

# ”Forstår du det du leser”?

## Missiologiske utfordringer i etiopisk kulturkontekst

HANS AAGE GRAVAAS

### **Innledning<sup>1</sup>**

”Forstår du det du leser?” Spørsmålet er nesten frekt. Det er en av Tormod Engelsvikens forgjengere i etiopiamisjonen som stiller dette spørsmålet. Apostelen Filip samtaler med den etiopiske hoffmannen (Acta 8,26ff). Denne høytstående og helt sikkert imponerende etiopiske embetsmannen, som til daglig hadde tilsyn med den etiopiske dronning Kandakes skattkammer, hadde vært i Jerusalem for å tilbe Gud; jødernes Gud.

Nå var han på vei hjem. Han sitter og leser. Han forstår ikke hva han leser og blir slett ikke fornærmet over Filips spørsmål. Spørsmålet oppfattes ikke som belærende paternalisme. Som etiopiere den dag i dag nok ville sagt det, sier han: *Jemijasreddanj saw saynâr indet ligebbanj yitchilal?* ”Hvordan kan jeg forstå når noen ikke har forklart meg?” Han synes ikke det er det minste flaut å spørre om hjelp. Dette låter etiopisk. Etiopiere er ikke like individualistiske som oss. Hvem trenger ikke en skulder å lene sitt hode til i møte med livets mange utfordringer?

Resten av historien kjenner vi. Hvilke språkbarrierer som fantes i dialogen mellom disse to vet vi ikke helt sikkert, men at både etiopieren og Filip behersket hvert sitt semittiske språk er sannsynlig. De forstod hverandre. Det var ikke språket som var etio-

pierens problem, men betydningen av en tekst hos profeten Jesaja. Filip fortolket teksten for ham. Jesus var tekstens fortolkningsnøkkel og sentrum. Hoffmannen ble overbevist. Han kom til tro og ble døpt etter eget ønske. Etiopieren "fortsatte lykkelig sin reise" leser vi. Fantastisk. Jeg skal ikke ødelegge en "happy end" med ytterligere forklaringer.

La oss heller se på temaet vårt: *Missiologiske utfordringer i etiopisk kulturkontekst*.

Umiddelbart må vi spørre: Hvilke utfordringer? Og utfordringer for hvem? Sannheten er at det finnes svært mange utfordringer som både utenlandske misjonærer og etiopiske kristne har støtt på de siste århundre og den dag i dag. Vi vil ganske kort se på noen av disse utfordringene, hvordan de er blitt møtt, og i noen tilfelle reflektere over hvordan de kanskje burde vært møtt.

### **Etiopisk ortodoks kristendom representerer med sine historiske tradisjoner, teologiske læresetninger og sin politiske og kulturelle betydning samlet sett en gedigen missiologisk utfordring for enhver type Etiopia-misjon.**

Utfordringen i møte med den etiopisk-ortodokse kirke (EOC) er tredelt. For det første: har vi forstått dens historie, læresetninger og spiritualitet?

For det andre: hvordan kan vi gi denne kirken den respekt og anerkjennelse den fortjener som et historisk og tradisjonsrikt trosamfunn?

For det tredje, har vi funnet den rette relasjon til dette kirkesamfunnet? Et sentralt spørsmål i forlengelsen av dette er om ortodoks kristendom i det hele tatt bør gjøres til gjenstand for kristen misjon.

Denne kirken ble *autokefal* i 1959. Før den tid var EOC institusjonelt å betrakte som en diocese av den monofysittiske kirke av Egypt. Den egyptiske forbindelsen gjør den imidlertid ikke til koptisk som noen feilaktig har kalt den. Dette er en *etiopisk kirke*. Historisk sett har EOC vært et *privilegert trossamfunn* innenfor egne landegrenser. Heri ligger dens gleder og sorger.

Legendene tar oss helt tilbake til aposteltiden. Pålitelig historisk dokumentasjon, etiopisk så vel som utenlandsk, går ikke lenger tilbake enn til år 330 e.kr. To syriske kristne, Edesius og Frumentius, skipsforliste utenfor den etiopiske kysten ved Røde-

havet. De to syrerne kom på land og tilrev seg keiserens gunst. Frumentius ble redskap til keiserfamiliens omvendelse. Frumentius reiste senere til Alexandria og ble ordinert til den første etiopiske biskop av Athanasius, den aleksandrinske patriark. Han vendte så tilbake Axum som Abuna Salama, Fredens far (Isaac 1971:241).

EOC har stort sett gjennom hele historien hatt et tett forhold til statsmakten. Også det revolusjonære og post-revolusjonære Etiopia har måttet forholde seg til kirken som en betydelig maktfaktor i samfunnet. Så respekt var egentlig ikke noe kirken behøvde å be om. Det hadde den så å si pr. definisjon. Likevel er det en utfordring for utenforstående å gi den den rette respekt. Det går for eksempel ikke an å ta snarveien inn til etiopisk kirkeliv uten å reflektere over de rike tradisjoner og påvirkningskraft som denne kirken – direkte eller indirekte – besitter. Teologisk arroganse er farlig. At etiopiere som er vokst opp *utenfor* EOCs geografiske kjerneområder har problemer med å respektere kirken, er derimot forståelig. Disse har vært offer for EOCs problematiske politiske og kulturelle funksjon innenfor Stor-Etiopia som politisk sement og undertrykkelsesfaktor. Med et slikt utgangspunkt er kravet om respekt en større utfordring.

Norske misjonærer, med permanent tilstedeværelse i Etiopia siden 1948, ble av keiser Haile Selassie tildelt arbeidsområder i sør som på sett og vis var *utenfor* EOCs enemerker. Så fra en side sett ble de løftet vekk fra EOC som missiologisk utfordring. Likevel har de hele veien måtte forholde seg til kirken. Keiser Haile Selassie regulerte helt fra starten av de utenlandske misjoners tilstedeværelse ved følgende grunnprinsipper (jfr. "Imperial Decree on International Missions av 1944" og Sæverås 1974:31ff):

1. Det skulle være et tetttest mulig samarbeid mellom myndigheter og misjon.
2. Utenlandske misjoner skulle avstå fra misjonsvirksomhet rettet mot etiopisk kristendom, d.v.s. EOC, men fokusere på ikke-kristne områder i landet.
3. Misjonærenes sosiale innsats og de fordeler som denne brakte med seg, d.v.s. innenfor for eksempel helse og utdanning, skulle bli flest mulig til del.
4. En skulle i størst mulig utstrekning unngå "denominational

overlap” i forhold til andre misjoner og konfesjoner som arbeidet i landet.

En kan si mye om rammene for misjonsarbeidet og om at misjonen de facto fylte en viktig rolle i keiserens nasjonsbyggingskonsept, ja at den måtte innfri keiserens krav og forventninger – på godt og ondt. Misjonærenes, etter min mening, litt for idylliske syn på keiseren kunne man også sagt mye om. De tette bånd til statsmakten var nok særlig provoserende for de folkegrupper som mer enn andre hadde kjent på styresmaktens stramme grep om folkesjelen.

Om ikke de norske misjonærene hadde tenkt igjennom alle sider ved relasjonen til statsmakten og EOC, er det riktig å si at de hadde tenkt en god del på hvordan man skulle forholde seg til EOC teologisk. Allerede på den første misjonærkonferansen var relasjonen til EOC et viktig tema. I motsetning til Sudan Interior Missions (SIMs) misjonærer, var det egentlig blant norske misjonærer aldri tvil om at EOC skulle anerkjennes som kristen kirke og at dens dåp var en fullverdig dåp i den treenige Guds navn. Kirkemedlemmer med ortodoks bakgrunn ble derfor ikke tatt opp i den evangeliske menighet ved dåp, men ved kristen bekjennelse og opplæring. Misjonærene og deres etiopiske medarbeidere<sup>2</sup> mente at alle etiopiere, også de ortodokse, trengte et frigjørende budskap om Jesus som frelser og nærværende Herre. Igjennom sitt budskap makte de til omvendelse og tro<sup>3</sup>.

Det gjensidige forhold mellom den ortodokse kirke og de framvoksende evangeliske menigheter som misjonærene arbeidet blant, var langt fra harmonisk. Det finnes eksempler på mange kraftige sammenstøt i årenes løp. Årsakene til dette var mange. Bl.a. utfordret evangeliske kristne den tradisjonelle etiopiske form for kristendom, og de utfordret den politiske og kulturelle maktposisjon som var knyttet til EOCs rolle som herskerfolkets religion.

**Det faktum at kristendom (d.v.s. ortodoks kristendom) var kjent som herskerfolkets religion skapte en missiologisk utfordring for evangeliske kristne da deres kristendomsform ble introdusert for ikke-kristne befolkningsgrupper i sør.**

Norsk misjon startet opp i Sidamo, Borana og Gamu-Gofa, i sørlige provinser av Etiopia. Befolkningen i flere av disse områdene hadde et anstrengt forhold til det etiopiske storrike. Etiopia, som ofte har vist en ikke ubetydelig stolthet over aldri å ha vært europeisk koloni, har egentlig bedrevet en *intern kolonialisering*<sup>4</sup>. Folkegrupper kolonialiserte hverandre. Denne kolonialiseringprosessen hadde også religiøse konnotasjoner. De semittiske folkegruppene i nord, keiserens folk, var ortodokse, mens folkene i sør var det man feilaktig eller upresist har kalt *animistiske*. *Folkereligiøsitet* er vel et bedre og mer samlende uttrykk for den store variasjon av lokale trosformer som fantes blant disse folkegruppene.

EOC og den etiopiske statsmakt lot seg vanskelig skille. De var på mange måter én og samme sak. Sentraletiopisk geografisk ekspansjon og bosetning innebar ortodoks tilstedeværelse. Dette var en utfordring for norske misjonærer og hadde betydning for deres mottakelse. Misjonærene som f.eks. kom til D'Irashe i Gamu Gofa møtte motstand, både fordi lokalbefolkningen hadde dårlige erfaringer med kristen tro og fordi den ortodokse minoritetsbefolkningen mislikte "religiøs konkurranse." Deler av motstanden som misjonæren støtte på var også knyttet opp til interne maktforhold og intriger i lokalsamfunnet, mens svært mye var indirekte knyttet opp til kirke-stat-symbiosen (Gravaas 1998).

Misjonærene hadde fått sine arbeidstillatelser fra Haile Selassie. Selv om folk på landsbygda tilhørte lokale folkegrupper, var bysamfunnene dominert av innflyttere, *neftenyotch*, som var ortodokse kristne fra høylandet. Noen av disse tilhørte den etiopiske stats lokaladministrasjon. Hos lokalbefolkningen tok det tid før man forstod at misjonærene og deres etiopiske medarbeidere representerte en ny kategori gjestearbeidere som var forskjellig fra forgjengerne. Forgjengerne var henholdsvis sentraletiopiske innflyttere og italienerne som okkuperte området en periode. Gradvis forstod lokalbefolkningen at dette var folk som ville dem vel, og som slett ikke var i lomma på keiseren. Men de nye evangeliske kristne måtte likevel kjempe for sin eksistens. De møtte stor

motstand og forfølgelse. Det økende antall evangeliske kristne hjalp på mottakelsen, men en egen sosial kategori ble de egentlig ikke før de fikk sin egen gravplass innenfor D`ammass territorium. Først da ble de regnet med som en sosial faktor og som et stedegent religiøst alternativ. Misjonærene bidro til at det religiøse valg ikke lenger var å betrakte som automatisk sosialt forutbestemt, men ble gjort til gjenstand for personlig beslutningstagen.

Liknende og enda sterkere skepsis mot ortodokse høylandsetioper fantes og finnes også i andre områder av Etiopia, som for eksempel blant den muslimske befolkningen i øst. Etiopisk ortodoks kristendom var og er ingen brobygger for kristen misjon i unådde områder, men representerer en utfordring, ja egentlig et missiologisk problem. Norsk misjon kom godt ut av det. Lokalbefolkningen verdsatte imponerende helsetjenester, utdanningsprosjekter og ikke minst misjonens presentasjon av en helt annen type kristendom som utfordret sosial marginalisering og politisk diskriminering. Evangelisk kristendom ble instrument for både åndelig kristent liv, personlig utvikling og politisk frigjøring. Å påstå at misjonærene var Haile Selassies koloniale håndtlangere ble derfor i lengden en ubegrunnet påstand. Derimot kan man – rett forstått – si at misjonen bidro med viktige forutsetninger for folkeopprøret under revolusjonen. *Folk ble conscentized* (Jfr. Paulo Freires "De undertryktes pedagogikk"), de ble bevisstgjort på egne muligheter og rettigheter. Egen identitet og særpreg ble også styrket i møte med andre grupper. En var ikke lenger kasteball. Ei heller overfor statsapparatet. Hele helse- og skolevesenet i Sør-Etiopia er så å si bygget opp på misjonens grunnmur. Den sentraletiopiske dominans ble utfordret. At mange norske misjonærer forble i landet sammen med sine kristne brødre og søstre da forfølgelsen mot kristne hardnet til i revolusjonsårene, blir heller ikke så fort glemt.

**Etiopia er et multi-etnisk, multi-linguistisk og multireligiøst samfunn. Dette er en missiologisk utfordring for både utenlandske misjoner og nasjonale kirker.**

I boken *Greater Ethiopia* peker Donald Levine (Levine 1974) bl.a. på hva etiopiske folkegrupper har til felles og hva som binder dem sammen. Han har et poeng. En kan lett forsterke forskjellene og glemme det sosiokulturelle limstoff som binder ulike grupper

i Etiopia sammen. Men blir ikke et slikt pan-etiopisk konsept likevel for enkelt? Særlig hvis det er grupper som har sterke motforestillinger, enten mot å være en del av dette konseptet, eller mot mange av de utenfrastyrte forutsetninger som konseptet impliserer.

Det handler om makt og maktfordeling i historien, men også om hvem som har monopol på etiopisk historieskrivning. La meg konkretisere. Folkegrupper i sør og vest er lei av å høre at Etiopias historie begynner med begivenheter blant semittiske folkeslag i nord. De er lei av historien om Menelik, dronningen av Sabas og kong Salomos sønn. De er også lei av den stjalne originalen av Tabot ("paktens ark") som nå befinner seg i en kirke i Nord-Etiopia og som misbrukes som symbol på og teologisk argumentasjon for både særskilt gudsnærvær og overkjøring av andre folkegrupper. "Nei, dette går ikke. Vår historie starter da et annet sted", sier man. "Den starter hos oss selv!" "Vi bygger ikke vår identitet på hor og tyveri", sier de spydig og sikter til Meneliks unnfangelse utenfor ekteskap og den stjalne Tabot.

De avfeier det tankegods som Teshale Tibebu (Tibebu 1995) omtaler som *The Axumite paradigm* i historieskrivingen, utviklet av EOC og semittiske herskere. De avfeier også *The Orientalist Semiticist Paradigm*, som fokuserer på Etiopias tilknytning til Orienten og den semittiske språktradisjon. Hva er alternativet? Mellom disse tradisjonene vokste det fram et variert og spennende landskap av litteratur med fokus på klasse, etnisitet, minoritetskulturer, skriftløse kulturer, antropologi og kirkeliv ut fra et mangfold av ideologiske ståsteder, faglige perspektiver osv. Topp kvalitet, dårlig kvalitet og propaganda lever side om side.

Jeg fikk bekreftet betydningen av muligheten og retten til å fortelle egen historie, da jeg gjennomførte mitt etnografiske feltarbeid i D`Irashe for 12-13 år siden. Jeg fikk en varm mottakelse. Ryktene gikk som ild i tørt gress i Gidole-landsbyen: "Han skriver om oss! Han vil høre *vår* historie og spør etter *våre* perspektiver på *vårt* liv!" Tilgangen på informanter var nesten ubegrenset. De fikk fortelle sin historie "fra scratch" og ikke som en fotnote i semittiske historieskrivers kulturelle selvbiografi. Jeg spør meg selv etter dette: Går det an å drive kristen misjon uten å lytte til folks beskrivelse av egne liv, lengsler og sorger?

Norske misjonærer lærte seg *ambarisk*. I dette lå ingen politisk

markering. Man underla seg den nasjonale språkpolitikk. Dette hadde positive og negative sider. La oss starte med de positive. Selv om man arbeidet hadde en lokal plattform og innretning, fikk lokale kristne ganske raskt møte kristne fra andre folkegrupper. Kristendom ble på denne måten ingen ny stammereligion, men en tro som brøt med den geografiske begrensning og isolasjonisme som tradisjonell etiopisk folkereligiøsitet representerte. Fra nå av trodde man på *himmelens og jordens skaper*. (Parantes bemerket: Det var ikke alltid helt opplagt hos alle. Jeg kunne fortalt mange interessante historier om dette, som for eksempel åndsutdrivelse hvor nye kristne ba åndene forsvinne over elva og bort til nabostammen!)

Misjonens utdanningsinstitusjoner og kirkestrukturer innbød til møtepunkter og trosfellesskap på tvers av etnisitet og språk. Amharisk var nøkkelen her. Analfabeter i den etiopiske periferi ble gjennom oppnådde lese- og skriveferdigheter og beherskelse av nasjonalspråket, trukket nærmere de nasjonale sentra for utdanning og utvikling.

Men så de negative sidene. Det er vanskelig å skille språk og kultur. Amharisk-talende utlendinger kunne lett gli inn i føydalrollen. Noen misjonærer nøt muligens denne rollen, eller de viste gjennom sin atferd at de ikke forstod at slike fortolkninger både var nærliggende og farlige. Langt verre var det at utvikling av lokalt tilbedelsesspråk ikke ble aktivt oppmuntret. De første kristne utviklet ikke et teologisk vokabular på sitt lokalspråk som tok vare på kristne kjernebegreper og grunnsannheter. I min misjonærtid i Etiopia ble jeg nysgjerrig på dette. Jeg dannet en gruppe av lokale ledere i D`Irashe som jeg utfordret til å oversette 125 sentrale ord og uttrykk til lokalspråket. Da fikk jeg se hvor viktig dette var. De begynte å krangle med hverandre om hvordan man skulle oversette viktige kjernebegreper! En av evangelistene fikk gjennomgå av sine kolleger: "Er det dette du har prekt i 20 år?" Jeg opplevde at engasjement var stort. Julia 2007 fikk jeg gleden av å se mitt gamle kontor ominnredet til bibeloversettelseskantor. Det var stort. Nå hadde de sett behovet for å lese Bibelen på sitt eget språk.

Det er også stort å se at dagens norske misjonærer som arbeider i andre områder av Etiopia, nå lærer seg lokalspråk. På denne måten vil de få en bedre inngang. "Ordet blir kjød" i lokal kon-



tekst, og mennesker som hører deres budskap blir invitert til å tilbe Gud på sitt morsmål. Hvilke følger slike innretninger vil få for den nasjonale kirkestruktur, er uvisst. En av mine teser er at multietniske kirker er problematiske dersom dominerende majoritetsgrupper legger alt for sterke føringer på hvordan menighetslivet skal leves ut lokalt. Dette har vært problematisk i Etiopia og vil bli enda mer problematisk i møte med muslimske grupper som har sin innfallsvinkel på etiopisk historie. Samtidig har lokale kirker uten kontakt og evne til fellesskap med kristne i andre folkegrupper et betydelig problem. Kristendom er ingen stammereligion!

Etiopia er på samme tid et premoderne, moderne og postmoderne samfunn. Variasjonene er store. Livet til en nomade i det sørvestlige hjørne av Etiopia er svært forskjellig fra livet til en lærer i Awasa eller til etiopiske globetrottere som tilbringer mye av sin tid på den internasjonale arena. Semittiske, kushittiske, omotiske og nilotiske grupper lever i samme land. Misjonærer må derfor ikke gjøre seg for avhengige av de kartene de har fått utlevert på forhånd, men bør lage seg egne kart som matcher det foranderlige terrenget de beveger seg i. Vestlig misjonærutdanning har problemer her, problemer i den forstand at den er utilstrekkelig. Kan en forberede seg på en tjeneste i Etiopia uten basisferdigheter i hjelpevitenskaper som for eksempel etnografi? Jeg tviler på det. Og jeg tviler også på om prester i Norge klarer seg uten slikt. Det handler om å lytte til historien, den lokale historien, ikke en konstruert historie.

### **Etiopia inviterer oss inn i et krevende landskap i skjæringspunktet mellom ulike former for folkereligiøsitet, kristendom og islam.**

Forsiden på festsskriftet til Tormod Engelsen har et bilde av et ortodoks kors. Det finnes mange typer etiopiske kors, og det er en vitenskap i seg selv å identifisere og tilfeste dem. Men etter min mening har alle varianter noe til felles. Korsene er så tildekket av alskens krimskrams og kruseduller at man lett mister korskets grunnstamme og livsnærhet av syne. At Jesus Kristus ble kjøtt og blod i vår verden blir nesten vulgært i møte med slik kunst. Inkarnasjonstanken, Kristi konkrete nærvær som Gud og men-

neske, og en radikal forsoningsteologi er krevende lærepunkter for etiopisk monofysittisk teologi.

Det er skrevet mye om EOC. Ephraim Isaac har skrevet en av de beste artiklene jeg har lest; "The Social Structure of the Ethiopian Orthodox Church (Isaac 1971)." Etter å ha lest denne fristes jeg til å spørre: Hva konstituerer kjernepunktet i etiopisk ortodoks teologi? Er det korsets symbol eller er den mystiske Tabot med de mange kopier? Er dette en kontekstuell teologi som i det hele tatt hører hjemme innenfor det kristenøkumeniske fellesskap, eller er dette en problematisk jødisk- kristen- afrikansk synkretisme? Vi skal vokte oss for å felle altfor harde dommer i møte med en type spiritualitet som er så inderlig som den vi finner hos mange etiopisk-ortodokse kristne. Ortodoks fromhetsliv er ikke et slaraffenliv. Det er et aktivt religiøst liv som omfatter nært sagt alle livsfaser og livssituasjoner. Samtidig er det grunn til å spørre hva som er det teologisk bærende element i etiopisk ortodoks kristendom.

De folkegruppene i sør som fikk befattning med ortodoks kristendom, møtte ikke denne gjennom utadrettet misjonsvirksomhet, men som en påpresset kulturell pakke. Pakken var uatskillelig fra semittisk kultur, eller amharakultur som mange vil kalle den. Kirken tilhørte *the Central-Ethiopian political establishment* og er den dag i dag nærmest å betrakte som en stammereligion for semittiske folkegrupper i Etiopia. Verken revolusjon eller modernitet har klart å fjerne den ortodokse kirkes grep om folket. Folkegruppene i sør møtte den ortodokse kirke gjennom tvangsdåp eller kulturell assimilasjon. Den ortodokse kirke tilhørte et aggressivt regime, men var likevel ikke alltid teologisk aggressiv eller lærebevisst. Lokal folkereligiøsitet fikk i ofte i stor grad være i fred. Folkereligiøsiteten levde trygt under eller over overflaten. Ortodokse kristne bidro også med egne folkereligiøse tradisjoner som verken hadde noe med kristendom eller lokal tro å gjøre.

Folkene i sør trodde på en skapergud før misjonærene kom. Denne Gud, som het *Moba* i D'Irashe eller *Bezâ*, *Waba* eller *Tâssa* hos nabostammene kan ikke påvises å være påvirket av den ortodokse *Igziabbier*. Gud var knyttet til lokale skapelsesfortellinger. Å argumentere for Guds eksistens var ingen vanskelig oppgave for misjonærene. Heller ikke for syndefallet. Jesus, derimot, var ny, og han var også helt uproblematisk helt til man skjønte at han utfordret *the traditional religious offices*. Men var

han relevant? Kunne han hjelpe med det viktigste i livet? D`Irashe-kongen D`amma, Kolayataklanens overhode, tok seg jo av regnet, *Kosha* voktet mot de onde ånder og *Kite* holdt åkeren ren for gresshopper og fugler. Hva kunne Jesus gjøre med det? Sannhet stod ikke nødvendigvis øverst på den teologiske dagsorden, men hva som fungerte. Eller rettere sagt, det som fungerer er sant!

Kambata-evangelisten Shamebo Qelbero visste dette. Da han 23.juli 1953 drev med leseundervisning for ungdommen i landsbyen Garda, fikk han se noen mennesker som la fram sine offergaver foran et stort tre. Shamebo visste godt hva dette var, men gjorde seg dum. "Hvorfor gjør dere dette?" spurte han. "Vi gjør dette for forfedrenes skyld, for at de skal stille godt med oss," svarer de. "Pøh", sier Shamebo uærbødig. "Trær har vi fått fra himmelens Gud for å bygge hus av eller for å bruke som brensel. Treet deres kan ikke hjelpe dere!" Så fortsetter han frimodig: "Jeg kjenner en som er så sterk at han kunne legge dette treet i bakken"! De gamle klødde seg i håret, og syntes dette var forferdelig tale. Det var som "å banne i kirka." Shamebo gikk hjem. Senere på kvelden skjedde det et under. Det svære treet deiste i bakken!

Begivenheten skjedde utenfor dørstokken til en av D`ammas slektninger. Dette ble et viktig gjennombrudd for kristendommen i D`Irashe. Vi snakker i vår kulturkrets om historiske årstall som 1814, 1905, 1945. De gamle kristne i Gidole hadde en annen tidsregning. *Zafu keweddeqebet gize djemerå-* "fra den tiden treet falt". Hvordan kan man forklare dette? Gamle Datambo Ileta gav meg forklaringen: "Vi ble ikke kristne gjennom dette. Men på denne måten åpnet Gud våre ører for budskapet om "Den korsfestede Jesus Kristus". En kirke ble bygd i Garda med materiale fra "trolltreet"...

Tegn og under er viktig. Ja, alt som befinner seg innenfor det felt som Paul Hiebert i en artikkel omtaler som *The excluded middle* (Hiebert 1982), mellomsjiktet mellom det empiriske og transcendent - det "folkereligjøse." Har ikke kristen tro noe å tilføre her, forblir den irrelevant i Afrika, ja kanskje også i Norge?

Fokuset på makt, kraft og *spiritual control* har alltid vært viktig i tradisjonell religion. Dette har også vært en døråpner for

karismatisk teologi i Etiopia, både innenfor pinsekirker og evangeliske kirker. Dette kunne jeg sagt mye om, men jeg skal avstå fra å gå dypt inn i dette her. La meg kort si at jeg tror vi kan lære mye av det som faller inn under paraplybenevnelsen *karismatisk teologi*; av frimodigheten, inderligheten og vitnetrangen. Min innvending er imidlertid bl.a. at karismatisk teologi koblet til dårlig bibelkunnskap og overflatisk forhold til egen kultur er svært utsatt for enhver læres vind. *Christopaganism*, eller hedenskap i en ny kristelig klesdrakt, ligger alltid snublende nær innenfor denne type fromhetsliv.

Mekane Yesuskirken i Etiopia etablerer seg nå i *muslimske områder*. Dette er en stor utfordring, fordi det forutsetter villighet av en etablert kirke til å tenke annerledes. Muslimene er skeptisk til ortodoks kristendom og høylandskultur, og til evangelisk-karismatisk kristendom "med høy temperatur." Islam vil uten tvil bli den viktigste utfordringen for evangelisk kristendom i Etiopia i de kommende tiår.

### **Avslutning**

Vi kan lære mye av etiopiere og etiopisk kirkeliv. Etiopiske kristne:

- utfordrer vår vestlige individualisme og sekulariserte virkelighetsoppfatning!
- utfordrer vår materialisme!
- minner oss om at sann kristendom innebærer lidelse!
- er mer enn frukter av vestlig misjon. De gjør krav på å være en ressurs i verdensmisjon og å være en teologisk røst i møte med en til tider hovmodig, motstandsløs og elastisk vestlig teologi!
- brenner for å gi evangeliet videre!
- lærer oss å be!
- leser sin Bibel!

"Forstår du det du leser"? Dagens etiopiske hoffmenn ville sikkert utfordret oss mer enn vi har kunnet utfordret *dem*: "Tar du deg tid til å lese Skriften? Hva gjør det du leser med livet ditt? Tar du konsekvensen av det du leser? Er du villig til å kjempe for dette?" Hadde vi kunnet gi svar på disse spørsmålene, ville vi kunne fortsatt lykkelig på vår reise. "Tormod Engelsen i Etiopia" er ikke kjedelig, men i sannhet uhyre spennende!

## Noter

- <sup>1</sup> Dette er en miniforelesning som ble holdt på MF 25.september 2008 ved markeringen av Tormod Engelsen 65-årsdag. Manuskriptet bærer preg av at det er forberedt med tanke på en populærvitenskapelig og muntlig framføring.
- <sup>2</sup> Misjonærene brakte med seg etiopiske evangelister og lærere til nye områder. Disse nasjonale medarbeiderne var blitt evangeliske kristne gjennom misjonsvirksomhet andre steder i landet.
- <sup>3</sup> Den opprinnelige evangeliske visjon om å revitalisere EOC og arbeide *innenfor* EOC ble tidlig forlatt. Både dette og historien bak framveksten av den nasjonale Mekane Yesus-kirken er grundig beskrevet i Arén 1978 og Sæverås 1974.
- <sup>4</sup> Teshale Tibebu (1995) gir en kortfattet og interessant presentasjon av ulike tradisjoner og historiesyn i Etiopia-forskningen. Mohammed Hassens bok om Oromo-folkets historie (1990) er ett av flere eksempler som illustrerer behov for alternativer til "The Aksumite Paradigm" og "The orientalist Semiticist paradigm", som bl.a. oppfattes som en legitimering av de semittiske folkegruppers monopol på historien og deres rett til dominans over og undertrykkelse av andre selvstendige folkegrupper i landet.

## Litteratur

- Arén, Gustav: *Evangelical pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical church Mekane Yesus* (Studia Missionalia Upsaliensia). Uppsala, 1978.
- Bakke, Johnny: *Christian Ministry: Patterns and Functions Within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* (Studia Missionalia Upsaliensia, Vol 43). Solum Forlag, Oslo, 1987.
- Brøgger, Jan: *Belief and experience: a case study of social action and system of thought among the Sidamo of S. W. Ethiopia*. University of Trondheim, 1983.
- Donham, Donald, and Wendy James, eds.: *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*. Cambridge University Press, 1986.
- Engelsen, Tormod: *Molo Wongel: a documentary report on the life and history of the independent Pentecostal Movement in Ethiopia 1960-1975*. Oslo, 1975.
- Freeman, Dena og Pankhurst, Alula: *Peripheral People: The Excluded Minorities of Ethiopia*. Hurst & Company, London, 2003.

- Gravaas, Hans Aage: *Penetrating the Territory of D`amma: Emic Perspectives on the Intercultural Encounters and the Emergence of an Indigenous Church among the D`irashe (Gidole) of southwestern Ethiopia*. PhD-avhandling, Trinity International University. UMI, Michigan 1998.
- Hallpike, C.R.: *Konso of Ethiopia*. Clarendon Press, 1971.
- Hassen, Mohammed: *The Oromo of Ethiopia: A History 1570-1860*. Cambridge University Press, 1990.
- Hastings, Adrian. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press, 1997.
- Hiebert, Paul G.: «The Flaw of the Excluded Middle». *Missiology* 10:1 (Januar 1982, s. 35-47).
- Isaac, Ephraim: «The Social Structure of the Ethiopian Church.» *Ethiopian Observer*, XIV (4): 240-288, 1971.
- Jalata, Asaffa: *Fighting Against the Injustice of the State and Globalization: Comparing the African American and Oromo Movements*. Palgrave, New York, 2001.
- \_\_\_\_\_: *Oromo Nationalism and the Ethiopian Discourse: The Search for Freedom and Democracy*, 1998.
- Levine, Donald: *Greater Ethiopia: The Evolution of a Multiethnic Society*. The University of Chicago Press, 1974.
- Markakis, John: *National and Class Conflict in the Horn of Africa*. Zed, London, 1990.
- Sæverås, Olav: *On church-mission relations in Ethiopia 1944-1969: with special reference to the Evangelical Church Mekane Yesus and the Lutheran missions*. Doktoravhandling ved Uppsala Universitet. Lunde Forlag. Oslo, 1974.
- Tibebu, Teshale: *The Making of Modern Ethiopia: 1896-1974*. Red Sea Press, Lawrenceville NJ, 1995.
- Trimingham, J.S.: *Islam in Ethiopia*. Frank Cass, London, 1976.
- Yesebaq (archbishop): *The Ethiopian Tewahedo Church: An Integrally African Church*. 1997.
- Zewde, Bahru: *A History of Modern Ethiopia, 1855-1991*, Eastern African Studies, James Currey, Oxford, 2001.

*Hans Aage Gravaas*, f.1961. Feltprest Hysnes Fort 1988, misjonær i Etiopia 1990–93, prest i The Norwegian Lutheran Memorial Church i Chicago 1993–97, lærer Fjellhaug Skoler 1997–98, misjonssekretær NLM 1998–2001, førsteamanuensis ved Mediehøgskolen Gimlekollen 2001–2008 (rektor fra 2002), rektor og førsteamanuensis ved Fjellhaug Misjonshøgskole fra 2008. Cand. Theol fra MF 1987, studier i misjon og økumenikk ved Selly Oak Colleges Birmingham 1989, diploma i Amharisk v/JLS i Addis Abeba Etiopia 1990, PhD i Intercultural studies ved Trinity International University i USA 1997 med avhandlingen: "Penetrating the Territory of D'amma: Emic Perspectives on the Intercultural Encounters and the Emergence of an indigenous Church among the D'Irashe (Gidole) of southwestern Ethiopia."

## **"Do you understand what you are reading?"**

### **Missiological Challenges in the context of Ethiopian Cultures**

This article was presented as a tribute to Professor Tormod Engelsen at the celebration of his 65th Anniversary at the MF Norwegian School of Theology in September 2008. It focuses on select challenges that international missionaries (Norwegians in particular) and their Ethiopian evangelical co-workers have been facing in their gospel ministry in diverse Ethiopian contexts. The article has following subtitles:

1. Ethiopian Orthodox Christianity and its historical traditions, theological tenets and political and cultural impact represents an enormous challenge to any type of Christian mission in Ethiopia.
2. The fact that orthodox Christianity was known as the religion of the rulers' class created a missiological challenge as evangelical Christians introduced their form of Christianity among non-Christian people groups in the south.
3. Ethiopia is a multiethnic, multilingual and multireligious society. This a missiological challenge to foreign missions and national churches.
4. Ethiopia invites us into a challenging intersection between various forms of folk religiosity, Christianity and Islam.