



Træk fra karismatikken fremvækst i Mekane Yesus kirken



Kristian Mogensén

M.Phil. højskolelektor ved Dansk Bibel Institut
og ved Fjellhaug Internasjonale Højskole, København
km@dbi.edu

Resumé

Denne artikel belyser, hvordan karismatikken fandt vej ind i og kommer til udtryk i Mekane Yesus kirken i Sydetiopien. Artiklens første del fremhæver, hvordan karismatikken først blev afvist, men senere er vokset frem i en proces påvirket både udefra og indefra. Anden del omhandler forfatterens erfaringer fra mødet med karismatisk praksis og ytringsformer, og hvordan karismatisk praksis stadig kan skabe spændinger mellem karismatikken tilhængere og modstanderne, som i dag udgør et mindretal. Artiklens sidste del inddrager centrale værdier fra traditionel kultur og virkelighedsforståelse til at belyse og forstå fremherskende træk i karismatisk praksis i Sydetiopien.

Keywords

Sydetiopien – karismatisk praksis – åndelighed – kulturel hybridisering – åndskampdimension



Indledning

I denne artikel tager jeg afsæt i et historisk rids af karismatikken vej ind i Mekane Yesus kirken og i egne erfaringer fra mine arbejdsår blandt kristne i Sydetiopien siden 1983. Med afsæt heri reflekterer jeg over den oplevede karismatik og dens udtryksformer i lys af kontekstuel etiopisk kultur-, åndeligheds- og virkelighedsforståelse.

Træk fra karismatikken fremvækst i EECMY

Den neo-pentekostale fornyelsesbevægelse (karismatiske bevægelse) voksede frem i Etiopien i midten af 1960'erne, dels gennem pentekostal påvirkning udefra og dels gennem lokale initiativer. Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY) var i udgangspunktet afvisende overfor bevægelsen. I midten af 1970'erne begyndte EECMY på ledelsesniveau at udtrykke åbenhed overfor bevægelsens fokus på bibelstudier, bøn, lovsang og nådegaver, men afviste den ofte medfølgende pentekostale forståelse af vanddåb og åndsdaab.¹ Ti år senere så man tydelige karismatiske elementer i EECMY-gudstjenester i byerne, især båret frem af unge. Det kom til udtryk i korenes fremtoning og valg af tekstindhold, ligesom det kom til udtryk i lange samlinger omkring bibellæsning og bøn, og i unges initiativer til besøgs-, bønne- og hjælpetjeneste i lokalsamfundene (Bakke 1987, 251-52). EECMY-unge fra landdistrikterne, som søgte til byerne for at tage 10.-12. klasse (highschool), samledes med unge i tværkirkelige fællesskaber omkring bibelstudier, intens bøn, lovsang og profetiske budskaber. På den måde blev de bibelkyndige, men også præget af bibelforståelse, teologi, sangtekster og praksis, som ofte førte til stærk kritik fra menighedsældste i både by- og landmenigheder.

Side om side med EECMY-unges karismatiske inspiration gennem tværkirkelige kontakter, var også unge pentekostale kristne en aktiv karismatiserende faktor indad i EECMY-menighederne. I perioden 1977-1991 lukkede den marxistiske regering hundredvis af kirker. Det gik især ud over kirker og menigheder med pentekostal orientering. Henover 1980'erne begyndte unge fra undergrundsmenigheder med neo-pentekostal karismatisk orientering derfor at deltage i gudstjenester og menighedsliv i de åbne EECMY-menigheder.

Med deres tilstedevær og praksis påvirkede disse unge aktivt til, at det bifaldende 'amen' til bønner og forkyndelse blev tydeligt hørbar fra menighedernes bænkerækker. Mange af disse unge engagerede sig i bibelstudiegrupper og bønnefællesskaber, som menighedsledere ofte ikke havde mulighed for at vejlede ind i, ud fra EECMY's lutherske bibelforståelse og teologi. Mange, især EECMY-unge, blev præget af pentekostale unges fokus på åndsgavemodtagelse ved håndspålæggelse og bøn, tungetale, helbredelser, profetiske budskaber, og også tanker om åndsdaab. I adskillige år foregik en næsten anonymiseret pentekostal indflydelse i de fleste af EECMY's bymenigheder. Denne indflydelse var stærkt medvirkende til, at mange med stor interesse søgte karismatiske gaver og oplevelser. Nogle forlod EECMY-menighederne. Det gjaldt især dem, som mente, at åndsdaab er nødvendig i tillæg til barnedaaben. Andre så ikke nødvendigheden af åndsdaaben, men tog nådegaver

¹ Fremvækst og træk ved den karismatiske fornyelsesbevægelse i EECMY er blandt andet beskrevet af Tormod Engelsviken, Johnny Bakke, Agne Nordlander, Finn Aa Rønne og Lasse Iversen.



og neo-pentekostale praksisformer til sig, hvilket hurtigt kom til udtryk i kor, husfællesskaber og bønnegrupper. Hos mange ældre i EECMY affødte den karismatiske indflydelse og praksis stærk kritik og modstand.

Indtryk og erfaringer fra brudfladen mellem forskellige syn på karismatiske ytringer

I 1988 underviste jeg ved et kursus for menighedsældste i Yirga Alem. Bifaldet var næsten unisont, da en menighedsældste under drøftelserne forklarede, at mange EECMY-unge var blevet ødelagt i tværkirkelige bønnesamlinger og bibelstudier. Forståelsen var, at disse unge var optaget af profetier, tungetale, fremmed bibeludlægning og opførte sig, som om de havde autoritet over menighedernes ældste. Tydeligvis handlede konflikten med de unge i lige så høj grad om, at menighedernes ældste oplevede tab af autoritet og værdighed, fordi de var analfabeter og derfor ikke kunne undervise i Bibelen ligesom de unge.

Som leder ved Sydvest synodens bibelskole i Gidole (1993-95) kom jeg tæt på konflikten mellem støttere og modstandere af karismatisk praksis. Uenighederne gjaldt især bønnepraksis med intens høj stemmeføring, hyppig brug af 'amen' og 'i Jesu navn' og spørgsmålet om direkte profetiske budskaber ved Ånden. Bibelskolens elever kom fra forskellige kulturer, men bragte også forskellige holdninger til den fremvoksende karismatiske praksis med fra hjemmemenighederne. Den uro og konflikt, det skabte mellem eleverne, kom først til udtryk mellem tre piger. To kom fra landdistriktet, mens den tredje kom fra regionsbyen Arba Minch. Sidstnævnte bad højt og intens før solopgang, mens de to andre stadig sov. For hende var det en umulig tanke at bede inde i sig selv eller hviske en bøn. Aftalen blev, at hun enten måtte vente med at bede, til de to andre var vågnet, eller gå til et klasserum for at bede.

Kort efter blev et meget pågående diskussionsemne blandt bibelskolens 23 elever, hvad rigtig kristen bøn og bønneform er. Jeg forsøgte at finde frem til en fælles forståelse og praksis alle kunne deltage i eller undgå at blive påtvunget, hvis man ikke ønskede at deltage. Det var ikke enkelt. Nogle år senere sagde en af eleverne fra dengang, at det havde været bedre at skære igennem og sige: "Sådan her skal I bede, mens I er på bibelskolen". Han var kommet til forståelsen, at der ikke findes én rigtig form for kristen bøn, og at bedste løsning var en autoritær ledelsesafgørelse.

I drøftelsen med eleverne blev det klart, at især hos dem, der praktiserede og støttede højrøstet bøn, var der en underliggende forståelse. Hvad de bad om og stemmeføringen, hvormed de bad, var styret af Ånden. Kun to-tre elever tilkendegav tilslutning til argumentet, at når "profeters ånder underordner sig under profeter" (1 Kor 14:32), er det muligt for den bedende at styre bønnens indhold og stemmens niveau. Så langt jeg forstod, fandtes der blandt eleverne et niveau af social kontrol. Det fik jeg bekræftet, da en elev nogle uger senere fortalte, at to elever havde samlet hele bibelskoleflokkens. De to havde fortalt, at de af Gud havde fået budskab om at gå op på Gardulla bjerget for at bede. Der ville Gud komme nær og tale til dem. To dage senere nåede under halvdelen af eleverne dagens første undervisning. En elev fortalte senere, at oplevelsen af Guds nærvær var den samme på knæ i bibelskolens internat som på bjerget.



En skolelærer var en aktiv drivkraft i ugentlige halvnats bønnesamlinger i Gidole. Derfra hørte vi intense 'amen', 'halleluja' og 'i Jesu navn', som forstyrrede nattesøvnen i lokalområdet. Unge lærte der, at kristne aktivt skal bruge Jesu navn i kamp mod djævelen, onde ånder og anden modstand. En dag på vej til Gidole i bil sammen med to kristne piger, kunne bilen ikke passere en flok køer, som var på vej hjem i tasmørket. Pludselig lød et højt enstemmigt 'i Jesu navn' fra pigerne. Vi fik os en snak, om køer som Gudskabte, vigtige ressourcer og om brug og misbrug af Jesu navn.

Som sagt møder man i nogle EECMY-menigheder stærk modstand og også restriktiv holdning til, hvad man anser for karismatisk praksis. Nogle steder er modstanden mod karismatisk praksis så markant, at menighedens ledere bortviser deltagere fra gudstjenester, hvis disse antyder en karismatisk praksis.² Samtidig er det almindelig praksis i byer som Hawassa og Arba Minch, at karismatiske præster og prædikanter fra Mulu Wengel og andre protestantiske kirker prædiker i EECMY-menigheder, ligesom EECMY-præster og prædikanter prædiker hos dem.

De fleste EECMY menigheder giver i dag plads til de 10 karismatiske fællestræk, som Michael Moriarty fremhæver for den karismatiske bevægelse: erfaring af Jesus, kraft, tilbedelse, bøn, tegn, nådegaver, Guds direkte tale, åndsbåret forståelse af Bibelens budskab, dæmonisk aktivitet, profetisk åbenbaring og evangelisering (Moriarty 1992, 71-73). Særligt fremtrædende er højroret bønneform, kraftfuld gentagelse af 'i Jesu navn' i kamp mod onde angribende ånder, hyppige 'amen' under bøn, prædiken og profetiske åbenbaringer. Også tungetale indgår mange steder i bønnesamlinger og gudstjenester.

Kontekstnære elementer i EECMY-kristnes karismatiske praksis

Åndelighed og karismatisk ledelse

Blandt protestantiske etiopiere findes en forståelse af åndelighed, som omfatter daglig kristen praksis, hvor sang, bøn og bibellæsning går hånd i hånd med gæstfrihed, medmenneskelig omsorg i familien, blandt naboer og overfor vanskeligt stillede generelt. Side om side hermed er der blandt protestantiske karismatikere en forståelse af, at åndelighed afspejles i intens kraftfuld bøn, profetiske budskaber og tungetale som udtryk for salvelse med Ånden og nær kontakt med Gud.

Af kulturelle grunde og i lyset af førnævnte karismatiske påvirkninger, kan det ikke undre, at begge åndelighedsforståelser og former findes blandt EECMY-kristne. Reelt repræsenterer de fleste EECMY-kristne grader af en sammensmeltning af den kraftfulde ekspressive åndelighed og den livs- og omsorgsnære åndelighed. Som gudstjenestedeltager i EECMY hen over 35 år, registrerer jeg en øget optagethed af den intense ekspressive åndelighedsform. Noget af grunden skyldes uden tvivl, at kristenpraksis og gudstjenesteformer i dag er frigjort af skandinaviske missionærers indflydelse. Det spiller også ind, at i tidlig kulturel forståelse var en autoritetsperson en person, som havde livserfaring (= alder) og fællesskabets tillid. Med protestantisk kristendom blev åndelig autoritet forbundet med personer, som var i stand til at læse og udlægge Bibelen. Med karismatikken blev forståelsen af

² En etiopisk kollega blev bedt om at forlade gudstjenesten, da han lavmælt sagde 'amen' under bøn i landmenighed.



åndelig autoritet knyttet sammen med personers kraftfulde nådegaver og profetiske budskaber som udtryk for, at de har en særlig nærhed med Gud.

I tidlig protestantisk tradition i Etiopien kom en autoritær ledelsesform jævnligt til udtryk i samtale dialog med tilhørerne. Med den karismatiske ledelsesstil er dialogformen reduceret til opildnende opfordringer til tilhørerne om at tilslutte sig lederens og andres trosudsagn med gentagne bifaldende 'amen'. Fokus er i dag i voksende grad på lederen, præsten og prædikanten som Guds direkte talerør, der demonstrerer Guds nærvær ved intens stemmeføring, tungetale og profetiske budskaber, og i mindre grad på Bibelen som autoritet.³ Et EECMY-menighedsmedlem tydeliggjorde noget af det, da han forklarede, at tidligere var forkyndelsen ud fra Bibelen, men i dag siger præster, prædikanter og gudstjenesteledere ofte, at Gud har givet dem et særligt budskab eller en profeti.

Moriarty påpeger, at det er et udbredt neo-pentekostalt træk, at den salvede karismatiske leder er i centrum med udfoldelse af kraft (Moriarty 1992, 290). Mange oplever vanskelige forhold, de er ude af stand til at gøre noget ved. Det kan derfor ikke undre, at nogen – også fra EECMY – opsøger karismatiske profet-kirker og ledere, som udfører proklamationshandlinger, der hævder at sætte mennesker fri fra sygdom, besættelse, uretfærdighed, dårlig økonomi, arbejdsløshed osv. Johannes Fabian bekræfter tendensen, at karismatiske ledere har stor tiltrækning, fordi det kraftfulde og mirakuløse, de udfører i form af helbredelser og spådomme, retter sig mod en fælles erfaring af lidelse og en generel tilstand med usikkerhed (Fabian 2015, 21).

Gudstjenester som udtryk for hybridisering og rituelt fællesskab

Etiopisk kulturel adfærd er ekspressiv med kropslighed, følelser og intensitet. Det præger naturligt kristnes udtryksformer og praksis i gudstjenester og worship-afholdelse med lovprisnings- og tilbedelsessange før gudstjenesten. Kropslige udtryk ser man i korsangeres synkron rytme bevægelser, i menighedens rytme klap til sange, i spontan glædesdans, i ærbødig shebsheba-dans,⁴ i oprakte arme under tilbedelse, bøn og sang eller når nogen knæler i bekendelse og tilbedelse. Kropsligheden har tilsvarende følelsesudtryk, som glædesfyldte ansigtsudtryk og deltagende kraftfuld sang blandet med spontane tungetriller som udtryk for taknemlighed og tilbedelse. Gudstjenestedeltagere bifalder indhold i prædiken og bøn med 'amen' og 'halleluja'. Ikke sjældent kan man opleve grådkvalte stemmer og tårer, når der anråbes om Guds barmhjertighed, tilgivelse og hjælp. Det kraftfulde element i en gudstjeneste suppleres af guitarer, trommer, synthesizers, keyboards og brug af lydanlæg med et decibel, som i Skandinavien vil blive mødt med naboklager og forbud.⁵ Længe før lydforstærkere blev udbredt, var kraftfuld stemmeføring normal for at få et budskab ud. I dag kan stemmeføring til tider være råbende og dertil forstærket gennem lydanlæg, så ordene forsvinder i lydsovsen.

Dele af de praksisformer, man i dag kan møde i en EECMY-gudstjeneste, er resultatet af hybridisering. Synthesizers, lydanlæg trukket af benzingeneratorer og andre elementer fra ikke-

³ Se Mogensen 2019, 13-31.

⁴ Shebsheba er en Gud-tilbedende og -ophøjende danseform overtaget fra den ortodokse kirketradition.

⁵ Se Espeland 2000, 33



etiopiske kulturer anvendes, så det opleves kulturelt integreret og ikke-fremmed. Det bør man ikke undres over. Noget lignende sker i vores skandinaviske kulturer og kirkelige fællesskaber. For som Ron Barber pointerer “[W]hether Christians choose to reflect some changes in their culture-at-large or choose to adopt resources from outside their culture, even in unexpected ways, they are scripting their own indigeneity and authentic expressions of Christianity for their context” (Barber 2020, 382). På samme måde er integrering af karismatiske elementer i EECMY-kristnes trospraksis og gudstjenester et resultat af en hybridiseringsproces, påvirket af pentekostal indflydelse.

De førnævnte ekspressive udtryksformer falder indenfor Ninian Smarts oplevelses- og emotionelle dimension. På samme måde falder flere elementer i en EECMY-gudstjeneste indenfor Smarts rituelle praksisdimension (Neegaard 2006, 19-20). “Rituals are performed to emphasize some fact, desire or belief; to transform or influence the feelings or beliefs of those participating; or to give meaning to social relationships” (Howell og Paris 2010, 189). Antropologien omtaler overgangsriter, lidelses- og nødriter og intensiveringsriter. Worship-delen og dele af gudstjenestens korindslag intensiverer, forstærker og dramatiserer deltagernes intime nærhed med Gud gennem kraftfuld fælles lovprisnings- og tilbedelsessang, oprakte arme, rytmisk klapning, tungetriller, høje råb, spontane dansetrin og jævnlige hengivelse i fælles shebsheba. Ligeledes er der tale om elementer af lidelses- og nødriter, når gudstjenestedeltagere og ind imellem personer med et profetisk budskab på knæ i bøn, grådkvalt bekender synd og råber til Gud om barmhjertighed. Det kan handle om kriser i landet, konflikter mellem folkegrupper og andre forhold i landet, blandt kristne generelt eller i menigheden, som anses for at skyldes folkets eller kristnes synd.

Åndskampdimensionen og underliggende virkelighedsforståelse

Under og flettet sammen med forkyndelse, sange og bøn ligger, hvad Smart kalder den læremæssige og filosofiske dimension med livssyn og virkelighedsforståelse (Neegaard 2006, 18). En del vil opfatte karismatiske træk i EECMY-gudstjenester som udtryk for en bibelsk virkelighedsforståelse, der er iklædt en lokal kulturel praksis og form. Set udefra, men også indefra, kan det for en del etiopiere være vanskeligt at skelne mellem en bibelsk virkelighedsforståelse og en førkristen sakral-holistisk virkelighedsforståelse.

Ud fra det bibelske perspektiv er alt synligt og usynligt, engle, djævelen, ånder, natur og mennesker skabt af Gud og underlagt Gud (Kol 1, 16) (Kettle 2011, 130-35). Djævelen har forført mennesket til ulydighed mod Gud og virker stadig med sin forførende ånd (Ef 2, 2). Men Kristus har besejret de onde magter og myndigheder (Kol 2, 15), hvorfor Gud befrier sine troende fra disse magters domæne ved at flytte dem over i Kristi rige (Kol 1, 13). Her forsøger djævelen til stadighed at angribe, hvorfor Paulus opmuntrer kristne til at være stærke i Kristus og i Kristi mægtige styrke (Ef 6, 12). Etiopiske kristne er meget bevidste om, at de står i en pågående åndskamp. Men det kan være vanskeligt at forstå, hvorfor karismatiske ledere og kristne intenst med gentagelse råber ’i Jesu navn’ og på en måde, så det er vanskeligt at skelne, om man i Jesu navn beordrer det onde væk, eller kommanderer Gud til at fordrive det onde (Mogensén 2008, 2). Samtidig undrer det, hvor bemærkelsesværdigt lille fokus der er på at forkynde, at den troende er delagtig med Jesus i den sejr han *har* vundet over djævelen og onde magter.



Det er ikke overraskende, at en forståelse og praksis af Bibelens budskab og værdier farves af den kultur, den udfoldes i. I en sakral-holistisk virkelighedsforståelse er mennesker, overnaturlig og natur forbundet i et kosmisk hele, og sfæren mellem mennesker og Gud som skaber er en kampzone fyldt af ånder. I denne kampzone interagerer mennesker med gode og onde ånder. For at mennesker kan leve trygt i denne kampzone, er de afhængige af åndelig kraft. I oprindelig sakral-holistisk forståelse blev troldmænd tilskrevet denne åndelige kraft. Her er måske noget af forklaringen på karismatiske kristnes konstante intense åndelige kamp i bøn og det store fokus på intens kraftfuld karismatisk ledelse. I al fald stemmer det overens med Birgit Meyers iagttagelse, at nyere afrikanske neopentekostale anser det for "important to keep on fighting Satan, who is believed to be operating in the guise of traditional spirits." (Meyer 1995, 222) I tråd hermed har jeg jævnligt, når kristne etiopiere blev afsløret i en synd, hørt dem sige, at Satan fik dem til at gøre det. Asamoah-Gyudas fremhæver samme træk og advarer mod afrikanske kristnes tendens til at betone udefrakommende åndsmagter som årsag til synd, sygdom og ulykker, hvorved personlig synd og ondskab underbetones (Asamoah-Gyadu 2020). En sådan tænkning, sammen med stort fokus på åndskamp generelt og i særdeleshed i personlig bøn, indikerer en forståelse, at Satan og onde ånder kan have frit spil overfor døbt Jesus-troende.

Afslutning

Karismatiseringen i EECMY i Sydetiopien er foregået i en proces over de seneste 40 år. Der er menigheder og kristne, som tydeliggør modstand. Men de fleste menigheder er i dag åbne overfor karismatisk praksis. Karismatiske træk kan observeres i form af intens ledelse, højrøstet bøn, hyppig brug af 'i Jesu navn', 'halleluja' og 'amen' under bøn og prædiken. Med oversættelse vil en skandinavisk gæst forstå, at også åndskamp, tungetale og profetiske åbenbaringer indgår i gudstjenester.

Skandinaviske kristne kan af karismatiske etiopiere lære noget vigtigt om bønnens afgørende betydning for kristenlivet, at bøn udtrykker intimitet med Gud, og at bøn er afhængighed af Gud i mødet med livets synlige vilkår og usynlig åndelig modstand. Her er også behov for kritisk refleksion. Det store fokus på den karismatiske leders særlige Guds nærvær og -kraft, den intense bønnekamp mod Satan og onde ånder er iøjnefaldende. Særligt, hvor der antydes en forståelse, at Satan og onde ånder har frit spil overfor døbt Jesus-troende. Det kan tyde på, at indhold fra et førkristent sakral-holistisk verdensbillede ureflekteret kan være smeltet sammen med et bibelsk-kristent verdensbillede. Det skal ses i lys af det lige så iøjnefaldende, at Jesu døds og opstandelses betydning for den troendes delagtighed i Jesu frelse og sejr står svagt i forkyndelsen. Det kan skyldes en svag forståelse af dåbens og troens realvirkning. At den troende i dåben bliver forenet med Jesus i hans død og opstandelse, og derfor – uanset ydre omstændigheder og vilkår (Ro 8, 31-39) – er delagtig med ham i den frisættende frelseshandling og sejr han allerede *har* vundet over djævelen, synden og døden (Ro 6, 4-5. 8; 1 Pet 3, 21-22).



Litteratur

- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena. 2020. "Spiritual Warfare in the African Context: Perspectives on a Global Phenomenon". <https://lausanne.org/content/lga/2020-01/spiritual-warfare-african-context>. (set den 13. august 2021)
- Bakke, Johnny. 1987. *Christian Ministry: Patterns and Functions Within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*. Oslo: Solum Forlag.
- Barber, Ron Jr. 2020. "Globalization, contextualization, and indigeneity: Local approaches to indigenous Christianity". *Missiology* 48 (4): 376–91.
- Engelsviken, Tormod. 1972. "Report on the Pentecostal Movement in Ethiopia and it's Relation to the Evangelical Church Mekane Yesus". Lecture presented at the 24th meeting of the ECMY Executive Committee. Addis Abeba: EECMY.
- Espeland, Jens. 2000. "Form og virkemidler i forkynnelse. Hvordan virker dette ute?" *Innsyn* 30 (2): 29–35.
- Fabian, Johannes. 2015. *Talk about Prayer: An Ethnographic Commentary*. New York: Palgrave Macmillan.
- Howell, Brian M. og Williams Jenell Paris. 2010. *Introducing Cultural Anthropology: A Christian Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Iversen, Lasse. 2010. "Den karismatiske bevægelse i Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus og dennes betydning for kirkens lutherske identitet". *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 37 (4): 48–58.
- Kettle, David J. 2011. *Western Culture in Gospel Context: Towards the Conversion of the West - Theological Bearings for Mission and Spirituality*. Eugene: Cascade Books.
- Meyer, Birgit. 1995. "Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity". I *Conversion to Modernities*, redigeret af Peter van der Veer, 199-229. New York: Routledge.
- Mogensen, Kristian. 2019. "Livsmestring og den nye profetisme: spor af traditionel religiøs tænkning og åndelighed i nye profetiske kirker i Sydetiopien". *eMissio* 4: 13–31.
- Mogensen, Kristian. 2008. "Studieturen til Etiopien d. 30. juli – 19. aug. 2008". Rapport til *Dansk Bibel Institut*, 12. august 2008.



- Moriarty, Michael G. 1992. *The New Charismatics: A Concerned Voice Responds To Dangerous New Trends*. Grand Rapids: Zondervan.
- Neegaard, Gunnar. 2006. *Logos og Dharma: religioner, livssyn og etikk*. Oslo: Fagbokforlaget.
- Nordlander, Agne. 1997. *Väckelse och växtvärk i Etiopien*. Uppsala: EFS-förlaget.
- Rønne, Finn Aa. 2017. "Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus som luthersk kirke – teologi og forkyndelse vurderet ud fra centrale temaer i luthersk teologi". *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 44 (3): 209–25.