

# Helbredelsesforkynnelse og kristen tro

*Knut Alfsvåg*

VID vitenskapelige høyskole

**Abstract:** From the second half of the 19<sup>th</sup> century, some Christians have maintained that by adeptly manipulating the relevant spiritual laws, one may liberate oneself entirely from physical illness. This article is an investigation of the doctrinal context and anthropological implications of this way of understanding the Christian message. The method of the investigation is textual analyses of the writings of some of the main representatives of this movement, like Essek Kenyon and Kenneth Hagin. The context is found to be an anti-elitist kind of modernity interpreted by means of the Wesleyan understanding of Christian perfection, and the implication is a kind of ableism with a one-sided emphasis on the well-being of the strong and physically healthy. The worldview is a type of mind–matter duality, where liberation from the limits of materiality is an important goal. One rejects the idea of the spiritual value of trials and tribulations and does not seem to have a message of hope for those who struggle with chronic illness.

**Keywords:** healing prophets, faith movement, ableism, Essek W. Kenyon, Fred Bosworth, William Branham, Kenneth Hagin

## Innledning

I dette kapitlet skal jeg drøfte menneskesyn og virkelighetsforståelse i kristen helbredelsesforkynnelse. Fra og med andre halvdel av 1800-tallet opptrer en rekke helbredelsespredikanter som legger stor vekt på underfulle helbredelser som middel til å løse menneskers helseproblemer. Det innebærer at man forstår den perfekte kroppen som norm, og alle avvik

fra denne normen ses på som et problem som trenger en løsning. Hvordan skal vi forstå tilblivelsen av en slik forkynnelsestradisjon, og hvordan skal den vurderes i lys av aktuell funksjonshemmingsteologi? Det er disse spørsmålene jeg vil prøve å svare på.

## Helbredelsesforkynnelse som teologisk problem

Innenfor den kristne kirke har man alltid ment at det er en sammenheng mellom tro og helse (Porterfield, 2005). Både Jesus og apostlene drev en til dels oppsiktsvekkende helbredelsespraksis, og omsorg for syke ble helt fra starten av oppfattet som en viktig del av det diakonale oppdraget. Likevel har frigjøring fra somatisk sykdom ikke vært oppfattet som kjernen i det budskapet Jesus har gitt sin kirke. Det handler om seier over døden, ikke utsettelse av den. De oppdragsformuleringene alle evangeliene avsluttes med, retter derfor søkelyset mot dåp, opplæring og frelse fra synd, og tanken om kroppslig helbredelse spiller en forholdsvis perifer rolle i den utfoldelsen av Jesus-historiens betydning som gis i brevlitteraturen i Det nye testamente (NT). Nådegaver til å helbrede omtales i 1 Kor 12, men det refereres ellers ikke til noen slik tjeneste i menighetene. Jesus avviser eksplisitt at det skulle være noen entydig sammenheng mellom synd og sykdom. Det er heller slik at lidelsen gis en positiv funksjon som ramme rundt åpenbaring av Guds frelsende makt (Joh 9, 3). I NT har altså både lidelse og helbredelse en positiv funksjon. Det har derfor vært en konstant utfordring å skulle balansere disse elementene på en god måte, slik at man ivaretar den nytestamentlige forståelsen av sentrum og periferi i det kristne budskap.

Reformasjonen er et eksempel på hvordan man forsøkte å ivareta denne balansen. Da reagerte man med skepsis på den plass troen på underfulle helbredelser hadde fått i folkefromheten, hvor den var knyttet til både helgendyrkelsen og en tro på nattverdelementenes undergjørende effekt. Mest avvisende var Calvin, som mente at underfulle helbredelser var noe som bare forekom hos Jesus og apostlene. Dette kalles gjerne for «cessationism» («cessation» betyr «opphør») (Porterfield, 2005, s. 95); se også Mayhue (2003) og Grudem (1996). Luther var ikke så dogmatisk på dette punktet. Hos ham hadde forbønn for syke og en tro på (underfulle?)

helbredelser fremdeles sin plass (Collver III, 2012). Begge ønsket imidlertid å befri de troende fra jakten på helbredelser som en form for gjerningsrettferdighet, og å flytte oppmerksomheten tilbake på det de oppfattet som kjernen i det nytestamentlige evangelium, nemlig budskapet om Guds ubetingede benådning uavhengig av sosial status, helsetilstand og sosial og moralsk yteevne. Betydningen av kirkens diakonale tjeneste ønsket de imidlertid å fastholde (Oftestad, 2011, s. 61–162).

Denne skepsisen til tanken om underfulle helbredelser blir imidlertid kraftig utfordret i løpet av det nittende århundre. Da får vi i flere miljøer en tro på at mennesker, enten ved såkalt positiv tenkning eller ved Guds underfulle inngrep, kan befris fra sykdommer som både gryende medisinsk ekspertise og tradisjonell folkelig visdom står hjelpeløse overfor. New Thought, Christian Science og romersk-katolsk valfart til Lourdes og andre helligsteder er eksempler på dette. Både Baer (2001, s. 737) og Porterfield (2005, s. 174–184) peker på dette som et allment trekk i denne perioden. Også teologer som oppfattet seg selv som relativt liberale, kunne viseinteresse for underfulle helbredelser (Mullin, 1989). I enkelte kristne vekkelsemiljøer utfoldes dette som et budskap om at full legemlig helbredelse fra sykdom er en rettighet som står til de troendes disposisjon. Sykdom blir da en konsekvens av manglende tro. Slik helbredelsesforkynnelse finnes i både USA og Europa forut for og uavhengig av pinsevekkelsen, samtidig som den har en sterk og tydelig påvirkning på den. (En god oversikt på norsk foreligger i Lie, 2011b; opprinnelig publisert i Refleks, 2002). Den grundigste dokumentasjon av helbredelsesbevegelsens historie fram til 1930 har vi i trebindsverket av Robinson (2011–2014). I tiden etter andre verdenskrig har troshelbredelsesforkynnelsen igjen fått økt betydning (Harrell Jr., 1975; McConnell, 1988), og den er i dag et markant trekk i den pinsekarismatiske bevegelse i mange deler av verden (Porterfield, 2005, s. 172–174). En nyere bevegelse med likhetstrekk med det som her skildres, er New Apostolic Reformation (Snow, 2016). Ifølge Holmås (2018) har denne bevegelsen nå betydelig innflytelse i norske karismatiske miljøer. Dette er også sentralt trekk ved trosforståelsen i karismatiske miljøer i Norge (Lie, 2011c). Troen på underfulle helbredelser har på denne måten blitt en viktig del av både norske trospraksiser og den globale kirkes trosuttrykk på en måte vi tidligere ikke har sett.

Dette reiser flere viktige og interessante spørsmål. Når kristne gjennom historien har vært tilbakeholdne med konkrete løfter om helbredelse, henger det sammen med et bestemt syn på forholdet mellom Gud og menneske. Det er et troens privilegium å kunne legge fritt fram for Gud det som ligger en på hjertet. Det er ikke nødvendigvis en del av det samme privilegiet å holde seg med svært bestemte oppfatninger av hvordan Gud skal svare. Å knytte helbredelsen til menneskets evne til å innkassere det Gud alt har gjort ferdig, stiller også svært store krav til menneskets trosevne. Er dette en form for gjerningsrettferdighet? Hva med dem som ikke makter å prestere en slik tro, og som til og med får sin manglende trosevne demonstrert ved at de må kjempe med kroniske lidelser? Forutsetter helbredelsesforkynnelsen det som i dag gjerne omtales som ableisme, altså en forståelse av det funksjonsfriske mennesket som en antropologisk og sosial norm? Campbell definerer ableisme slik: «[A] belief that impairment or disability ... is inherently negative and should the opportunity present itself, be ameliorated, cured or indeed eliminated.... Disability then is cast as a diminished state of being human» (2009, s. 5). Er det et slikt menneskesyn helbredelsesforkynnelsen formidler? Og hva med det problemet at døden så langt har nådd alle, inkludert troshelbredelsesbevegelsens fremste forkjempere? Har det problemet en troverdig løsning på troshelbredelsens premisser? Lavik (2015) gir en interessant drøfting av et konkret eksempel på å leve med utfordringen fra helbredelsesforkynnelsen i møte med alvorlig sykdom.

For å komme nærmere et svar på disse spørsmålene skal jeg på de følgende sidene utfolde troshelbredelsesforkynnelsens læremessige innhold, forutsetninger og implikasjoner noe mer i detalj. Jeg holder meg da først og fremst til dem som normalt regnes som denne retningens viktigste ideologer, nemlig Essek W. Kenyon (1867–1948) (Lie, 2003), Fred Bosworth (1877–1958) (som i motsetning til Kenyon var virksom innen pinsebevegelsen), William Branham (1909–1965) (Weaver, 1987) og Kenneth Hagin (1917–2003) (Sannes, 2005; Hejzlar, 2010). Dette er autoriteter som vises til også i norske sammenhenger. Ifølge Lie (2011a, s. 485) ble en artikkel av Hagin første gang trykt i en norsk sammenheng i Aril Edwardsens blad *Troens bevis* i 1963. Kenyon er særlig viktig, ettersom

han er bevegelsens grunnleggende ideolog som alle senere refererer til. Aril Edvardsen introduserte også Kenyon i Norge, blant annet etter en personlig helbredelsesopplevelse tidlig på 1960-tallet (Lie, 2011a, s. 487). Aril Edvardsen og arbeidet i Sarons dal var svært sentralt når det gjaldt å formidle den karismatiske fornyelsesbevegelsen til Norge (Lie, 2011a, s. 490–492). Fra 1980 ble det etablert selvstendige karismatiske menigheter i Norge (Lie, 2011a, s. 501). På 1980-tallet ble Åge Åleskjær viktig for formidlingen av Hagins tanker (Lie, 2011a, s. 511–513). Ifølge McConnell (1988) siterer Hagin lange avsnitt fra Kenyons bøker uten kildeangivelse. Branham har en gruppe norske tilhengere med en egen webside, [www.vekkelsen.no](http://www.vekkelsen.no). Jeg legger mer vekt på å få fram det som er felles for disse og andre ledende representanter for bevegelsen, enn å analysere eventuelle forskjeller mellom dem.

## Helbredelsens tilgjengelighet

Ifølge helbredelsesbevegelsens ideologer har troende krav på å bli befridd fra sykdom og fattigdom. Sykdom er derfor et tegn på ulydighet som det er mulig å unngå, sier Bosworth (1924, s. 57–58). Med henvisning til Salme 103, 3 sier Hagin at Gud har lovet å helbrede alle våre sykdommer, ikke bare noen av dem (Hagin, 1979, s. 19). Det avvises at sykdom og lidelse kan ha en positiv funksjon. Bosworth kaller en slik tanke for absurd. Hvis man virkelig mente det, burde man jo avvikle alle sykehus, mener han (Bosworth, 1924, s. 54–57). Dette er ikke ment som et angrep på helsevesenet, for både Bosworth og Hagin er takknemlige for det som skjer der, men de mener at det er en sekundærløsning for dem som ikke har nok tro (Sannes, 2005, s. 42–43). For troende er derfor sykehus egentlig unødvendig.

Dette er forankret i en bestemt oppfatning av Gud, Satan og mennesket og forholdet dem imellom. Skapelsen av mennesket framstilles hos Kenyon som en konsekvens av Guds lengsel etter noen han kunne ha fellesskap med – han ønsket sønner og døtre (Kenyon, 1964a, s. 23, opprinnelig publisert i 1916). Gudsbildet har altså svært menneskelige trekk. Den nære gudsrelasjonen ga Adam en innsikt som gjorde at han – i motsetning til Eva – forsto syndefallets konsekvenser. Han prioriterte bevisst

sin kone framfor Gud, noe som i Guds øyne framtrer som et forræderi (s. 36). Han mistet derfor sin delaktighet i Gud og fikk djevelen som sin åndelige far (s. 38–41). Dermed ble hans kropp underlagt sykdom og død, og dette ble arvet av hans etterkommere (s. 42). Samtidig gikk det herredømmet over verden som Adam utøvde på Guds vegne, over til hans nye mester. Satan er dermed «denne verdens gud» (jf. 2 Kor 4, 4). Bundet av sin rettferdighet må Gud etter Kenyons oppfatning vedstå seg den kontrakten han inngikk med Adam, om å la ham herske over verden også når Adam gir denne retten videre til sin nye herre. Gud kan derfor ikke bruke sin allmakt til å bekjempe Satan direkte (Kenyon, 1964a, s. 38; se også Lie, 2003, s. 40). Dette er også et svært sentralt poeng hos Hagin (Sannes, 2005, s. 66–68).

Inkarnasjonen oppfatter Kenyon som forutsetningen for den indirekte løsningen som Gud da måtte velge. Fordi Kristus er både Gud og et menneske som er unnfanget uten manns medvirkning, unngår han å bli et menneske som tjener Satan, slik Adams etterkommere gjør. Han kunne derfor leve et liv etter Guds vilje (Lie, 2003, s. 42). Det viktigste han gjorde, var imidlertid å ta på seg straffen for Adams synd ved selv å dø åndelig og overta den falne menneskenatur under Satans herredømme (s. 43). Dette er den såkalte JDS-læren, eller «Jesus died spiritually», som har vært gjenstand for mye diskusjon. Hagin følger Kenyon også her; se Hejzlar (2010, s. 75–77) og Atkinson (2007). Da Satan tok Kristus med seg til helvete, maktet imidlertid Kristus å beseire ham, og Kristus tok dermed tilbake den retten til å herske over verden som Adam hadde før syndefallet. Jesus er derfor den første som er gjenfødt (Hagin, 1983, s. 30). På denne måten blir Kristi seier over Satan forbilledlig for den seieren enhver troende skal vinne. Gud aksepterte dessuten Kristi død som et offer for menneskenes synder (Sannes, 2005, s. 95–96). Forsoningen er dermed fullbrakt, og forutsetningen er til stede for at alle mennesker skal få oppleve det gudsfellesskapet Adam hadde før syndefallet, noe som etter Kenyons oppfatning innebærer frelse fra både synd og sykdom (Lie, 2003, s. 44).

Dette foreligger imidlertid bare som en rettighet. Det gjenstår at rettighetshaverne gjør krav på sin rett. Å tilegne seg frelsens mulighet er altså til sjuende og sist menneskets eget ansvar. I kraft av forsoningen

er menneskets natur fornyet, slik at mennesket igjen er delaktig i Guds åndelighet. Hagin kan omtale dette som en parallell til inkarnasjonen i Kristus (Sannes, 2005, s. 89–90). Den verdenen vi lever i, er imidlertid fremdeles underlagt Satans herredømme, og fordi menneskenes sinn gjennom deres fysiske sanser og det de oppfatter, fremdeles er sterkt preget av verden, gjenstår det en kamp for at menneskets guddommelige natur skal gjennomtrenge dets sinn. Dette kaller Kenyon helliggjørelse (Lie, 2003, s. 45). Mennesket seirer i denne kampen ved at det aktivt tar i bruk den retten til frihet fra synd og sykdom som foreligger, i og med Kristi seier over Satan. Med bønn i Jesu navn kan man binde Satan og hans tjenere slik Jesus gjorde, og dermed frigjøres fra deres makt. Retten til å bruke Jesu navn oppfattes som en fullmakt med omfattende rettigheter. Dette er et hovedpoeng i Hagin (1983; se også Sannes, 2005, s. 77–79). Ifølge Branham betyr dette at også dåp skal forrettes i Jesu navn, ikke i den treenige Guds navn (Branham, u.å.b). Angende Branhams forhold til den skalte Oneness Pentecostalism, se Alfsvåg, 2014, s. 41–42. Retten ble første gang tatt i bruk pinedag, selv om det er Kenyons oppfatning at det var Paulus som først forsto fullt ut hva dette innebar. Dette er et hovedpoeng i Kenyon (1964b; opprinnelig utgitt i 1945). Denne preferansen for Paulus innebærer at evangeliene, inkludert Fadervår og Bergprekenen, gjelder troende under den gamle pakten, og at de ikke uten videre kan anvendes av kristne. Da Åge Åleskjær gjorde slike tanker gjeldende i sin bok *Fullstendig frihet* (Åleskjær, 2004), ble han kritisert for ikke å ta lovens krav på alvor, og det ble atskillig strid om dette innenfor den norske trosbevegelsen (Lie, 2011a, s. 517–518). For Hagin innebærer de troendes fullmakt også makt over døden, i den forstand at de troende selv kan bestemme sin livslengde (Sannes, 2005, s. 121).

Gjennomgående oppfattes dette slik at man må tro på den åndelige naturs seier til tross for sansenes vitnesbyrd om sykdom og Satans makt. Bosworth setter dette på spissen og hevder at Gud har gjort vår tro til en betingelse for å oppfylle sine løfter (Hejzlar, 2010, s. 98). Hagin understreker det samme og hevder at vi her må ha Gud som forbilde (Sannes, 2005, s. 103–105). Hagin bygger dette blant annet på sin fortolkning av Mark 11, 22, som han ikke forstår som en oppfordring til å tro på Gud, men til å ha samme tro som Gud. Da han skapte verden, trodde Gud at det han

sa, ville skje, og slik gikk det. På samme måte må troende i dag tro at de maktordene de uttaler i Jesu navn, bringer den virkeligheten de utsier. Det innebærer at man må overse de symptomene på sykdom som sansene vitner om, og handle som om de ikke er der (Hejzlar, 2010, s. 99–100; Sandnes, 2005, s. 106–107). De som ikke makter dette, er under Satans herredømme, og det er ingen annen hjelp å gi dem enn å bringe dem budskapet om Kristi fullstendige og forbilledlige seier over synd og sykdom.

## Helbredelsesforkynnens teologiske og ideologiske forutsetninger

Helbredelsesforkynnelsen hos Kenyon og hans etterfølgere bygger altså på en tydelig dualistisk virkelighetsforståelse. Den fysiske verdenen vi nå lever i, er av det onde – den er underlagt Satans herredømme. Fornylsens mulighet er imidlertid gitt i og med Jesu seier over synd og sykdom. Realiseringen av denne seieren består da i en kamp for å la de åndelige realiteter, altså makten i Jesu navn som i prinsippet er gitt alle troende, beseire den verdenen som er fanget av synd og sykdom som sansene tar inn. Antropologien blir da tredelt; den i prinsippet frigjorte natur, kroppen merket av synd og sykdom samt menneskets sinn eller ånd, hvor kampen mellom de to står.

Det er lett å se parallellene til bevegelser som Christian Science og New Thought, som legger stor vekt på tenkningens betydning for menneskets helse. McConnell fremhever denne tilknytningen som en nøkkel til å forklare Kenyons tenkning (McConnell, 1988). Lie er skeptisk til McConnells analyse, og mener at han legger for lite vekt på Kenyons kritikk av New Thought (Lie, 2003, s. 64–66). Det både McConnell og Lie etter min oppfatning legger for lite vekt på, er parallellen mellom helbredelsesforkynnelsen og den allment utbredte virkelighetsforståelsen i moderniteten. Dette er generelt en tid som er sterkt preget av troen på menneskeåndens evne til å underlegge seg naturen og gjøre seg nytte av den. Ny teknologi ble tatt i bruk og åpnet muligheter ingen tidligere hadde tenkt på. Det sterke og friske mennesket blir norm og ideal, jf. Newell (2010, s. 173). Parallelt med dette får vi den spede begynnelsen av moderne, vitenskapsbasert medisin. Enn så lenge var det imidlertid en

tilnærming som gjorde at man kunne ane muligheter den enda var langt unna å realisere. Troen på at det fantes andre livslover som lot seg utnytte via en annen metode enn den som ble utforsket i laboratoriene, var da lett å gripe til. Baer (2001, s. 760–762) legger stor vekt på helbredelsesforkynnelsen som alternativ virkelighetsforståelse. Helbredelsesforkynnens ledere var alle overbevist om de underfulle helbredelsenes realitet, og om den akademiske vitenskapen ikke kunne forklare dem, var det nærliggende å lete etter andre modeller. Kravet om erfarbar entydighet består imidlertid som et tydelig fellestrekk mellom helbredelsesforkynnelsen og moderniteten og lar helbredelsesforkynnelsen, til tross for dens preg av antielitisme, fremstå som en tydelig moderne bevegelse som gjør det sterke menneskets uhemmede utfoldelse til norm, og som tror at dette er noe som lar seg realisere. Det antielitistiske er enda tydeligere i New Apostolic Reformation, som tolker kampen for det åndelige herredømmet i politiske kategorier i mye større grad enn helbredelsesbevegelsen (se Snow, 2016).

Helbredelsesbevegelsen trengte altså en teologisk modell som på en adekvat måte kunne fortolke det man oppfattet som Åndens entydige manifestasjoner i form av underfulle helbredelser. Denne modellen fant helbredelsespredikantene i tradisjonen etter John Wesley (1703–1791), opphavsmann til den metodistiske vekkelsesbevegelsen. Dette er en sammenheng som vektlegges av flere, blant andre Baer (2001, s. 735–736) og Robinson (2011, kap. 3 og 4). Ifølge Wesley kan kristne gjennom sin kamp for helliggjørelse bekjempe synden, og ved Åndens ledelse kan de nå fram til fullkommenhet («perfection»), noe som ble en viktig del av det teologiske grunnlaget for pinsebevegelsens åndsåpsteologi (Maddox, 1999). Wesley selv later ikke til å ha vært spesielt opptatt av helbredelse, selv om han nok så det som en mulighet (Porterfield, 2005, s. 167). Han er imidlertid sterk tilhenger av å fremstille Åndens nærvær i den troendes liv som en erfarbar realitet. Selv om han primært oppfattet dette i moralske kategorier som seier over synd, var det en nærliggende modell å gripe til når man sto overfor utfordringen med å skulle gi en teologisk fortolkning av de underfulle helbredelser man opplevde. Wesleys helliggjørelsesteologi ble da omtolket til en lære om Åndens seier, ikke bare over synden, men også over ondskapens manifestasjon i form av legemlig sykdom.

Helbredelsesforkynnelsen fremmer altså en dualisme som fortolker helbredelser som uttrykk for Åndens entydig erfarbare nærvær. Bevegelsen fremstår som moderne, både ved at den vektlegger en erfarbar entydighet som lar seg forstå og bearbeide av dem som kjenner livslovene, og ved at den forstår det funksjonsfriske mennesket som antropologisk norm. Samtidig er den alternativ og vitenskapskritisk ved å fremheve bønn i Jesu navn som den sakssvarende metoden for å oppnå de positive effektene den er ute etter å fremme.

## Helbredelsesforkynnelse**s** bibelforståelse og gudsbilde

Helbredelsesforkynnerne ønsker å ta de bibelske løftene om bønn på alvor. «Be, så skal dere få» er en viktig bibeltekst (Matt 7, 7), og helbredelsesforkynnerne ønsker å ta Jesus på ordet. Denne viljen til konkret og bokstavelig bibeltolkning fastholdes uten innskrenkning i møte med de bibelske løftene om frelse fra både sykdom og synd. Både Salme 103,3 («han leger alle dine sykdommer») og Jes 53, 4 («våre sykdommer tok han») forstås da som utsagn om frelse fra somatisk sykdom, selv om Det nye testamente forstår disse tekstene annerledes (Kartveit, 2000).

Hvordan skal vi forstå referansen for de bibelske metaforene for guddommelige inngrep til frelse? I den oldkirkelige læren om *theosis* var det viktig å fastholde tanken om Guds reelle, frelsende nærvær uten å hevde at det på en enkel og entydig måte kunne knyttes til bestemte fenomener eller opplevelser (Wittung & Christensen, 2007). Det er moderniteten, altså den allment utbredte virkelighetsforståelsen fra og med opplysningstiden, som stiller det kravet at Guds nærvær må være konkret og entydig for å være reelt. Kristen teologi stilles da overfor dilemmaet med at den må velge mellom å identifisere Gud med konkrete erfaringer, eller å benekte at Gud på modernitetens premisser i det hele tatt kan være nærværende. Nyere protestantisk teologi har strevd mye med dette problemet (Alfsvåg, 2016b, s. 206–207).

1700-tallets vekkelsesbevegelser – pietisme og metodisme – svarer på utfordringen ved å knytte gudsnærværet til entydige erfaringer av heliggjørelse. Dette kan kombineres med en forståelse av den tradisjonelle

teologiens tilbakeholdenhet overfor det konkret verifiserbare som en tilbaketogsstrategi. Når tradisjonell teologi avviser å identifisere Gud med verifiserbare observasjoner av det skapte, er det fordi man ikke tør ta de bibelske formuleringene på alvor. Helbredelsesbevegelsen tar dette et viktig skritt videre ved å fortolke erfaringer av helbredelser som konkrete eksempler på guddommelig nærvær, og dermed som en bokstavelig oppfyllelse av de bibelske løftene om frelse fra sykdom. Dette er en radikalisering av den wesleyanske helliggjørelseslæren, hvor anvendelsen er medisinsk, ikke moralsk.

Når man slik insisterer på at referansene for de bibelske beskrivelsene av Guds nærvær og Guds gjerninger skal forstås så konkret som mulig, blir resultatet et gudsbilde med tydelig antropomorfe (menneskelignende) trekk. Riktignok kan Gud til en viss grad tenkes som allmektig (Sannes, 2005, s. 71), men han er ikke allestedsnærværende (s. 125). Han skaper mennesket som en konsekvens av sin lengsel etter fellesskap, og han inngår kontrakter og er bundet av avtaler og de generelle livslovene i den åndelige verden.

Her skiller helbredelsesforkynnelsen seg markant fra førmoderne teologi, som legger til grunn at det prinsipielle skillet mellom Gud og den skapte verdenen som er Bibelens grunnleggende utgangspunkt (jf. 1 Mos 1, 1), innebærer at gudspredikater hentet fra menneskers erfaring (og av gode grunner er det ikke noe annet sted å hente dem fra), aldri kan anvendes direkte på Gud. Utsagn med Gud som referanse er derfor alltid i en viss forstand billedtale. Det bibelske forbudet mot å gjøre seg noe bilde av Gud (2 Mos 20, 4) oppfattes på disse premissene også som et forbud mot å oppfatte språklige gudsbildene som noe annet og noe mer enn antydninger som ikke må forveksles med den realiteten de prøver å peke mot.

For eksempel vil bibelske utsagn om «Guds trone» normalt bli oppfattet som uttrykk uten konkret referanse, fordi Guds trone er overalt hvor han gjør sin makt gjeldende, det vil si i hele skaperverket. Hagins hermeneutiske og virkelighetsteoretiske forutsetninger gjør at han må forstå «Guds trone» som et lokaliserbart sted (Hagin, 1983, s. 37). Dette minner om Calvins kristologi, som benekter Jesu allestedsnærvær etter hans menneskelige natur (Hägglund, 1975, s. 242), men Hagin går lenger enn

dette. Når gudsutsagn får en konkret referanse, blir Gud altså et vesen som er lokalisert og underlagt de lover som gjelder for all virkelighet. Riktignok tenkes han å ha en slags åndelig eksistens, men han er like fullt en del av den virkeligheten som omfatter alt som fins. Dette kan formuleres som en generell påstand: Når man insisterer på de bibelske metaforenes konkrete, erfarbare betydning, blir resultatet antropomorfisme i gudsforståelsen og dualisme i virkelighetsforståelsen, mens førmoderne teologi, som forstår Gud som forskjellig fra, men dermed også som nærværende i, all virkelighet, verken er dualistisk, antropomorf eller entydig. For eksempel er en typisk førmoderne teolog som Marti Luther ambivalent overfor den naturlige gudserkjennelse (Alfsvåg, 2016a). Det vil alltid hefte en ambivalens ved forståelsen av den evige som nærværende i tid og rom, og av Gud som Herre over en verden rammet av syndens konsekvenser. Dette er et vesentlig poeng i Bibelens klagesalmer. Til gjengjeld har man da muligheten for å forstå Gud som nærværende i alt som skjer, også når det onde ikke oppleves som overvunnet og beseiret.

Betydningen av det som her er anført, ligger blant annet i at det styrer forståelsen av hva det er som skjer når vi ber. Etter helbredelsesforkynnelsens oppfatning består bønn i å manipulere allmenngyldige livslover som også Gud er underlagt, i den hensikt å bekjempe det gode og fremme det onde. Gud blir da en tjener for det mennesket som har så god innsikt i de åndelige lover at vedkommende makter å gjøre seg nytte av dem. Her er det relevant å peke på Hagins utsagn om å få Gud til å arbeide for seg (Sannes, 2005, s. 125). Også Kartveit (2000, s. 257–258) påpeker hvordan Hagins forståelse av bønn avviker fra den nytestamentlige. Men om referansen for ordet «Gud» – i samsvar med førmoderne teologi – oppfattes som noe som står utenfor verden og ikke er underlagt tidens og rommets begrensninger, endres bønn fra å være et middel til manipulering til å bli et middel for å innrette seg selv etter de rammer Gud har satt for livet og virkeligheten. Bønn opphever da ikke verdens ambivalens, men lærer en å leve med den. Det utelukker ikke muligheten for å legge fram for Gud de problemer en selv og andre strever med, inkludert somatisk og psykisk sykdom, og det utelukker heller ikke muligheten for at man kan forvente at problemene kan ha en løsning. Men det utelukker muligheten for å foreskrive for Gud hva han kan og bør gjøre for å realisere idealet

om det funksjonsfriske, problemfrie mennesket. Jesu bønn i Getsemane, «ikke som jeg vil, men som du vil» (Matt 26, 39), blir da det definerende kjennetegnet på rett kristen bønn, og bønningen blir et middel til alltid å oppfatte det man opplever som et uttrykk for Guds gode vilje, ikke som et middel til å manipulere de åndelige lover slik at de gir de resultatene man synes man har krav på. Når det gjelder Hagins forståelse av Matt 26,39, se Sannes (2005, s. 109).

Helbredelsesforkynnelsen er opptatt av det kompetente, sterke og friske mennesket. Målet er å ha en slik innsikt i – og en slik evne til å manipulere – de åndelige livslovene at man kan heve seg over fysiske begrensninger knyttet til sykdom og helse, og realisere det frie liv ubundet av slike hindringer. Dette svarer godt til den definisjon av ableisme som jeg allerede har gitt med referanse til Campbell (2009). Flere har pekt på at dette er et menneskesyn som avviker sterkt fra det vi finner i Det nye testamente, hvor vekten legges på å skape et fellesskap som inkluderer alle, på tross av både åndelige og fysiske mangler (Eiesland, 1994; Yong, 2015; Gaventa, 2018). Overfor dette idealet kommer helbredelsesforkynnelsen helt klart til kort.

Noen vil overfor en slik kritisk konklusjon innvende at helbredelsesforkynnelsen har gitt håp, oppreisning og legemlig sunnhet til mennesker som ellers måtte ha klart seg uten. Det er to ting å si til et slikt argument. For det første er det motsatte utvilsomt også riktig. Helbredelsesforkynnelsens fokus på menneskets ansvar for sin egen helbredelse har helt klart medført store belastninger for mennesker som strever med kronisk sykdom. Det har blant annet vært en del oppmerksomhet rundt barn som dør av medisinske tilstander som kan behandles, fordi foreldrene insisterer på troshelbredelse (Guzder, 2009). Helbredelsespredikantenes budskap er derfor ikke bare teologisk, men også moralsk uholdbart. For det andre er det slik at om det skulle skimtes et element av genuin bibelsk håpsforkynnelsen også gjennom helbredelsespredikantenes virksomhet, så skyldes det at de også formidler deler av et bibelsk evangelium de ellers ikke har forstått eller tilegnet seg. Budskapet om den tomme grav innebærer ifølge Det nye testamente et håp om utfrielse fra både synd, sykdom og død. Å formidle dette på en måte som gir et helende livsperspektiv for mennesker som strever, er utvilsomt en av den kristne kirkens viktigste oppgaver,

og det er heller ingen tvil om at dette har positiv betydning for mange. Dette er et vesentlig poeng i Poerterfield (2005). Men det innebærer ingen fullmakt til å sette Gud i arbeid på premisser mennesker har avdekket, og det innebærer heller ingen rett til å problematisere at vi ikke fullt ut får oppleve evangeliets helende potensiale på denne siden av døden.

## Konklusjon

Helbredelsesforkynnelsen fremstår altså som en bevegelse med nær tilknytning til modernitetens preferanse for det konkrete og det erfarbare, men med en alternativ forståelse av de lovene som virkeligheten på disse premisser tenkes å være underlagt. Det alternative kan settes i søkelyset i så stor grad at de naturlovene vitenskapelig forskning avdekker, kan oppfattes som uttrykk for Satans verdensherredømme, og derfor ikke som en del av Guds opprinnelige skaperverk (Sannes, 2005, s. 69). Den norske helbredelsespredikanten Svein-Magne Pedersen demoniserer ikke vitenskapelig medisin, men er tydelig på forståelsen av «de åndelige lovene» som et parallelt alternativ (Pedersen, u.å.).

Helbredelsesforkynnelsen er likevel en moderne bevegelse i den forstand at den legger stor vekt på å kunne manipulere virkeligheten ved å formulere entydige utsagn om hvordan den henger sammen. Ut fra den vekten som en slik virkelighetsforståelse generelt har i vår tid, er det nærliggende å se på helbredelsesforkynnelsen som en form for kontekstualisering. Det blir imidlertid en kontekstualisering hvor konteksten dominerer i den grad at budskapet blir borte. Den bibelske tilliten til Guds inkluderende kjærlighet som frelsesgrunn og livsideal erstattes av et krav om at vår tids troende må kunne manipulere de åndelige livslover til sin egen fordel.

Helbredelsesforkynnelsen har imidlertid ikke dekning for påstanden om at konsekvensen av Jesu død og oppstandelse er at alle troende kan innkassere oppstandelsens frukter i form av et liv fritt for somatisk sykdom. Verken apostlene eller kirkens klassiske tenkere forstår det slik. Helbredelsesforkynnelse forutsetter derfor en systematisk omtolkning av alle bærende elementer i den virkelighetsforståelsen som i NT og tradisjonell kristendom er ramme for fortolkning av Jesu liv, død

og oppstandelse. Konsekvensen er en ekstrem arminianisme (viljefrihetslære), hvor hele vekten ligger på menneskets evne til å skaffe seg innsikt i de livslovene som ligger til grunn for den bibelske fortelling, og hvor Jesu evne til å gjøre seg nytte av disse livslovene til eget og andres beste oppfattes som forbilledlig. At prøvelser etter NTs oppfatning kan formidle både tålmodighet og håp (Rom 5, 3–4), er et perspektiv som faller helt utenfor. I stedet formidles det et budskap om de krav og forventninger mennesker må tilfredsstille for å kunne leve et liv som fullt ut utnytter de overleverte muligheter for innsikt i og manipulasjon av de åndelige livslover. Dette er imidlertid ikke å kontekstualisere det kristne evangelium – det er å erstatte det med et annet budskap.

## Referanser

- Alfsvåg, K. (2014). Hva vi er, har Gud vært, og hva Gud er, skal vi bli. Kritikk av treenighetslæren i mormonismen, Oneness Pentecostalism og trosbevegelsen. *Theofilos*, 6(2014), 38–47.
- Alfsvåg, K. (2016a). Natural theology and natural law in Martin Luther. I D. Nelson & P. Hinlicky (Red.), *The Oxford research encyclopedia of Martin Luther*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Alfsvåg, K. (2016b). ‘These things took place as examples for us’: On the theological and ecumenical significance of the Lutheran Sola Scriptura. *Dialog*, 55, 202–209. <https://doi.org/10.1111/dial.12256>
- Atkinson, W. (2007). The nature of the crucified Christ in word-faith teaching. *Evangelical Review of Theology*, 31(2), 169–184.
- Baer, J. R. (2001). Redeemed bodies: The functions of divine healing in incipient Pentecostalism. *Church History*, 70(4), 735–771.
- Bosworth, F. F. (1924). *Christ the healer: Sermons on divine healing*. Chicago.
- Branham, W. (u.å.a). Den første synd. Hentet fra <http://thmessage.com/no/originalsin>
- Branham, W. (u.å.b). I navnet. Hentet fra <http://thmessage.com/no/inthename?mid=28718>
- Campbell, F. A. K. (2009). *Contours of ableism: The production of disability and abledness*. New York: Palgrave Macmillan.
- Collver III, A. B. (2012). Fides heroica? Luther’s prayer for Melancthon’s recovery from illness in 1540. *Concordia Theologica Quarterly*, 76, 117–127.
- Eiesland, N. L. (1994). *The disabled God: Toward a liberatory theology of disability*. Nashville, TN: Abingdon Press.

- Gaventa, W. C. (2018). *Disability and spirituality: Recovering wholeness*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Grudem, W. A. (Red.) (1996). *Are miraculous gifts for today: Four views*. Grand Rapids, MI: InterVarsity Press.
- Guzder, D. (2009). When parents call God instead of the doctor. Hentet fra <http://content.time.com/time/nation/article/0,8599,1877352,00.html>
- Hagin, K. E. (1979). *Seven things you should know about divine healing*. Tulsa, OK: Faith Library.
- Hagin, K. E. (1983). *The name of Jesus*. Tulsa, OK: Rhema Bible Church.
- Harrell Jr., D. E. (1975). *All things are possible: The healing and charismatic revivals in modern America*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hejzlar, P. (2010). *Two paradigms for divine healing: Fred F. Bosworth, Kenneth E. Hagin, Agnes Sanford, and Francis MacNutt in dialogue*. Leiden: Brill NV.
- Holmås, G. O. (2018). *Ved en korsvei: Åpent brev til mine karismatiske venner*. Oslo: Luther.
- Hägglund, B. (1975). *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*. Lund: Liber Läromedel.
- Kartveit, M. (2000). Bruken av Bibelen i trusrørsla. *Tidsskrift for teologi og kirke*, 251–264.
- Kenyon, E. W. (1964a). *The father and his family: A restatement of the plan of redemption* (17. utg.). Lynnwood: Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, E. W. (1964b). *New creation realities: A revelation of redemption*. Lynnwood, WA: Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Lavik, M. H. (2015). «Forsvinn i Jesu namn!» – sjukdom, bibelbruk og impulsar frå global trusteeologi. I A. Kalvig & A. R. Solevåg (Red.), *Levende religion: Globalt perspektiv – lokal praksis* (s. 192–210). Stavanger: Hertervig Akademisk.
- Lie, G. (2003). *E. W. Kenyon – cult founder or evangelical minister? An historical analysis of Kenyon's theology with particular emphasis on roots and influences*. Oslo: Refleks Publishing.
- Lie, G. (2011a). *Fra amerikansk hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk: Et historisk overblikk*. Oslo: Akademia forlag.
- Lie, G. (2011b). Helbredelse ved tro: Fra Möttlingen til Tulsa. I G. Lie (red.), *Fra amerikanske hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk: Et historisk overblikk* (s. 461–478). Oslo: Akademia forlag.
- Lie, G. (2011c). Trosbevegelsen i Norge. I Geir Lie (Red.), *Fra amerikansk hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk: Et historisk overblikk* (s. 479–519). Oslo: Akademia forlag.
- Maddox, R. L. (1999). Wesley's understanding of Christian perfection: In what sense Pentecostal? *Wesleyan Theological Journal*, 34(2), 78–110.

- Mayhue, R. L. (2003). Cessationism, 'the gifts of healings,' and divine healing. *The Master's Seminary Journal*, 14(2), 263–286.
- McConnell, D. R. (1988). *A different gospel: A historical and biblical analysis of the modern faith movement*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Mullin, R. B. (1989). Horace Bushnell and the question of miracles. *Church History*, 58(4), 460–473.
- Newell, C. (2010). On the importance of suffering: The paradoxes of disability. I H. S. Reinders (Red.), *The paradox of disability: Responses to Jean Vanier and L'Arche communities from theology and the sciences* (s. 169–179). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.
- Oftestad, A. B. (2011). *Kirke – fellesskap – omsorg: Diakoniens historie del 2 og 3: Reformasjonstiden, ortodoksiens tid, pietismen, opplysningstiden*. Oslo: Luther.
- Pedersen, S.-M. (u.å.) Forbønn. Hentet 3.12.2019 fra [http://www.mjl.no/?page\\_id=1204](http://www.mjl.no/?page_id=1204)
- Porterfield, A. (2005). *Healing in the history of Christianity*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Robinson, J. (2011). *Divine healing, the formative years, 1830–1890: Theological roots in the transatlantic world*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Robinson, J. (2013). *Divine healing: The holiness–Pentecostal transition years, 1890–1906: Theological transposition in the transatlantic world*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Robinson, J. (2014). *Divine healing: The years of expansion, 1906–1930: Theological variation in the transatlantic world*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Sannes, K. O. (2005). *Det guddommeliggjorte menneske og den menneskeliggjorte Gud: En analyse av Kenneth E. Hagins lære*. Oslo: Refleks-publishing.
- Snow, S. (2016). Prophets, demons, and witch hunts: American spiritual warfare as scapegoat ideology. *Journal of Religion & Society*, 18, 1–23.
- Weaver, C. D. (1987). *The healer-prophet, William Marion Branham: A study of the prophetic in American Pentecostalism*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Wittung, J. A. & Christensen, M. J. (2007). *Partakers of the divine nature: The history and development of deification in the Christian traditions*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.
- Yong, A. (2015). Disability, the human condition, and the spirit of the eschatological long run: Toward a pneumatological theology of disability. *St Mark's Review*, 232, 1–22.
- Åleskjær, Åge. (2004). *Fullstendig frihet*. Logos Forlag.

