har haft svært ved at rumme.

Seks forskellige “åndelige erfaringer” (de flyder naturligvis sammen; men jeg har selv fundet hjælp i den skelnen – den er ret hjemmelavet, så andre har sikkert bedre forslag):

1. *erkendelsen*, den personlige tilegnelse. Viden er ikke det samme som vished. Viden kan være kold og formel, den kan være dæmonernes "tro", der ved om Gud, men de kender ham ikke; den kan være farisæernes og de skriftkloges kendskab til Skrifterne, men de kender ikke dens kraft.

Den personlige tilegnelse er måske ikke umiddelbart det, vi vil kalde for "erfaring"; til gengæld er den afgørende: *En forkyndelse, der ikke bliver personlig, er i sig selv ubibelsk*. Det går op for mig, at Jesus ikke bare døde for verden – han døde for mig. Han elskede ikke bare verden – han elsker mig.

2. *den gudgivne tanke* – indskydelsen, indfaldet, den åndsgivne tanke: at Gud pludselig minder mig om det, jeg ikke kunne sige mig selv. Han åbenbarer måske ikke en nyhed for mig; men han gør Ordet levende for mig.

Det kan man så både udtrykke på karismatisk "Så siger Herren", og på missionsk: "jeg har fået det sådan"; det giver noget mere pondus over ens vidnesbyrd, end når man bare har siddet og bladret fortvivlet efter noget, der ku' passe ...

3. *følelsen af Guds nærvær*, oplevelsen af glæde, af fred, af jubel.

Den ligger ikke fuldstændig uden for vores rækkevidde, den ligger ikke fuldstændig uden for vores ansvar. Vi *kan* gøre fra eller til, om vi vil opleve glæde! Glæden er et bud, et påbud fra Gud til os, "Glæd jer altid i Herren" – ganske som den er en bøn fra os til Gud: "Mæt mig med fryd og glæde". Vi kan være medarbejdere på hinandens glæde.

4. *fællesskabet* i alle dets aspekter – som kristuslegemlighedens vigtigste ytring:

lovsangen, fællesbønnen, samtalen, omsorgshandlingen, gudstjenesten, det er ikke bare *samvær*, det er *kristusnærværets* fornemste udtryk!

5. *underet* – og hermed mener jeg helt bogstaveligt miraklet, Guds brud på naturlovene, helbredelsen, den kraftige gerning, åbenbaringen af noget iøvrigt skjult og ukendt osv.

6. *ekstasen*, som er Guds suveræne indgriben – den mystiske vision, tungetalen, den profetiske henrykkelse.

Visioner og henrykkelser har eksisteret i kirken til alle tider; for tiden oplever vi det nu og da, fx når muslimer kommer til tro. En muslimsk kvinde, der står foran et tomt kors, ser pludselig en døende Jesus på korset. Hun bliver omvendt, hun bliver døbt, og hendes ateistiske mand bliver efter nogen tid også døbt, fordi han ikke kan benægte, at der er sket en afgørende forvandling med hende – og mange, mange andre vidnesbyrd. Næsten som om vi over for muslimerne står med så håbløs en missionsopgave, at Gud dispenserer fra sin sædvanlige tilbageholdenhed, hvad angår visioner og henrykkelser.

De seks slags erfaringer flyder naturligvis over i hinanden. Men en af de ting, jeg har lært af den karismatiske bevægelse, er: De er kun delvist uden for vores vilje og vores kontrol! Det er sandt, at erfaringen altid er Guds suveræne gave. Profeten overfalder af henrykkelsen, han opsøger den aldrig. Tungetalen kan man ganske vist slå til og fra, som man vil; men ingen kan tage tungetalens gave af sig selv. Og ingen skal begynde at udråbe egne indfald, som om de var profetiske åbenbaringer.

Alligevel er det muligt at arbejde på

glæden; det er muligt aktivt og målbevidst at opsøge oplevelsen. Vi har lov til at bede målbevidst om den gode, glade erfaring – endda om den ekstatiske oplevelse.

Det er selvfølgelig et aspekt med store faldgruber: Leanne Payne (som ellers nok kender til ekstraordinære oplevelser med Gud) advarer igen og igen imod alt for ivrigt at opsøge oplevelserne og dyrke dem og sætte dem i Guds sted. Hun kalder det *at praktisere sit eget nærvær* i stedet for Guds nærvær (eller for *selvfordybelsessygen*): “Sådanne mennesker, som er fanget i den subjektive fælde, der består i at forsøge at ‘virkeliggøre’ Gud i sanselige oplevelser, vil opdage, at de begynder at se ind i sig selv”. Og hun henviser til C. S. Lewis: “Guds nærvær er ikke det samme som *følelsen* af Guds nærvær. Sidstnævnte kan skyldes fantasi; førstnævnte kan opleves uden ‘mærkbar trøst’. ... Det er selve nærværet, ikke *følelsen* af nærværet, af Helligånden, som undfanger Kristus i os. *Følelsen* af nærværet er en yderligere gave, som vi takker for, når den kommer”!

Det sker jo også, at man forsøger at tilrive sig og tilkæmpe sig ekstasen – men den viger fra en, og det lykkes ikke, og følgerne kan være forfærdende. Det kunne man illustrere med en ikke-kristen tekst: Umberto Eco's *Foucaults Pendul*, hvor han skildrer en okkult seance i Rio de Janeiro, som en tysk kvinde jævnligt opsøger: “Jeg kendte musikkens og støjens forførende kraft, den kraft som også vore hjemlige lørdagsdelirister ligger under for på diskotekerne. Den tyske dame rykkede frem med opspærrede øjne, hun tryglede om glemsel med hver bevægelse af sine hysteriske lemmer. Lidt efter lidt gik de andre helgendøtre i ekstase, de kastede hovedet bagover, de skælvede som bølger, de sejlede på et hav af glemsel, og hun var stiv og grædefærdig og rystet, som en, der desperat prøver at nå orgas-

men, og aser og maser og vrider og vender sig uden at komme nogen vegne. Hun prøvede at miste herredømmet over sig selv, men genfandt det hele tiden, en stakkels teutoner, der havde fået for mange veltempererede klaverer.”

Men i min lutherske tradition foretager vi så til gengæld ofte den kortslutning, at ekstase *altid* er usund. Men der findes en sand henrykkelse, en ægte åndelig *ekstasis* (“at være ude af sig selv”), som det vil være helt forkert af os at mistænkeliggøre. For den er et mirakel fra Gud. Den kan være fredelig, stilfærdig, man ser måske en engel; men den kan også være profetisk henrykkelse, en bortrykkelse til den tredje himmel.

Jeg talte engang med *Edin Løvås*, som nogle kender fra bøger som *Minutter med Jesus* og *Magtmennesket i menigheden*. Han står for et retrætested i Norge, og han får simpelt hen regelmæssigt mystiske oplevelser med Gud. Han er et fuldstændigt nøgternt menneske, der er ikke noget sværmerisk over ham; men han får regelmæssigt disse ekstatiske oplevelser.

Jeg var naturligvis ikke bare nysgerrig, men også ukristeligt misundelig. Det er så uretfærdigt, at nogle får i spandevig, og så går en anden en her og tørster.

Det hjalp nu en hel del, da jeg spurgte til dette, og han så – som sin helt egen mening – sagde, at der er altså også simpelt hen nogle, der er psykisk mere modtagelige for den mystiske oplevelse! Det er ikke bare et spørgsmål om åndelighed.

Erfaringen ligger ikke uden for vores rækkevidde. Vi kan bevidst opsøge den glade oplevelse, søge de situationer, de bekendtskaber, de mødeformer, de fællesskaber, der skænker os åndelige oplevelser. Vi behøver ikke bare vente passivt på, at glæde dumper ned i hovedet på os.

Det vigtigste er igen: at det sker i bøn og

påkaldelse! "Mæt mig med fryd og glæde"! Glæden er en gave fra Gud – men den er også et arbejde hos os!

Hvad er det så for konkrete udfordringer, den karismatiske bevægelse har betydet for min teologi? – i betydningen *udbytte*: det, jeg er den taknemmelig.

At svare på det minder lidt om kontrafaktuel historieskrivning: Hvordan ville min teologiske dannelse have udformet sig, *hvis* jeg ikke havde mødt den karismatiske bevægelse? Og andre fra min egen teologiske tradition ville let kunne hævde, at det kan de overhovedet ikke genkende, og de havde sagtens kunnet møde disse udfordringer alle mulige andre steder. Det er muligt; men dette bliver, sådan som det ser ud for mig:

1. *Livet med Helligånden som en person.*
Jeg ville bestemt *i teorien* have hyldet en treenig Gud, og *i teorien* have regnet Helligånden for en person; men – om man så må sige – i praksis var det sandsynligvis blevet ved teorien.
Jeg ville næppe have haft en personlig relation til HÅ; jeg er fx ikke sikker på, at jeg nogensinde ville have lært at bede *til* HÅ. Jeg ville måske nu og da have bedt Gud *om* Helligåndens nærvær; for det ville nok have hørt til min teologi uanset; men jeg havde næppe lært at bede *til* HÅ.
2. *Nådegavernes mangfoldighed.* Uden den karismatiske bevægelse havde jeg sandsynligvis som en selvfølge regnet visse nådegaver for kun at høre aposteltiden til. I dag kan jeg ikke se andet, end at samtlige åndsgaver i NT's nådegavekataloger kan eller bør høre til i kirkens liv i hele deres mangfoldighed.
3. *En konkret tillid til Gud som underets Gud.* Jeg har lært at bede konkret og dristigt om underet. Jeg synes ganske vist, at der er for længe imellem dem; men det er inspireret af den karismatiske bevægelse, jeg i dag beder for syge og salver syge.
4. *Synet på mennesket som en helhed.* Det er mærkeligt: Hvis man ikke i praksis ser på Gud som treenig, ser man heller ikke i praksis mennesket som en helhed af ånd, sjæl og legeme – eller af forstand, følelse og fornuft. Har man intet syn på Gud som Helligånd, reducerer man mennesket til ren ånd. Så bliver man tilbøjelig til at henvende sig til medmennesket som et rent åndsvæsen. Man ser ikke dets behov for at blive mødt også som sjæl og krop.
5. *Tro på forbedringen som en reel sejr over synd.* Jeg er ikke sikker, men jeg tror nok, at det delvist er under indtryk af den karismatiske bevægelse, jeg i dag med større tryghed tør bede kirkebønnen om at "forbedres i et helligt liv og levned". Jeg tror, at reel forbedring er mulig, og at syndigheden ikke er den eneste sandhed om den kristne.
6. *Betydningen af erfaringen, den åndelige oplevelse.* Alt det, vi taler om i dag.
7. *Fornyelse af lovsangen, af mødeform og liturgi.* Jeg kan være nærmest skrækslagen ved den tanke, at hvis ikke vi blandt andet havde taget den nye lovsangsstil til os, med dens integration af tilbedelse og oplevelse, så var der måske en generation eller et tiår af unge, vi mere eller mindre havde mistet.

8. *De helliges samfund* i alle kirker. Det er en af de ting, der bevæger mig mest: oplevelsen af bønssfællesskabet på tværs af alle kirkesamfund. Vi er virkelig én helig, almindelig kirke.
9. *Tilliden til åndsgaverne som en Åndens mirakuløse udrustning og fylde*. Der er forskel på naturgaver og nådegaver.
10. *Forventningen til Åndens fylde, såvel i eksplosiv kraftudladning som i åndelig vækst*. Jeg har altså måttet gøre op med den misforståelse, at "man ikke kan have mere eller mindre af Ånden"; nogle kristne er som Stefanus "fuld af tro og Helligånd", ganske enkelt mere end andre.
11. *Visheden om min egen åndsudrustning* – ikke altid som en følelse af kunnen, men i tillid til Åndens løfte og ledelse.
12. *Målbevidst stræben efter åndsgaverne* – og altså ikke blot passiv afventen.

Det er klart, at det er kun den ene side af billedet. Min teologi har naturligvis også en række udfordringer til den karismatiske bevægelse. Dem må jeg i det mindste strejfe, hvis det ikke skal blive usandt. Men før jeg lister dem, vil jeg godt først illustrere udfordringen ved at føje endnu to slags erfaring til de seks, jeg nævnte før.

For det første *smertens erfaring*. Til erfaringsdimensionen hører ikke mindst kortsæts erfaring. Oplevelsen af nederlag, af tab, af død, af lidelse.

For det andet *tomhedens erfaring*. Man kunne måske godt kalde den for mangel på erfaring; men jeg vil hellere kalde det for erfaringen af Guds fravær, erfaringen af Guds tavshed.

Forskellen på smertens erfaring og tom-

hedens erfaring kunne illustreres med et udtryk, jeg har huggat fra den norske psykiater Finn Skårderud: *den sorte sorg* og *den hvide sorg*. Den sorte sorg er smerten og døden og tabet i alle dets afskyninger – den hvide sorg er fraværet, tomheden, savnet. Her ønsker jeg ikke at lyde teatralisk eller dramatisk, og jeg ønsker slet ikke at lyde som et tudefjæs. Men faktum er, sådan som jeg selv ser det: *at ifølge min erfaring findes der ingen Gud*.

Det skal tages bogstaveligt. Jeg har ganske vist gode grunde til at tro på Gud (hvoraf Kristi person er den vigtigste); men *erfaringen* er ikke en af dem. Jeg har ingen oplevelse af en personlig Guds nærvær. Jeg kan vanskeligt se i verden, at der er en god Gud og en almægtig Skaber, som har al magt i himmelen og på jorden. Jeg kan godt se tegn her og der på, at der måske er en Gud; men de drukner i gråden og døden og sygdommen og skriget fra de mange, mange mennesker. Og, stadig ifølge min erfaring: Hvis så der alligevel er en Gud, som griber ind og gør undere, så gør han det sjusket, tilfældigt og lunefuldt. Og han tager overhovedet ikke hensyn til menneskers gråd. Det siger min erfaring mig.

Jeg kan godt se tegn på, at Gud hører bøn. Jeg har også oplevet, hvad der ligner undere. Og jeg skal øve mig i at få øje på dem og huske dem, for jeg bliver let til et sortseende tudefjæs. Men selv når jeg godt kan se dem, drukner de i de mange *forøgelses* bønner, som så mange fortvivlede mennesker omkring mig græder sådan over.

Jeg vil ikke nægte, at min åndelige eller psykiske konstitution kan være amputeret og atypisk. Det er en reel mulighed. Og jeg må bestemt ikke forvente, at sådan et erfaringsyndrom skal *dikttere* teologien og bestemme, hvordan vi skal tolke Skriften. Men jeg må forvente, at teologien i det mindste skal *kunne rumme* sådan en ånde-

lig eller psykisk konstitution og sådan et erfaringsyndrom.

Smertens erfaring og tomhedens erfaring kan jeg så tolke på tre forskellige måder:

- enten findes Gud virkelig ikke; og min erfaring af Guds fravær har fuldstændig ret
- eller også findes han, men jeg har ingen adgang til ham, og han og jeg har intet tilfælles
- eller også findes han virkelig, og ikke nok med det: Jeg er virkelig hans, og han er min, og han virker i mit liv med hele sin fylde og sin opstandelseskraft; men samtidig har han sagt til mig: Rør mig ikke. Du må tro uden at se. Du har fået en skat gemt i lerkar, for at den overvældende kraft skal være fra Gud og ikke fra dig.

Kort sagt: Jeg må tolke smertens erfaring og tomhedens erfaring *korsteologisk*: at jeg virkelig "ser Gud fra ryggen", at jeg møder ham "under hans modsatte skikkelse". At jeg som Emmaus-vandrerne faktisk vandrer sammen med ham; og selv om mine øjne holdes til, så jeg ikke ser ham, så brænder mit hjerte alligevel i mig, fordi han udlægger alt, hvad der i Skrifterne handler om ham.

Det lyder måske unødigt teologisk, at man nu skal til at "tolke" sin erfaring; hvorfor ikke bare tage imod den? Men det er naivt. Alle tolker uvægerligt deres erfaringer, uanset om man ønsker det eller ej. Vi tolker dem uvilkårligt i lyset af den lære, vi bevidst eller ubevidst har med os. Og det kan ikke være anderledes; de *vil blive* tolket af os. De kan fejltolkes, og de kan rettolkes. Og da kender jeg ikke nogen bedre tolkningsnøgle til erfaringernes kaos end *korsteologien*.

Jeg sagde før, at en bibelsk teologi også skal kunne *rumme* mennesket i smertens

og tomhedens erfaring. Men det, jeg egentlig mener, er: Den skal kunne *frigøre* mennesket i smertens og tomhedens erfaring. Også endnu inden denne erfaring er stilnet af. Og korsteologien er for mig ikke en kompliceret, luthersk teori fra 1500-tallet, men en meget konkret befrielse. Midt i erfaringernes kaos. Jeg vil gerne illustrere det med det personlige eksempel, jeg nævnte før: fraværet af den karismatiske erfaring. Fraværet af åndsfyldeoplevelsen.

Denne "hvide sorg" kan jeg tolke på tre måder:

- enten er jeg overhovedet ikke Guds barn
- eller også er jeg det, men jeg har ikke Åndens fylde og udrustning; jeg tjener ham udelukkende i egen kraft og egen efterligning af Åndens kraft, og han har givet mig en sten, selv om jeg bad ham om brød. Det er en nærliggende tolkning, ikke mindst fordi det virkelig ville forklare den sære, sejlivede syndighed, der ikke er til at få has på.
- eller også *har* han faktisk holdt sit løfte og givet Helligånden til den, der beder ham. Men han har holdt det skjult under frygt og fattigdom. Smertens og tomhedens erfaring er dermed ikke *bare* synd og vantro hos mig, den er også Guds fremmede gerning. Han har virkelig givet mig en overvældende kraft; men den er skjult som en skat i et lerkar.

Kan den karismatiske bevægelse rumme en sådan korsteologi? Her er det, man faktisk må opgive at tale om *den* karismatiske bevægelse og snarere tale om *de* karismatiske bevægelser. Spektret fra den ene ende med en moderat, sund karismatik og helt over til den anden ende med en usund og overtroisk karismatik spænder så vidt, at man sommetider må tvivle på, om det overhovedet er samme religion.

En yderliggående betonkarismatik og en

yderliggående betonlutherdom vil sagtens kunne formulere dogmatiske meningsforskelle. Så kan man diskutere dem og hive og hale i hinandens formuleringer eller angribe hinandens overbevisninger.

Det er straks vanskeligere for en moderat karismatik og en moderat lutherdom. En åben, anfægtet og moderat karismatik og en åben, anfægtet og moderat lutherdom kan faktisk få meget svært ved at formulere egentlige læreforskelle. Forskellen viser sig snarere i *betoningsforskelle*, i vægtforskudninger. Og betoningsforskelle kan vi kun håndtere ved at lytte ydmygt og lade os sige. Det er ikke muligt at angribe hinanden. Eller modsige hinanden. Det er en af de sundeste og mest udfordrende processer. For den kalder på stor ydmyghed, både i bedømmelsen af ens egen position og i den broderlige kommentar til andres positioner.

Derfor kan jeg kun formulere min udfordring til den karismatiske bevægelse i spørgsmålets form – udfordre den til at overveje deres egen position.

Søger forkyndelsen at frigøre dem, for hvem erfaringsdimensionen er tvetydig og smertefyldt? Er det forkyndelsens ambition at give mennesker at ånde frit, ikke bare i teorien, men også i praksis: Kan forkyndelsen rumme dem, der måske endda væsentligst har smerteerfaringer og tomheds-erfaringer? Ikke bare sådan, at man ikke ligefrem råber ad dem eller mistænkeliggør dem, men sådan at de oplever sig genkendt og frigjort i forkyndelsen.

Det, der har forfærdet mig mest i *yderliggående* karismatiske bevægelser, er ikke det uordentlige, det rodede, grineriet og falderiet, det ukontrollerede. Det forfærdelige er den åndelige trældom, oplevelsestyraniet: Du har det ikke, før du oplever det. Du er ikke fyldt af Guds ånd, før du oplever dig fyldt. Du er ikke helliggjort, med mindre du

føler dig hellig og kærlig. I sidste ende: Du er ikke ren og retfærdig over for Gud, før du oplever dig selv ren og retfærdig.

Den grundvold, Guds ord har lagt under vores liv, er: Guds ord står fast, uanset hvad vi erfarer. Da vi nu er retfærdiggjort af tro, *har vi fred* med Gud, vi *står i nåden* – uanset om så det er kaos eller koldt herinde.

Dette er den frigørende kraft i evangeliet, dette er den grundvold, vi vil lægge under menneskers liv. Samtidig kan jeg så sommetider opleve andre forkyndere stå og hamre den selvsamme grund væk med store forhamre: *Oplever du det ikke, har du det ikke!*

Eller med andre ord: herlighedsteologi. Hvor man kun tror på det, man erfarer.

Det er denne erfarings*desperation*, der i mine øjne sommetider gør både ledere, forkyndere og menigheder ligeglade med, om nu de åndelige manifestationer virkelig er Guds suveræne åndsgaver, eller om de er menneskelig efterligning. Hvor man må begynde at spørge:

- Er der egne indfald, der hævdes at være profetiske budskaber?
- Er der hjemmelavede lyde, der hævdes at være tungetale?
- Er der psykiske fænomener, der hævdes at være underfuld helbredelse?
- Er der naturlige evner, der hævdes at være åndsgaver?
- Er der blot tale om en ny livsstil, der nu hævdes at være sejr over synd?
- Forstås Helligåndens nærvær i virkeligheden energetisk snarere end personligt?
- Forstås troen i virkeligheden snarere som indbildningskraft end som tillid?
- Forstås bøn i virkeligheden snarere som myndig autoritet end som bønfoldelse?

Mange steder i den karismatiske bevægelse vil man roligt kunne svare Nej til alt dette. Men det er nogle af de ting, man må se

nøje efter, når man nu engang er nødt til at prøve ånderne, om de er af Gud. Jeg er på min side sikkert alt for skeptisk; men jeg må tilstå, at jeg sommetider bliver forfærdet over den tilbageledende overlegenhed, jeg ofte ser hos ledere og forkyndere, når det gælder blot den skræmmende *mulighed* for, at vore erfaringer af Åndens værk blot er efterligning.

Det må så erkendes, at korsteologien kun er den ene grund til den lutherske tilbageholdenhed over for erfaringslængslen; korsteologien er den gode grund. Men der er også en dårlig grund til den lutherske erfaringsskepsis: *intellektualismen*, hvor evangeliets objektive vished gøres til en forstandssag. Det er derfor, luthersk forkyndelse ofte virker, som om den er lammet fra halsen og nedefter.

Der, hvor det går helt galt, er: Når en Maria begynder at råbe ad en Thomas og sige: Nej du, *jeg* måtte ikke røre ved ham – så må du heller ikke! Salig er den, der tror uden at se, og du *skal* være salig – på *min* måde.

Det er det, der sker, hvis lutheraneren begynder at afkræve alle andre samme smerteerfaringer og samme tomhedserfaringer og begynder at mistænkeliggøre dem, der oplever store ting. Eller når en Thomas begynder at råbe ad en Maria: Hvad er det med dig? Hvad er det for en nederlagsteologi? Har du tro nok, så kan også du komme til at røre ved den opstandne. Name it and claim it!

Det er det, der sker, hvis karismatikerne begynder at afkræve alle andre samme

karismatiske erfaringer og samme oplevelser af Guds nærvær og kraft og begynder at mistænkeliggøre dem, der ikke har dem.

Dertil kommer, at der er en skjulthed i Guds rige, som er fælles for os alle, uanset hvordan vi så er skruet sammen, og uanset hvad Gud så tillader den enkelte:

At min synd er sonet, bekræftes ikke af nogen erfaring.

At jeg er retfærdiggjort ved tro, bekræftes ikke af nogen erfaring.

At jeg er genfødt i dåben, bekræftes ikke af nogen erfaring.

Centrum i vores tro ligger fast *forud for* erfaringen; det *vedbliver* at ligge uden for erfaringen. Og dette er kernen i trosfriheden: "Tro er fast tillid til det, der håbes på, overbevisning om det, der ikke ses."

Måske er det meget forlangt af samme prædiken, af samme forkynder, af samme menighedsfællesskab, at det skal kunne rumme både en Marias situation og en Thomas' situation. Måske er det meget forlangt, at vi alle *både* skal kunne forsøge at række erfaringen til mennesker og *søge* oplevelsen, så vidt det står til os – og *samtidigt* skal kunne sætte dem fri, hvis væsentligste erfaring er den sorte sorg og den hvide sorg. Og jeg vil tro, at det er netop, når det ikke lykkes os at rumme begge, at vi splittes op i adskilte fællesskaber.

Men taler vi ambitioner og idealer, så kan intet mindre gøre det: Vores ambition må være, at både en Maria og en Thomas skal kunne rummes hos os. Og skal kunne ånde frit hos os.

DANSK OASES VISION FOR KIRKENS ENHED

- i krydsfeltet mellem luthersk forankring og økumenisk åbenhed



Teologisk konsulent, cand. theol. Morten Munch

RESUMÉ: Artiklen redegør for DanskOases vision for kirkens enhed i krydsfeltet mellem en luthersk konfessionel forankring og en økumenisk åbenhed. *Artiklen er et let bearbejdet foredragsmanuskript til et foredrag på Menighedsfakultetet den 3. oktober 2007.* Med udgangspunkt i påstanden om, at den lutherske kirke har behov for at udvikle en økumenisk teologi og praksis, gøres et forsøg på at formulere en sådan. Spørgsmålet om kirkens enhed belyses ud fra fem perspektiver: (1) missionalt - at verden må tro at Jesus er Kristus, (2) teologisk - at kirken må rumme Kristi fylde, (3) epistemologisk - balancen mellem frimodighed og ydmyghed i kirkens funktion som sandhedsvidne, (4) eskatologisk - enhedens allerede/ endnu-ikke, (5) kanonisk/bekendelsesmæssigt - om troens centrum og periferi. Artiklen argumenterer for, at kirkens enhed hverken baserer sig på kærlighedsbudet eller på indbyrdes afstemte dogmatiske systematiseringer af troen. Begge dele ville være et udtryk for gerningsretfærdighed. Kirkens essentielle enhed er skænket af Gud forud for kirkens helliggørelse og baserer sig på de troendes fælles delagtighed i den treenige Gud. Den *endnu ikke* fuldbyrdede enhed i erkendelse og relationer bør ikke obstruere for at tage en økumenisk konsekvens af den *allerede* eksisterende enhed i Gud Fader, Søn og Helligånd.

I Apostolicum bekender vi troen på "én, hellig, almindelig" og i Nikænum tillige "apostolisk" kirke. Dermed har vi brug for ikke blot en konfessionel teologi og praksis (i vores tilfælde: luthersk), men tillige en økumenisk teologi og praksis – ellers modsiger vi Apostolicum og Nicænum. Mit udgangspunkt er altså, at vi som kristne har brug for en økumenisk teologi og praksis. *Hvordan* den kan eller skal se ud, vil

der være forskellige holdninger til. Det har Dansk Oase naturligvis ikke det endelige svar på. Jeg skal i det følgende forsøge at dele nogle af Oases refleksioner og erfaringer ud fra mødet og samarbejdet med andre kirkesamfund. Det vil jeg gøre ud fra fem perspektiver: missionalt, teologisk, epistemologisk, eskatologisk og kanonisk/bekendelsesmæssigt.

1. Missionalt perspektiv: for at verden skal tro ... (Joh 17)

M. Malm bruger i bogen "I Lammets tegn" en personlig oplevelse som billede på kirkens splittede situation. En aften hvor han er ude at køre, fanges to grævlinger i lyset fra billygterne. Til hans forundring begynder de at slås indbyrdes, frem for at gøre det som i situationen vil være det vigtigste: at løbe for livet. I deres nærsynethed ser de hinanden som en større trussel end de forhjul, der nærmer sig. Malms kommentar lyder: "Slagsmålet på skovvejen er et pinligt rammende billede på, hvordan vi ofte opfatter hinanden som et større problem end de synlige og usynlige kræfter, der truer os alle med ødelæggelse og død [...] Faktum er, at kirken i verdens øjne ofte opfører sig lige så komisk som de dumme grævlinger [...] skulle det være svaret for en splittet verden?" (s. 206).

Lesslie Newbigin er en af dem, som mest påtrængende har artikuleret den kristne enheds betydning for mission: "Vor opgave er for det første at opfordre hele kirken til på ny at acceptere missionsbefalingens forpligtelse til at føre hele verden til lydighed imod Kristus. For det andet må vi gøre alt, hvad vi formår for at udvide området for samarbejde mellem alle kristne, mens vi fuldfører denne opgave ... For det tredje må vi utrætteligt gå videre i vor stræben efter på ethvert sted at opnå genforening, indtil alle på ethvert sted, der påkalder Jesu navn bliver forenede i et synligt fællesskab, som er tegnet på og et redskab for Guds hensigt at sammenfatte alt og alle i Kristus" (min oversættelse fra den svenske udgave "Guds husfolk", 1960, s. 215; engelsk originalversion "Household of God", 1953). Newbigin siger videre, at det ikke er nok, at vi som kristne *taler* om forsoningen (i Kristus). Hvis ikke vi også lever i forsoningen (med hinanden), "forkynder vi offentligt, at vi

ikke tror på forsoningens tilstrækkelighed" (s. 211).

Denne radikale programmerklæring kommer ret tidligt i Newbigins forfatterskab (1953) og har som bibelsk baggrund blandt andet Efeserbrevet. I Ef 1 tales om, at alt skal sammenfattes og forsones i Jesus. I Ef 2 appliceres denne tanke på forholdet mellem jøder og hedninger (Gud vil "skabe ét nyt menneske af de to"). I Ef 3 betegnes kirken som et tegn for magter og myndigheder – netop som inkarnation af denne enhed i overensstemmelse med Guds frelsesplan. Det missionale anliggende finder vi i Jesu bøn til Faderen om disciplenes enhed – en bøn som også gælder "dem som ved deres ord tror på mig", det vil sige alle kommende generationer. Jesus beder om, at de "alle må være ét, ligesom du, fader, i mig og jeg i dig, at de også må være i os, *for at* verden skal tro, at du har udsendt mig" (Joh 17,21) og (igen i v23) "*for at* verden skal forstå, at du har udsendt mig". Manglende enhed mellem disciplene vil i verdens øjne modsige Jesu enhed med faderen og tillige modsige, at forsoningens hemmelighed findes i Jesus.

Newbigins insisteren på en *synlig og lokal* manifestation af kirkens enhed ligger – for så vidt at enheden ikke skal forstås organisatorisk – i direkte forlængelse af Joh 17 – og også Joh 13: "Deraf kan alle vide, at I er mine disciple: hvis I har kærlighed til hinanden" (v35). Enheden har her empirisk karakter og er et vidnesbyrd for verden om Kristi kærlighed. Det missionale anliggende er med til at sætte økumenisk teologi og praksis højt på kirkens dagsorden.

2. Teologisk perspektiv: for at få styrke til at fatte ... (Ef 3)

I Ef 3,18f beder Paulus om, at de kristne i Efesus og omegn "sammen med alle de hellige får styrke til at fatte, hvor stor bredden

og længden og højden og dybden er, og til at kende Kristi kærlighed, som overgår al erkendelse, så I fyldes, til hele Guds fylde nås”.

Den universelle kirke i forskellige kulturer, til forskellige tider og på forskellige steder er et fortolkende fællesskab af evangeliets rigdomme. Det er ikke en modsigelse af, at Skriften er normerende norm, og at traditionen er normeret norm. Men det betyder, at vi i forkyndelsen og i det teologiske arbejde har brug for hele kirkens indsigt i evangeliet.

At Skriften er sin egen fortolker er for mig stadig et gyldigt udsagn, *for så vidt* at det forstås inden for rammen af kirken som fortolkende fællesskab, vejledt af Helligånden. Udsagnet har gyldighed som et hermeneutisk princip om 1) at ingen ekstern fortolkningsinstans (uden for Skriften) har patent på den rette udlægning, 2) at enkeltdele af åbenbaringen ikke må løsrides fra den kanoniske helhed, 3) at tekster normalt rummer signaler og antydninger af, hvordan de skal fortolkes. Men det er stadig mennesker af kød og blod, som er det fortolkende subjekt, og som også eksisterede som fortolkende, traderende og gudstjenestefejrende fællesskab i urkirken inden Ny Testamente blev forfattet.

At tolke uklare skriftord i lyset af klare er også et godt fortolkningsprincip, når der tages højde for ordenes historiske og litterære kontekst og sammenlignelighed. Men det er stadig et fortolkende subjekt uden for Skriften, der er med til at afgøre, hvad som er klart, og hvad som er uklart – og dermed hvad der får fortolkningsmæssig prioritet. Skal udsagn A læses i lyset af udsagn B, eller omvendt? Svaret er ofte givet på forhånd af den fortolkningstradition, man indgår i. Derfor er det væsentligt, at det fortolkende fællesskab ikke begrænses lokalt, tidsmæssigt eller konfessionelt.

En økumenisk teologi indbefatter en dialog mellem de forskellige konfessioner, men handler også om en større forståelse af kirkernes fælles rødder i oldkirke og patristik. Fælleskirkelighed er for mig ikke ateologisk – nu skal vi glemme alle forskelle, tage hinanden i hånden og synge “gennem alt Guds folk.” Det er der også tid til, og det kan have sin berettigelse – men samtidig oplever jeg fælleskirkelighed som teologisk udvidende, ikke teologisk reducerende. Det gælder også på fag-teologisk plan. Den teologiske forskning ville være meget fattigere uden den omfattende katolske, ortodokse, anabaptistiske, pentekostale forskning etc.

En økumenisk teologi skal ikke udjævne forskelle. Positivt kan den gøre os opmærksom på faren ved, at vi i systematisk-teologiske overbygninger fremhæver vores eget centrum som tolkningsnøgle på bekostning af andre vigtige centri. Når vi udvælger ét fortolkende centrum (bortset fra Kristus som må være alle kristnes tolkningsprincip), risikerer vi at overproportionere nogle bibeltekster, presse andre tekster, og eliminerer atter andre tekster. Ubevidst trykker vi flittigt på vores konfessionelle zoom ind og zoom ud knapper i forkyndelse og i teologisk arbejde. I mødet med andre konfessioners tolkningstraditioner kan vi få øje på flere, måske ligeberettigede centri.

Dansk Oase er ikke fortæller for en ureflekteret økumeni. Vi har brug for at lede vore menigheder både teologisk og pastoralt i mødet med andre kristne kirker. Vi tror, at det er befordrende for fremvæksten af et myndigt lægfolk, at vore menigheder under trygge rammer (førnævnte pastorale ledelse) møder andre forkyndelsestraditioner og dermed lærer mere om, hvem de selv er, og hvem andre er, og som noget naturligt lærer at navigere i og elske hele kirken.

Går vi konfessionel enegang, risikerer vi at blive teologisk farveblinde. Går vi sam-

” Det missionale anliggende er med til at sætte økumenisk teologi og praksis højt på kirkens dagsorden. ”

men med “alle de hellige” i “den ene hel- lige almindelige kirke”, kan det hjælpe os til større helhed og balance og til en “rum- melighed” (positivt forstået), hvor vi kan rumme mere af Guds fylde.

3. Epistemologisk perspektiv: teologisk ydmyghed og frimodighed ...

Hele diskussionen omkring epistemologi (læren om erkendelse) i mødet mellem modernisme og postmodernisme har været med til at fremhæve den menneskelige erkendelses begrænsethed og subjektive karakter. Som professor ved Menighedsfa- kultetet Kurt Christensen udtrykker det: “Postmodernismen har ret i dens fremhæ- velse af det subjektive element i al erken- delse, som udgør et nødvendigt korrektiv til den moderne vægtlægning på den objektive erkendelse” (Postmodernismens udfordring til kristendommens sandhed, 2005, s. 417). Og videre: “Den postmoderne opfattelse af den menneskelige erkendelses begrænset- hed harmonerer i vid udstrækning med en kristen forståelse af skabthedens og synde- faldets begrænsning af den menneskelige erkendelse” (s. 416).

Når al erkendelse er perspektivisk (vi ser alt ud fra et bestemt perspektiv), rejser spørgsmålet om, hvordan kirken kan være et sandhedsvidne i en sådan kultursam- menhæng, hvor alle perspektiver fremstår som ligeberettigede. Det er kirkens tro og erfaring, at Jesus-åbenbaringen konfron- terer os med Guds perspektiv. I Jesus taler Gud til og handler med verden ultimativt. Vores forståelse af Guds perspektiv (Guds tale og handling) unddrager sig ikke ind-

blanding fra vores eget perspektiv, men vi tror, at Helligånden gennem Ordet kalder os og den verden, han har skabt, til omven- delse.

Teologi er kontekstuel, dvs. vi er påvir- ket af vores historie, sprog, kultur, erfaringer og så videre. Når man inden for “kritisk realisme” (blandt andet Paul Hiebert: *Mis- siological Implications and Epistemologi- cal Shifts*, 1999; se også beskrivelsen i K. Christensen, s. 262-263) forsøger at udlede konsekvensen af dette for kristen sand- hedserkendelse, fører det ikke til teologisk relativisme. Man fastholder, at der er kor- respondance mellem ‘vejkortet’ (tolkning af virkeligheden) og den realitet, som kortet skal beskrive. Vi ser ikke det fulde og kom- plette billede, men de essentielle dele korre- sponderer. Sagt med Paulus: Vi ser gennem et spejl. Men vi ser dog. Ud fra en sådan tilgang til erkendelse siger Newbigin, at der er plads til en kristen a- gnosticisme (ikke-viden), ikke i forhold til de essentielle dele af den kristne tro, men i en række læ- remæssige og systematiske spørgsmål.

Konsekvensen af disse vilkår for erken- delse er, at *akademisk (og også teologisk) ydmyghed er en epistemologisk nødvendig- hed*. Det er ikke nyt for kirken, om end det kan virke nyt for den modernistisk prægede kirke. Længe før de postmoderne filosof- fer så dagens lys, har kirken båret på den indsigt, at Gud er større end ordene og det menneskelige sprog. Denne bevidsthed har i særlig grad kendetegnet den apofatiske tra- dition og spiritualitet, som har præget store dele af den kontemplative bevægelse og de kristne mystikere. Flere af disse var habile

og førende treenighedsteologer – især inden skolastikken medførte en gensidig skepsis i forholdet mellem mystik og teologi. De drev teologi under ydmyghedens fortegn.

Teologisk ydmyghed betyder for mig ikke, at kirken skal tale mere afdæmpet om, at Jesus er vejen, sandheden og livet, eller om kirkens rolle som budbringer af det frelsende kerygma til verden. John Milbank fra Radical Orthodoxy kritiserer moderne kristendom for en falsk ydmyghed ved at lade rationalisme og videnskab sætte dagsordenen for teologien. Det er ikke den form for ydmyghed, jeg taler om. Vi skal som kirke stå frimodigt frem midt i postmoderniteten med kirkens gamle bekendelse til Jesus som Herre og eneste vej til frelse. Samtidig vil en ret ydmyghed for teologiens opgave for mig indebære, at der gives rum og plads til at være på vej sammen i en konfessionel diversitet inden for den kirke, som er bundet til bekendelsen af Jesus som Herre.

4. Eskatologisk perspektiv: Enhedens ‘allerede-endnu ikke’

I Efeserbrevet kapitel 4 ses den kristne enhed i et dobbelt perspektiv – som en eksisterende virkelighed (v3) og som et fremtidigt mål (v13). Den samme eskatologiske spænding findes i Jesu bøn om enhed i Joh 17, hvor bønnen om, at disciplene “fuldt ud må blive ét” (v23) peger på en fremtidig vækst i indbyrdes (horisontal) enhed på basis af den (vertikale) enhed med Gud, som de har fået skænket ved troen på Jesus. Enheden i Gud mellem Faderen og Sønnen er både basis og forbillede for enheden mellem disciplene.

Når vi siger, at vi tror på én hellig almindelig kirke, udtrykker vi, at enheden hører til kirkens væsen og natur, ligesom enheden hører til Guds væsen og natur. Der findes en organisk enhed mellem alle, som ved troen og dåben er i Jesus og udgør hans

legeme (den præsentiske side).

I Efeserbrevet kapitel 4 finder vi ‘den økumeniske befaling’¹ som en udfoldelse af kærlighedsbudet. Disciplene skal bære over med hinanden i kærlighed (v2) og stræbe “efter at fastholde Åndens enhed med freldens bånd” (v3). Enheden skal ikke skabes af de kristne, den er allerede eksisterende som en gudgiven gave. Derpå nævnes 3x3 led som tilsammen udgør det sammenknyttende bånd og er en (vil mange mene) førpaulinsk trosbekendelse med flere paralleller til Apostolicum – blandt andet med den variation at de tre artikler om Faderen, Sønnen og Ånden kommer i baglæns rækkefølge. Det ser vi flere steder i NyTestamente, hvorfor man i både oldkirkelig og nyere helligåndsteologi finder tanken om at gå baglæns ind i treenigheden.

Læg mærke til at netop det organiske legemsbillede kommer først: “Ét legeme og én ånd, ligesom I jo også blev kaldet til ét håb; én Herre, én tro, én dåb; én Gud og alles fader, som er over alle, gennem alle og i alle” (v4-6). Alle økumeniske enhedsbestræbelser (for nu at bruge Paulus’ ord “at stræbe” som også kan oversættes “at sætte al kraft ind på”) forudsætter enhedens indikativ og kan højst bekræfte og aktualisere dette indikativ. De troende *er* et legeme og kaldes samtidig til at blive det, de er.

Enhed forbliver temaet i Ef 4 frem til og med v16. De fem ledende tjenestegaver som omtales i v11 har til formål at udruste de hellige “indtil vi alle når frem til enheden i troen og i erkendelsen af Guds søn, til at være et fuldvoksnet menneske, en vækst som kan rumme Kristi fylde” (v13). Her er enheden et mål i fremtiden. For Paulus eksisterer kirkens enhed i en eskatologisk spænding mellem ‘allerede’ og ‘endnu ikke’.

En konsekvens af kirkens essentielle enhed – det at enheden eksisterer forud for kirkens helliggørelse og forud for kirkens

vækst i dogmatisk og erkendelsesmæssig indsigt – må være, at kristen enhed ikke kan være baseret i kærlighedsbudet (selv om det har stor betydning for aktualiseringen af den givne enhed). Kristen enhed kan heller ikke være baseret i indbyrdes afstemte dogmatiske systematiseringer af troen (selv om det også er væsentligt for vækst frem mod at rumme Kristi fylde). Både vores dogmatiske forståelse og vores kærlighed er stykkevis.

Derfor må enheden mellem kristne være forankret et andet sted: i troens enhed med Sandheden som person, i fælles delagtighed i den treenige Gud. Jeg foreslår derfor en *organisk* frem for en *dogmatisk* forståelse af de ni før-paulinske bekendelsesled i Ef 4,3-6. Det er ikke en modsigelse af, at troen og dens led har et kognitivt indhold.

Ét legeme. Vi kan have forskellige ekklesiologier og embedssyn, men er dog lemmer på samme legeme.

Én Ånd. Vi kan have varierende opfattelser indenfor pneumatologien (karismatik, nådegavesyn, med videre), men vi har dog del i den samme Ånd.

Ét håb. Vi kan se forskelligt på en række eskatologiske spørgsmål (tusindårsriget, antal genkomster med videre), men er fælles om håbet som knytter sig til Jesu komme.

Én Herre. Vi kan udforme kristologien forskelligt (forholdet mellem Jesu to naturer er et mysterium som altid har udfordret kirkens store tænkere), men vi har den samme Herre, forudsat at der er en bekendelse til Jesus som Herre og *kyrios* i klassisk kristen forstand.

Én tro. Vi kan se forskelligt på spørgsmål vedrørende troens tilblivelse og vækst (forholdet mellem Guds suverænitet og menneskets ansvar, prædestination med videre), men vi har del i den samme frelsende tro.

Én dåb. Der er forskellige dåbssyn og

-praksis, men kristne har dog del i samme Kristus-dåb. I relation til klikedannelsen i Korinth anvender Paulus argumentet om den ene dåb – de er ikke døbt til Kefas, Apollos eller Paulus, men til Kristus.

Én Gud. Synet på Guds egenskaber har været defineret forskelligt i forskellige perioder af kirkehistorien (Er Gud en ubevægelig bevæger? Kan Gud påvirkes? Opleve smerte? Hvordan skal vi forstå Guds almagt og alvidenhed i relation til teodicespørgsmålet?), men vi har samme Gud og far.

Den enhed som denne tidlige trinitariske bekendelse udtrykker er den *allerede eksisterende og gudgivne* enhed, som er en del af kirkens natur fra kirkens undfangelsesøjeblik. Det er ikke en enhed vi skal præstere, hverken gennem kærlighed eller gennem teologisk indsigt. Begge dele ville være et udtryk for gerningsretfærdighed.

Enheden opstår ved evangeliets forkyndelse og troens modtagelse af Jesus som Guds søn, i hvem vi møder jordens skaber og får tilsagt syndernes forladelse. Alt er givet som gave i troen på Guds søn (med denne tros implicite kristologiske bekendelse) – her er delagtighed i Faderen, i Ånden, i håbet, i legemet – i den treenige Guds genoprettende gerning. Samtidig kaldes vi til at blive det vi er – gennem vækst i såvel kærligheden som i erkendelsen.

5. Kanon & Bekendelses perspektiv: Troens centrum og mangfoldighed

Spørgsmålet om kirkens rummelighed og grænser er et altid aktuelt spørgsmål og har været det gennem hele kirkens historie, begyndende allerede i den nytestamentlige tid. Det har siden bølget frem og tilbage med forskellige tilspidsninger i kirken, som har udmøntet sig i oldkirkelige og reformatoriske bekendelser. I nyere tid er spørgsmålet konstant nærværende gennem

mødet med fremmede religioner, religiøs pluralisme, sekularisering og alternative kristendomstolkninger som for eksempel i Da Vinci Mysteriet og det nyligt offentliggjorte Judasevangeliet.

Sognepræst Grosbølls fornægtelse af en personlig skabergud, og teologiprofessor Svend Andersens fornægtelse af opstandelsen er med til at rejse spørgsmålet om, hvor kirkens kamp står i dag. Jeg tror, at der er mange i dag, som gerne vil skrive under på en lære om retfærdiggørelse i en eller anden udvandet forstand (jo mere nåde jo bedre), men som er på kraftig kollisionskurs med det kristne gudsbillede, med kristologi, discipelskab og mission.

5.1 Det nye Testaments centrale kerygma

Når A. M. Hunter i sit lille klassiske skrift "The Unity of the NT" (London 1943) spørger ind til centrum i det kristne kerygma formulerer han det sådan: "At the Heart of the kerygma lies the first and fundamental Christological affirmation: Jesus is the Christ [...]. Jesus is Lord". Det underbygges af for eksempel 1 Kor 12,3 "Ingen kan sige: Jesus er herre undtagen ved Helligånden", som mange mener er en før-paulinsk bekendelse. Eller Rom 10,9: "Når du med din mund bekender, at Jesus er herre, og i dit hjerte tror, at Gud har oprejst ham fra de døde, skal du blive frelst".

Den samme uopgivelige troskerne finder vi i 1 Johannesbrev i en spidsformulering talt ind i en af de alvorligste kriser for kirken i det 1. århundrede: "Derpå kan I kende Guds Ånd: enhver ånd som bekender, at Jesus er Kristus, kommet i kød, er af Gud" (1 Joh 4,2). Den johannæiske menighed er sandsynligvis blevet delt i to, dvs. der er opstået et konkurrerende fællesskab, der forkynder en tidlig-gnostisk Kristus ved at benægte enheden mellem Jesus og Kristus.

Adskillelsen af Jesus og Kristus ser vi gentagne gange gennem historien i for eksempel 1) det gnostiske angreb på kirkens tro på Irenæus' tid, hvor Irenæus bruger 'troens regel' (*regula fidei*) eller 'kanon' (korte dåbsformler med trinitarisk mønster) for at udtrykke den kristne tros definerende og samlende centrum, 2) den islamiske Jesus-tolkning i det 7. århundrede, hvor Jesus reduceres til profet, 3) den rationalistiske teologi i det 17. og 18. århundrede, hvor Jesus reduceres til et etisk forbillede – en troskamp som Grundtvig stod i med inspiration netop fra Irenæus' trosregel, 4) sekter som Jehovas Vidner og Mormonerne, 5) nyåndelige og teosofiske Jesus-tolkninger.

5.2 De økumeniske bekendelser

Skal vi definere kristendommens 'sine qua non' – det uden hvilket der ikke findes ægte kristendom – er det naturligt at begynde med den kristne bekendelse til Jesus (den korsfæstede) som *kyrios*. Implicit i denne Kristus-bekendelse ligger også bekendelsen til treenigheden. Sagt med K. Barth (frit gengivet): Troen på treenigheden ligger ikke blot i *naturlig forlængelse* af Det nye Testamente, men er en *logisk nødvendighed* af Det nye Testaments kristologiske kerne.

De oldkirkelige trinitariske bekendelser samler os om troens centrum, ikke som en abstrakt lære om, at og hvordan Gud er én og tre, men som en sammenfatning af Guds store historie i skabelse, i frelse og i fuldendelse.

Derfor har Dansk Oase i sit økumeniske samarbejde defineret de oldkirkelige credoer og symboler som den konstituerende kerne for en autentisk kristen teologi og som det enhedsskabende centrum for de forskellige kontekstuelle udtryk for kristendommen. (Det mener jeg er helt klassisk og ses også hos protestantiske systematikere). Dermed

” Derfor har Dansk Oase i sit økumeniske samarbejde defineret de oldkirkelige credoer og symboler som den konstituerende kerne for en autentisk kristen teologi og som det enhedsskabende centrum for de forskellige kontekstuelle udtryk for kristendommen. ”

er der ikke sagt fra overfor ethvert tænkeligt kætteri, der ligger uden for denne kerne. Det er heller ikke intentionen. Det betyder ganske enkelt, at vi i udgangspunktet betragter enhver, som tror på den treenige Gud, for at være kristen. Særligt egnet som enhedsskabende bekendelse er Nikænum, fordi det er den ubetinget mest udbredte bekendelse og tillige en liturgisk bekendelse, der bruges af menigheden i gudstjenestens og tilbedelsens sammenhæng.

5.3 Den lutherske bekendelse

Dansk Oases arbejdsgrundlag er endvidere defineret evangelisk luthersk, sådan som det kommer til udtryk i Confessio Augustana (CA) og Luthers lille Katekismus. Det betyder, at Oases bestyrelse er forpligtet på den lutherske bekendelse. Det gælder også stemmeberettigede medlemmer af Oases menighedsnetværk og ledere af for eksempel Oases præstenetværk og andre interne netværk.

Men da CA (i sagens natur) ikke kan fungere som platform for fælleskirkeligt arbejde, har Oase i relation til sin økumeniske praksis defineret kirkens centrum uden brug af CA. Måske kan man se det som en form for 'kenose' (det betyder ikke, at vi tømmer os selv for retfærdiggørelseslæren!). Vi er os selv med glæde og stolthed i mødet med andre, men vi kommer ikke med CA i hånden og beder om en underskrift, ligesom vi heller ikke ønsker, at andre kirke-

samfund møder os med deres bekendelse i hånden som arbejdsgrundlag. Vi mødes på den grund, som har været kirkens grund i den udelte kirkes tid.

Det må ikke tolkes som en nedprioritering af for eksempel retfærdiggørelseslæren. Tilgivelsens og forløsningens karakter af gave på baggrund af Jesu gerning og det nådebaserede forhold til Gud ligger implicit i de oldkirkelige bekendelser, hvis hele fokus er Guds handling til frelse. De oldkirkelige bekendelser rummer ingen bekendelse af menneskelig handling. Sagen i retfærdiggørelsen af tro har ligget i den bekendelse, som har lydt ned gennem århundrederne i den udelte kirkes tid som trossammenfatning og dåbsgrundlag (ellers ville der jo ikke være nogen kirke efter den lutherske logik, ifølge hvilken retfærdiggørelsen er den artikel, hvormed kirken står og falder).

Det betyder, at når Oase-dokumentet "Derfor arbejder Dansk Oase økumenisk" (2006) omtaler den globale kirkes 'fælles fundament' eller 'fælleseje' som basis for den ene hellige almindelige kirke til forskel fra 'konfessions-afgrænsede tolkninger', så hører sagen i retfærdiggørelseslæren og nådelæren ind under det fælles fundament og ikke ind under konfessionsafgrænsede tolkninger. I noget af den kritik, som er rejst i forhold til dokumentet, forudsætter man (fejlagtigt), at den reformatoriske tale om 'nåden alene' placeres under kon-

fessionsafgrænsede tolkninger og dermed udenfor kirkens basis. I det lys er kritikken forståelig, for det ville give 'nåden alene' en sekundær placering. Lad mig derfor slå fast, at det reformatoriske hovedanliggende om frelse ved nåde og ikke ved gerninger er tænkt med under fælleskirkens basis.

Vi tager ikke forkyndelsen af retfærdiggørelsen som en selvfølge, hvorfor netop dette fremhæves som en ud af fem forudsætninger for samarbejde, formuleret i 1989 (genoptrykt flere gange, sidst i 2003) og 2006.² De fem punkter er:

- respekt for biblen som grundlag for lære og liv
- fastholdelse af de oldkirkelige bekendelser
- (1989/2003:) at man deler den reformatoriske arvs centrum: retfærdiggørelse ved tro (2006:) at der værnes om evangeliets frihed gennem forkyndelsen af Guds nåde og gennem en ikke-manipulerende form (sagen og anliggendet svarer helt til 1989-formuleringen)
- den personlige etik bør være sund og afspejle bibelske værdier i relationelle, økonomiske og andre forhold
- samarbejdet bør præges af gensidig respekt

Når retfærdiggørelseslæren ifølge reformatorerne er 'den artikel, hvormed kirken står og falder', forudsættes trinitetstro og kristologi. Udsagnet må også forudsætte at retfærdiggørelsen og nådelæren ikke behøver at være udformet i en stringent luthersk systematik. Ellers vil der for det første ikke være meget kirke før Luther, og for det andet ville det reformatoriske argument med, at man ikke bragte noget nyt, men blot gentog, hvad de gamle sagde, falde til jorden. Luther påberåber sig Augustin som vidne, men Augustins nådelære er ikke luthersk.

Augustin varetager på sin egen måde (i kamp mod pelagianismen) det paulinske anliggende omkring nåden og retfærdiggørelsen i Kristus.

Michael West, folkekirkepræst, tidligere missionær i Armenien, skriver på baggrund af sit bekendtskab med kirken i Armenien følgende (fra *Kristeligt Forbund for Studerendes tidsskrift "Til Tro"*, nr. 2, april 1998): Når det gælder forholdet mellem tro og gerninger, oplever vi også høj grad af fodslag, selvom *terminologien* af historiske grunde ikke er luthersk. Men syndernes forladelse nævnes dog aldrig uden også et liv i hellighed. Og så er vi pludselig meget tæt på Bonhoeffer (se hans 'Efterfølgelse' om den billige og dyre nåde). Men sådan lød forkyndelsen i høj grad også i oldkirken, den kirke, som reformatorerne vendte tilbage til. Tag for eksempel Johannes Krysostomos, Augustin, og Origenes, som Grundtvig var så optaget af, men også de mange fædre, som kæmpede for den bibelske lære om treenigheden og kristologien. Netop deres forkyndelse lever i de gamle kirker i Øst [...]. Vi kan altså let overse den mulighed, at kirken andre steder i kristenheden (uden for Vesteuropa) var tro mod sit grundlag på Luthers tid. Og den kan være det i dag uden at vi ved det. Ja, også den katolske kirke kan have ændret sig siden Luthers dage. Reformationens hovedsag kan vi altså finde også uden for den protestantiske kristenhed, fordi den jo vedrører fælleskirkens sag, nemlig at Gud 'for vor frelses skyld' (henvisning til Nikænum, min tilføjelse) blev menneske i Kristus. Derved repræsenterer reformationen ikke en nyskabelse men en gen-opdagelse. Derfor skal vi ikke blive overraskede, dersom vi genfinder elementer af reformationens sag andre steder i fælleskirken.

5.4 Mangfoldigheden i Det nye Testamente

Uden om det enhedsskabende centrum udfolder der sig en mangfoldighed af kontekstuelle tolkninger og applikationer af evangeliet, ikke bare i kirkens fortsatte historie, men allerede i Det nye Testamente. Teologen James Dunn spørger i bogen "Unity and Diversity" først efter det integrerende centrum i den første kirke og svarer, at det er troen på Jesus som opstanden Herre og Kristus, det vil sige at der i alle de første menigheders tro er kontinuitet mellem den historiske Jesus og troens Kristus.

Når Dunn dernæst undersøger diversiteten i enheden definerer han fire kristendomstyper, som bindes sammen af den fælles kerne, men samtidig er forskellige: 1) den jødiske kristendom (konservativ, afspejlet i Mattæusevangeliet og i Jakobs brev, 2) den hellenistiske kristendom (den sofistikerede Paulus, den individualistiske Johannes), 3) den apokalyptiske kristendom (afspejlet i 1-2 Thess; Åb), 4) den tidlige katolicisme (pastoralbrevene, entusiastene Lukas). Disse typer kan ifølge Dunn delvis overlape hinanden; de er ikke indbyrdes eksklusive. De kan betragtes som forskellige nedslag eller aktualiseringer af Jesus-troen i forskellige kulturelle kontekster. [Gerd Theissen og andre har forsøgt sig med lignende type-beskrivelser.]

Dunn kan kritiseres for at definere det samlende centrum for snævert, for at overdrive diversiteten og for at skære lagkagen forkert, men der står en væsentlig pointe tilbage som en udfordring til os, der er lidt for hurtige til at harmonisere forskellighederne: At Det nye Testamente tilsyneladende ikke kun kanoniserer enheden (og dermed grænsen), men også kanoniserer forskelligheden. Det nye Testamente rummer ikke kun ét evangelieskrift, men tre synoptiske evangelier med forskellige portrætteringer

af Jesus. Dertil kommer et fjerde evangelium (Joh), der på så mange måder er så anderledes i udtryk og vægtlægning. De fire evangelier suppleres af blandt andet Paulus-litteraturen, der i forhold til evangelierne Jesus-fremstillinger er så anderledes, at Jesus og Paulus er blevet sat op mod hinanden som stiftere af hver sin religion.

Jeg ser ikke diversiteten som modsigelser, men dog til tider så spændingsfyldt, at det kan være svært at sætte på udglattende formler. Mangfoldighedens kanonisering betyder, at mangfoldigheden ikke er et problem, men en pointe. Kanon modsætter sig, at én bestemt kristen spiritualitet tager patent på efterfølgelsen af Jesus. I kristendommens første tid har der været menigheder, som ikke kendte meget til Paulus' forkyndelse. Heraf kan vel konkluderes, at man kan være fuldt ud autentisk kirke uden at have sit særlige centrum i det paulinske materiale (selv om det ganske vist er ældst). Det lukanske dobbeltværk fylder mere end hele Corpus Paulinum tilsammen. Nu skal vi ikke vælge mellem de forskellige bestanddele, som udgør en bibelsk teologi. Min pointe er blot, at den vesteuropæiske kirke ikke har patent på at vælge centrum.

På det formale og indholdsmæssige plan bærer Det nye Testaments sammensatte karakter et historisk såvel som teologisk vidnesbyrd om (vidt?) forskellige menighedsgrupper. Vi skal ikke udelukke muligheden af, at spændvidden et langt stykke på vej var ligeså stor dengang som i dag. Det nye Testamente motiverer dermed til fortsat tværkirkelig samtale, tolerance og samarbejde i en ellers nok så splittet kristen verden.

Kristendommen er kaldt en fortolkningsreligion, i modsætning til islam. Der er grænser for den sande kristendoms fortolkningsmuligheder, og islam er på sin side ikke fritaget for fortolkningens nød-

vendighed (trods koranens påståede uoversættelighed). Alligevel peger talemåden på en reel forskel på kristendom og islam. Kristendommen er udpræget inkarnatorisk: Gud taler sit ord ind i tiden, og derfor er oversættelse vigtig. Men oversættelsen eller fortolkningen er ikke overladt til vilkårlighed og relativisme. Det bringer os tilbage til 'regula fidei', troens regel. Irenæus beskriver fortolkningsfrihedens grænse ved hjælp af et billede af en stenmosaik. Mosaikken forestiller en konge. Gnostikerne, siger han, bryder mosaikken op og genbruger mange af stenene, men sætter dem sammen på en ny måde, så billedet forestiller en ræv frem for en konge. Man behøver ikke at kende hver enkelt lille sten og stenenes nøjagtige placering for at skelne mellem ånderne, man skal blot kunne se forskel på en konge og en ræv. På samme måde – siger Irenæus – kan enhver døbt kristen som er oplært i troens regel, genkende grundtegningen af Gud som skaber, forsoner og genopretter og har dermed fortolkningsredskaber til at skelne mellem sandt og falsk. Det er ikke eksperternes sag.

Afslutning

Jeg vil slutte med Magmus Malms centriske illustration af sandhed, kontra det han beskriver som den lineære. I den lineære model er løgnen placeret til venstre og sandheden til højre (eller omvendt). I frygt for løgnen kan vi gå til ekstremer i modsat retning. Ønsket om at værne om sandheden kan drive os ind i en ny løgn. Men denne fare kan ikke ses i den lineære model. Tæn-

ker man derimod sandhed i en centrisk model, hvor sandheden er i indercirklen og løgnen i ydercirklen, synliggøres faren ved at være bestemt af sin re-aktion mod løgnen. Bevægelsen væk fra ydercirklen/løgnen fører gennem indercirklen/sandheden og (hvis man fortsætter længe nok) ud igen i ydercirklen/løgnen på den anden side. Malm siger: "Den korsfæstede og opstandne Jesus Kristus står midt i kirken, ikke i en fraktion i periferien [...]. Kun i ham holdes paradokserne sammen på en livgivende og helende måde [...]. Kun i ham kan sandheden forene og frigøre os til en forsonet mangfoldighed, for sandheden kan ikke skilles fra kærligheden" (I Lammets tegn, s. 218).

Sammenfattende: Økumenisk praksis er for mig at lade den *allerede* eksisterende enhed i Faderen, Sønnen, Ånden, legemet, troen, dåben og håbet veje tungere end den *endnu ikke* fuldbyrdede enhed i kærlighed og erkendelse. Jeg tror ikke, at én konfession har den fulde sandhed. I en vækst frem mod større fylde af Gud har vi brug for hinanden i den ene hellige almindelige kirke – ikke kun i studier og dialoger, men ved samme nadverbord, i fælles tilbedelse, forenet om en fælles mission: at nå verden med evangeliet. Sagt med slutreplikken i Oase-dokumentet om enhed (2006): "Med basis i den af Gud skænkede enhed i Kristus og med den fulde enhed som fremtidigt mål, ønsker vi i al skrøbelighed og foreløbighed, så vidt vi formår, at bede og arbejde i overensstemmelse med Jesu bøn om enhed – for at verden må tro at Jesus er Kristus."

NOTER

- 1 Selv om den græske tekst ikke har imperativ rent grammatisk, fremstår det som en stærk apostolisk formaning.
- 2 Lejlighedsskriftet "Karismatisk Fornyelse og

Luthersk Tradition", 1989/rev.1991, udgivet i forbindelse med stiftelsen af Dansk Oase. Oase-dokumentet "Derfor arbejder Dansk Oase Økumenisk", 2006.

KVINDELIGE PRÆSTER - NOCH EINMAL

Professor Peter V. Legarth

Tak til Hans-Ole Bækgaard (H-OB) for reaktionen på min artikel om kvindelige præster i DTTK 02-2010. Jeg vil lidt stikordsagtigt svare følgende:

(1) Min pointe er, at vi på basis af samme bibelsyn kan nå til forskellige resultater, når vi skal tage stilling til ordningen med kvindelige præster. H-OB har ikke påvist, at jeg tager fejl.

(2) Jeg har argumenteret for, at 1 Kor 14,34ff ikke handler om det kirkelige embede. Ikke med et eneste ord nævner Paulus i denne tekst det kirkelige embede.

(3) Jeg har argumenteret for, at ræsonnementet i 1 Tim 2,12ff må referere til en helt unik situation, eftersom Paulus' formuleringer er helt enestående. Min pointe er, at formuleringerne her er så specielle, at de må have at gøre med en lige så speciel situation. H-OB anfører ikke argumenter, der godtgør, at denne forståelse af teksten er urigtig.

(4) Jeg har problematiseret den traditionelle henvisning til embedsteologien, til skaberordningen og til den kirkelige tradition. Ej heller her fremfører H-OB argumenter, der på en adækvat måde problematiserer min tolkning.

(5) Jeg må afvise, at jeg har fejllæst H-OB i hans fremstilling i *Kvinder på Herrens Mark*.

(6) Det er H-OB's anliggende i svarar-

tiklen at vise, at hans teksttolkning i *Kvinder på Herrens Mark* holder stik. Derimod er det ikke eller kun i begrænset omfang hans sigte at demonstrere, at min tolkning er forfejlet. Det hilser jeg med tilfredshed, men det betyder på den anden side, at der ikke i hans artikel er fremlagt dokumentation for, at jeg repræsenterer et afvigende bibelsyn.

(7) Jeg vil give eksempler på det uholdbare i H-OB's fortolkning.

Pladsen tillader desværre ikke, at jeg går i dybden med disse spørgsmål.

Bibelsyn - bibeltolkning

H-OB refererer mig for at hævde, at spørgsmålet om kvindelige præster ikke handler om bibelsyn, men om bibeltolkning. Til sidst i H-OBs artikel tillægges jeg det synspunkt, at spørgsmålet om kvindelige præster ikke har med bibelsyn at gøre. Jeg er nødt til at komme med en præcisering her. Det er åbenlyst, at man kan argumentere til fordel for ordningen med kvindelige præster på en måde, som er i strid med de bibelske skrifter. Man kan svække Paulus' autoritet og hævde, at vi ikke er bundet af Paulus og hans patriarkalske tankegang og så videre. Hvis argumentationen føres på den måde, bliver der selvsagt tale om bibelsyn. På MF har vi et bibelsyn, der modsætter sig en sådan reservation over for Paulus.

Med andre ord:

(a) Bibelsynet kan spille en væsentlig rolle i debatten om ordningen med kvindelige præster.

(b) Men bibelsynet alene afgør ikke sagen. De, der ønsker at være tro imod bibel og bekendelse, kan ud fra samme udgangspunkt nå til forskellige resultater, når det handler om ordningen med kvindelige præster.

(c) Konklusionen er i dette tilfælde, at ens stillingtagen til ordningen med kvindelige præster afgøres af ens bibelfortolkning.

1 Kor 14

1 Kor 14,34ff handler ikke om det kirkelige embede og heller ikke om den funktion at have åndeligt ansvar for menighedens forkyndelse og undervisning. Det er derfor en alvorlig svaghed, når 1 Kor 14,34ff inddrages i argumentationen imod ordningen med kvindelige præster. Korinthermenigheden har virkelig været på Herrens mark, hvis de skulle regne ud, at det er hyrdeembedet eller hyrdefunktionen, som Paulus har i tankerne, når han slet ikke kommer ind på dette hyrdeembede / denne hyrdefunktion i sammenhængen. H-OB har ikke bragt argumenter på banen, som viser, at min eksegese af denne tekst er fejlagtig.

Vedrørende betydningen af $\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ hedder det hos H-OB: *Når Paulus tager "det tunge skyts" i brug og henviser til loven (skabelsen) og et bud fra Herren, må det gå på noget specifikt, som ligger udover de øvrige forhold i kapitlet. Ved brugen af $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ er der en tydelig indikation af, at Paulus forholder sig til læresamtalen (jf. den rabbiniske skole). Argumenterne for at $\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ har den såkaldte specifikke betydning er følgende: (a) Paulus anvender tungt skyts, (b) Paulus forholder sig til læresamtale (jf. den rabbiniske skole).*

Jeg vil hertil svare følgende: (1) henvisningen til budet fra Herren omfatter efter alt at dømme hele afsnittet 14,26ff (jf. typografien hos Nestle-Aland). I så henseende er der altså tale om "tungt skyts", når det gælder anvisningen for profeter og tungetalere. (2) Vi kan ikke af "det tunge skyts" slutte noget vedrørende betydningen af $\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$. H-OB mener heraf at kunne udlede, at $\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ må betyde *at have myndighed til at prædike ordet og have ansvar for læren* (Kvinder på Herrens Mark s. 130). Men der står jo intet herom i teksten. (3) H-OB erklærer, at der er *en tydelig indikation* af, at Paulus forholder sig til en læresamtale i korinthermenigheden. Hvis det er tilfældet, må det kunne dokumenteres. Ellers er det ikke *tydeligt*. (4) Hvis der er en parallel til jødisk praksis, må denne parallel være synagogegudstjenesten og ikke den rabbiniske skole. (5) H-OB's tolkning modsiges af det faktum, at Paulus i 1 Kor 14,26 meddeler, at enhver i menigheden (dermed ikke kun mænd) kan have en didach, at fremføre for menigheden.

Jeg vil dvæle ved ordet $\mu\alpha\theta\alpha\iota\nu$. H-OB slår til lyd for den opfattelse, at Paulus med dette verbum sigter til dette offentligt at varetage eller deltage i ansvaret for den apostolske tjeneste (Kvinder på Herrens mark, s. 130). Men lige forud, det vil sige i 1 Kor 14,31, hedder det ikke desto mindre, at alle kan modtage belæring $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \mu\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\omega\sigma\iota\nu$. H-OB må fremlægge dokumentation for, at $\mu\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ har to helt forskellige betydninger i 1 Kor 14,31 og 14,35. Det er langt mere sandsynligt, at Paulus vil sige, at alle kan modtage en belæring ved gudstjenesten, også kvinderne. Men det skal gå ordentligt til. I modsat fald må kvinderne spørge deres ægtemænd hjemme.

Paulus forbyder i 1 Kor 14,35 $\mu\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ for en kvinde, men i 1 Tim 2,11 påbyder han

en kvinde *μανθάνειν*. I de to "embedstekster" bruges *μανθάνειν* altså helt forskelligt. Det har sin helt naturlige forklaring deri, at Paulus taler om to helt forskellige situationer. Det er netop ikke to "embedstekster".

H-OB fremlægger en tolkning, men altså kun en tolkning, og efter mit skøn er det ikke en sandsynlig tolkning.

1 Tim 2

Jeg argumenterer for, at den mest plausible læsning af 1 Tim 2,9-15 må basere sig på den antagelse, at Paulus her tager afstand fra en vranglære. H-OB siger i stedet: "Paulus henter ikke sin argumentation for et forbud med henvisning til vranglære, men ud fra skabelsesteologiske overvejelser". Det er for mig at se en mulig udvej, men den får nogle ubehagelige konsekvenser, for i givet fald er det en pointe, at kvinden ikke kan være hyrde og lærer, fordi hun lettere lader sig bedrage. Konsekvensen er også, at Eva tilskrives syndefaldet og derfor ikke kan være hyrde og lærer.

Men det er ikke en læsning, som uden videre får tilslutning hos H-OB. Han siger i en udlægning af de svære ord om Adam og Eva følgende: "Han [Paulus] vil tydeligt understrege, at både manden og kvinden faldt i synd, og selvom det skete forskelligt, måtte de begge stå ansvarlige for Gud. Alligevel sker det med den forskel, at det er manden ("hovedet"), som Gud kalder på (Gen 3,10) og kræver til regnskab for handlingen. Med andre ord: Paulus begrundet sit forbud dels ud fra skaberordningen, dels ud fra Guds ansvarsfordeling ved syndefaldet. Paulus har altså ikke til hensigt at fremstille kvinden som en skrøbeligere, svagere eller mere åndelig svækket person i forhold til manden - eller at hun skulle være lettere at friste eller føre andre vild. Paulus har til hensigt at forankre forbuddet i Guds vilje og skabelsens orden".

Lad mig komme med nogle få kommentarer: (1) Ikke med ét ord tales der i 1 Tim 2 om Adams syndefald. Der står intet om, at Adam qua hovedet bliver krævet til ansvar for syndefaldet. Paulus siger ikke, at både manden og kvinden faldt i synd. Det kan vi undre os over, men det er umiskendeligt, at det kun om Eva hedder, at hun overtrådte budet. (2) Det plager tydeligvis H-OB, at Paulus siger, at netop kvinden blev bedraget. Paulus henviser jo til syndefaldet. Men H-OB gør samtidig en pointe ud af, at der ikke er tale om en syndefaldsordning, men om en skaberordning. Det er svært for H-OB at manøvre her. Vanskeligheden opstår, når H-OB lader denne tekst være et alment udsagn om forholdet mellem mand og kvinde og deres muligheder for at varetage et åndeligt ansvar.

Med hensyn til verberne *διδάσκειν* og *αὐθεντεῖν* i 1 Tim 2,12 kan det konstateres, at Paulus benytter et ordvalg, som han netop ikke inddrager i den efterfølgende omtale af embederne i 1 Tim 3. Ordet *διδάσκαλος* benyttes heller ikke. Det kan i 1 Tim 5,17 hedde, at nogle (men ikke alle) presbytere slider i det med forkyndelse og undervisning i den sunde lære (*διδασκαλία*). Det er åbenbart ikke en opgave, der er knyttet til presbyterembedet som sådan (sml. Tit 1,9). Det kan eksempelvis om de ældre kvinder siges, at de skal være gode lærere (*καλοδιδασκάλαι*, Tit 2,3).

H-OB vil mene, at udsagnet i 2 Tim 2,15 om kvindens frelse ved barnefødsel rummer en hentydning til Gen 3,15. Hun frelses med andre ord ved tro på Kristus. Jeg anerkender, at teksten måske *kan* læses sådan. Men det er ingenlunde en givet tolkning, og man undrer sig jo også over, at Paulus alene pointerer, at kvinden frelses ved tro på Kristus. Når manden ifølge H-OB holdes ansvarlig for syndefaldet, måtte man vel have ventet et udsagn om mandens frelse.

Men det findes ikke her. Det beror efter min opfattelse på, at Paulus taler ind i en ganske unik situation. Argumentet er unikt, fordi situationen er unik.

Fejllæsninger?

Jeg afviser, at jeg har foretaget en fejllæsning af H-OB's artikel i *Kvinder på Herrens mark*. Det skal retfærdigvis siges, at der i nogle enkelttilfælde er gået en nuance tabt, men H-OB må nu engang stå til ansvar for det, han har skrevet og ikke skyde en modsigelse ned med den begrundelse, at det er en fejllæsning. Det er et retorisk trick, som jeg også kunne benytte mig af, for jeg bliver i hans fremstilling tillagt synspunkter, som ikke er mine. Men det vil jeg lade ligge her. Det er ikke muligt her at gå alle punkterne igennem, men lad mig nævne et par stykker.

(1) Jeg anførte, at der ifølge H-OB ikke er tale om en lokal problemstilling i 1 Kor 14,34f. Nu får jeg at vide, at det er en fejllæsning. Det tager jeg til efterretning, men jeg må konstatere, at H-OB ikke med ét ord meddeler, endsige dokumenterer, at der i korinthermenigheden har været kvindelige hyrder og lærere. Hvis det er hans opfattelse, at denne situation fandtes, var det vel forventeligt, at det fremgik af fremstillingen i *Kvinder på Herrens Mark*. Det er ikke gjort med en summarisk notits.

(2) H-OB siger, at jeg fejllæser ham, når jeg forstår ham således, at der er tale om to selvstændige temaer i 14,26-33a og 14,33a-38. Den anklage er forkert. Jeg må henvise til hans egen fremstilling i *Kvinder på Herrens mark* s. 128, hvor han tilkendegiver, at Paulus fra 14,33a giver en ny konkret vejledning (dette er H-OB's eget ordvalg), og han inddeler 14,26-40 i følgende tre afsnit: 14,26-33a + 14,33a-38 + 14,39-40. Og nu si-

ger han i svarartiklen til mig, at Paulus i v. 33 bevæger sig fra generelle til særlige forhold. Sigtet for H-OB er tydeligvis at adskille de to afsnit (14,26-33a og 14,33a-38) fra hinanden, og min pointe er, at dette er uholdbart. Paulus taler om tre sidestillede problemer, der angår tungetalere, profeter og kvinder.

(3) I 1 Kor 14,35 hedder det, at kvinderne skal spørge *deres (egne) mænd* hjemme (ἰδίους ἄνδρας). Jeg anerkender, at der ifølge H-OB også er tale om ægtefolk (hvilket jeg også anførte i mit referat af H-OB's gennemgang). Under alle omstændigheder siger H-OB, at når γύνη kan betyde både *kvinde* og *hustru*, må ἰδίους ἄνδρας være både *mænd* og *ægtemænd*. Jeg vil svare, at dette er en ualmindelig usikker eksegese. Paulus benytter ellers den nævnte formulering om forholdet mellem mand og kvinde i ægteskabet. Det er uholdbart at tolke vendingen i 1 Kor 14,35 anderledes.

4) Det er uforståeligt, at H-OB kan mene, at jeg har fejllæst ham, når jeg konstaterer, at han af de vægtige argumenter i 1 Kor 14,34f slutter, at λαλεῖν må betyde at prædike ordet og have ansvaret for læren. Igen må jeg henlede opmærksomheden på, hvad H-OB selv har skrevet. Efter en redegørelse for betydningen af *loven* og *et bud fra Herren* hedder det: "Hermed når vi frem til at kunne bestemme betydningen af 'lalein'..." (s. 130). At der ikke er tale om en fejllæsning, fremgår også af H-OB's svar til mig, hvor han siger: "Når Paulus tager 'det tunge skyts' i brug og henviser til *loven* (skabelsen) og *et bud fra Herren*, må det gå på noget specifikt, som ligger udover de øvrige forhold i kapitlet". Jeg har ikke fejllæst H-OB, men jeg vil fortsat kalde det en vilkårlig eksegese

(5) Når det gælder 14,35, har jeg sagt, at der ifølge H-OB skulle være tale om endnu et bud, eller rettere en udvidelse af budet. Jeg siger, at der ifølge H-OB er tale om noget andet i v. 35 end i v. 34. At dette skulle være en fejllæsning af H-OB's ordvalg, er ikke rigtigt.

Når det gælder gennemgangen af 1 Kor 14, må jeg derfor afvise, at jeg har mistolket H-OB's fremstilling og givet en mangelfuld gengivelse af hans argumentation og fremstilling. Jeg kunne gå 1 Tim 2 igennem på samme måde, men det vil jeg undlade her. Jeg må blot også her afvise at have fejllæst H-OB.

Afrunding

I mange henseender er der blandt bibeltro kristne divergerende opfattelser af teologiske spørgsmål. Der er ikke ét bestemt bibeltro synspunkt, når det gælder tusindsårsri-

get og tolkningen af Johannes Åbenbaring i det hele taget. Bibeltro kristne kan også være uenige om synet på Israel og tolkningen af Gammel Testamente mere overordnet. Blandt bibeltro er der forskellige opfattelser af den rette orden af menigheden, om hyrde- og læreransvaret, om brug af alkoholfri nadvervin. Ja, også i spørgsmålet om vielse af fraskilte når bibeltro kristne til forskellige resultater. Min pointe er ganske enkelt, at spørgsmålet om kvindelige præster hører hjemme i denne samme kategori af spørgsmål.

Vi er nu engang nødt til at foretage nogle mellemregninger, når vi læser de bibelske tekster, for vi lever ikke på nytestamentlig tid! Det kan så undre mig, at kun nogle bestemte mellemregninger skal anses for at være legitime. Lad os dog erkende, at vi ud fra det samme udgangspunkt kan nå til forskellige resultater.

AFSLUTTENDE REPLIK

Af Hans-Ole Bækgaard

I dette nummer af DTTK har Peter V. Le-garth (PVL) et indlæg, hvor han imødegår mit svar til ham i sidste nummer af DTTK (03-2010), som var en respons på hans artikel i forrige nummer (02-2010), der samtidig rummede en kritisk læsning af bogen *Kvinder på Herrens mark* (Hovedland 2007), ikke mindst af mit kapitel om Paulus-tekster. Jeg ønsker ikke at fremføre – eller rettere: gentage mig selv – men blot anføre en afsluttende replik: Det er muligt, at PVL ikke vil forstå min argumentation, men jeg mener faktisk at have påvist, at denne sag har med bibelsyn at gøre. Det kan ikke blot anvises alene at dreje sig om bibelfortolkning og handle om et bibelsyn, som når til forskellige resultater. Det er også muligt, at PVL ikke er enig med mig, og at han ikke vil stå inde for de konsekvenser, som denne skriftlæsning indbefatter – også i praksis, når det gælder synet på selve ordningen. Men det er ikke desto mindre, hvad jeg hævder, og hvad jeg vil påstå at have ført overbevisende argumentation for i mit kapitel i bogen og i min svarartikel.

Det er *ikke* rigtigt, at mit anliggende i svarartiklen alene er at vise, at min tekst-tolkning i *Kvinder på Herrens mark* holder stik. Jeg har bestemt også til hensigt at demonstrere PVLs tolkning som forfejlet, og at han ikke fremlægger en tolkning, der afgørende afviser den traditionelle kirkelige forståelse af disse tekster, og at synet på embedet ud fra disse tekster er en fejl-

tolkning af Paulus. Det er ikke nok blot at problematisere den traditionelle tolkning, som PVL mener, at han gør. Og PVL anfører i den forbindelse ikke noget ordentligt svar på de tre forhold, som jeg afslutter min svarartikel med. Det er netop derfor, at jeg finder PVLs redegørelse og tolkning så teologisk problematisk.

Det drejer sig heller ikke blot om, at "*der i nogle enkelttilfælde er gået en nuance tabt*", når jeg kritiserer PVL for at have fejllæst mig i *Kvinder på Herrens mark*. Jeg står gerne til ansvar for, hvad jeg har skrevet – og har endda yderligere kommenteret dette i mit svar. Der er ikke tale om et retorisk trick fra min side, men en påvist oplevelse af at være fejlfortolket.

Altså: Jeg vil fortsat fastholde, at spørgsmålet om kvindelige præster, og herunder PVLs tolkning, handler om bibelsyn – og ikke blot om bibeltolkning! Også selvom PVL hævder noget andet, når det gælder hans tilgang i modsætning til liberalteologiske positioner med svækkelse af Paulus' autoritet til følge.

Derfor: Når PVL når frem til, at "*... bibelsynet alene afgør ikke sagen. De, der ønsker at være tro imod bibel og bekendelse, kan ud fra samme udgangspunkt nå til forskellige resultater, når det handler om ordningen med kvindelige præster*", må jeg understrege min uenighed og henvide til, hvad jeg allerede har redegjort for.

INDHOLD

DEN KARISMATISKE TRADITION I DANMARK

INTRODUKTION

Kurt E. Larsen 3

ARTIKLER

Indre Missions forhold til Dansk Oase
Poul Kristensen 5

Tværkirkelighed
- i Indre Mission og den karismatiske
fornyelse
Mads Peter Kruse 15

Kristeligt Forbund for Studerende
og den karismatiske fornyelse
Dansk kirkehistorie fra 1989
Christoffer Højlund 27

Dansk Oase - den grimme ælling blandt
vækkelsesbevægelserne?
Levi Dørken 37

Den karismatiske bevægelse i Ethiopian
Evangelical Church Mekane Yesus og dennes
betydning for kirkens lutherske identitet
Lasse Iversen 48

Erfaringsdimensionen
Den karismatiske bevægelses udfordring
til min teologi
Leif Andersen 59

Dansk Oases vision for kirkens enhed
- i krydsfeltet mellem luthersk forankring
og økumenisk åbenhed
Morten Munch 72

DEBAT

Peter V. Legarth
Kvindelige præster - Noch einmail 83

Hans-Ole Bækgaard
Afsluttende replik 88