

NY-KALVINISME EN ORIENTERING

Arne Helge Teigen

Copyright © Arne Helge Teigen
ISBN 978-82-999707-0-9
Printed in Norway 2014
Aguila-forlag

Forord

For noen år siden begynte enkelte av studentene ved Fjellhaug skoler der jeg underviser, å stille meg spørsmål som jeg etter hvert forstod var inspirert av kalvinsk teologi. Flere av de som stilte spørsmålene hadde tenkt godt i gjennom problemstillingene selv. Etter hvert forstod jeg at det var innflytelse fra den såkalte ny-kalvinske bevegelsen jeg hadde å gjøre med.

I et par år har jeg lest meg noe opp på denne bevegelsen. Jeg har skrevet noen artikler om hva som preger dens tro og lære, og jeg har hatt enkelte foredrag. Jeg har så valgt å samle og bearbeide det jeg har arbeidet med, og lage et lite skrift om den ny-kalvinske bevegelse.

Mitt ønske er at de som leser dette også må få en viss hjelp til å vurdere og å forstå denne bevegelsen i lys av Bibelen – Guds ord.

Arne Helge Teigen

Innhold

Kapittel 1: Ny-kalvinisme.	7.
Kapittel 2: Noen premissleverandører og ledere.	13.
Kapittel 3: Fem-punkt kalvinisme, arminianisme og Canons of Dort.	27.
Kapittel 4: Ubetinget utvelgelse, Guds forsyn og allmakt.	33.
Kapittel 5: Limited Atonement - begrenset soning.	57.
Kapittel 6: Det totale syndeforderv.	67.
Kapittel 7: Uimotståelig nåde.	77.
Kapittel 8: En gang frelst – alltid frelst?	90.
Kapittel 9: Avsluttende refleksjoner.	99.

KAPITTEL 1

NY-KALVINISME

I mars 2009 ble det skrevet en artikkel i *Time Magazine* med overskriften «10 Ideas Changing the World Right Now».¹ Her ble ideer og tankegoods som man mente ville få stor betydning for vår tids verden, presentert. En av bevegelsene som ble trukket frem, var den såkalte *ny-kalvinismen*. Denne retningen ble beskrevet som en revitalisering av den klassiske kalvinske teologien, som særlig gjør seg gjeldende blant unge mennesker i USA, og i andre deler av verden.

Kort tid etter oppslaget i *Times*, ble det trykt en artikkel om ny-kalvinismen også i *Christianity Today*, primært i anledning 500 års jubileet for Calvins fødsel. Calvins «Comeback», og den nye interessen for kalvinismen, omtales også her som et noe forbausende fenomen i vår tid: (Timothy George; «John Calvin Comeback Kid»).

Oppslagene i *Times* og *Christianity Today*, bygger i stor grad på en bok som kom ut allerede i 2008, skrevet av den kristne journalisten Collin Hansen. Her formidles en presentasjon av den ny-kalvinske bevegelsen, som er basert på oppsøkende studier og intervjuer. Bokens tittel er; *Young, Restless, Reformed. A Journalist's Journey with the New Calvinists*. Denne boken tar ny-kalvinismens tilhengere på pulsen, gir en viss innføring i bevegelsens tro og lære, og er blitt en klassiker for dem som ønsker førstehåndskunnskap om denne

¹ David Van Biema; The New Calvinism *Times*, 12. 03. 2009. http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1884779_1884782_1884760,00.html.

³ <http://www.christianitytoday.com/ct/2009/september/14.27.html>

bevegelsen.⁴

Hansen forteller om unge mennesker som søker kunnskap om den kristne tro, i menigheter som målbærer tydelig kalvinsk teologi. Disse ungdommene slår seg ikke til ro med enkle teologiske løsninger. De spør etter tydelig og kompromissløs etisk veiledning. Frem for alt søker de Gud, og svar på de evige spørsmål om forsoning, syndsforlatelse og frelse.

Mange søkende kommer fra sekulære eller nyreligiøse miljøer. Andre kommer fra menigheter som ikke gir tilfredsstillende svar og veiledning i forhold til det de unge er opptatt av. Hansen mener at de finner det de søker hos dyktige teologer og pastorer som representerer den såkalte fem-punkt kalvinismen. I praksis fører dette til at mange slutter seg til menigheter som er tilknyttet kirkesamfunnet Southern Baptists (Sørstatsbaptistene).

Den ny-kalvinske bevegelsen har fått oppmerksomhet i sekulære medier også etter oppslagene i 2009. Den 3. januar 2014 skriver for eksempel *The New York Times* at de evangelisk kristne befinner seg midt i en kalvinsk vekkelse. Som eksempler på dette, presenteres pastor Mark Dever (født 1960) som for tiden leder den store menigheten Capitol Hill Baptist Church i Washington.⁵

Innflytelse i Norge

Ny-kalvinismen har i senere år fått en viss innflytelse også i Norge. Dette merkes først og fremst blant unge mennesker. Etter hvert som man i norsk sammenheng stifter bekjentskap med denne bevegelsen, oppdager man at den er annerledes enn andre retninger som har kommet fra USA de siste årene. Ny-kalvinismen er hverken karismatisk, eller representativ for amerikansk kirkeveksttenkning. De som slutter seg til bevegelsen, legger ikke skjul på at de definerer seg som konservative kalvinske kristne. De tiltrekkes av ny-kalvinismens konservative bibelsyn, og dens vilje til å la etikk og liv underordnes Bibelens lære. Det er også tydelig at flere tiltrekkes av den logiske helhet og forklaringspotensial som preger den kalvinske teologien.

⁴ Collin Hansen; *Young, Restless, Reformed: A Journalist's Journey with the New Calvinists*, Crossway/Good News Publishers 2008.

⁵ Evangelicals Find Themselves in the Midst of a Calvinist Revival. http://www.nytimes.com/2014/01/04/us/a-calvinist-revival-for-evangelicals.html?_r=1

Spørsmålene trenger seg på: Hva slags bevegelse er dette? Hva lærer den, og hva slags forståelse av den kristne tro får de som slutter seg til den? Jeg vil forsøke å gi noen svar på slike spørsmål i dette skriftet. Først skal vi imidlertid skaffe oss en oversikt over denne bevegelsen.

Kort skisse av den ny-kalvinske bevegelse

Oppslagene fra 2009 i Times og Christianity Today, kan gi inntrykk av at den ny-kalvinske bevegelse er et helt nytt fenomen. Det er imidlertid ikke helt riktig. Som antydnet ovenfor, har vi å gjøre med revitalisering og økende tilslutning til den teologien som gjennom mange år har vært bærende i det store kirkesamfunnet *Southern Baptists* (Sørstatsbaptistene). Denne typen teologi kalles gjerne *Five Point Calvinism* (fem-punkt kalvinisme).

Fem-punkt kalvinistene utgjør det vi kan kalle Sørstatsbaptistenes teologisk konservative fløy.⁶ Skal man forstå den ny-kalvinske bevegelse, må man derfor sette seg inn i de trosoppfatningene som preger nettopp denne teologiske retningen. Til dette får man som nevnt, en viss hjelp dersom man leser Collin Hansen bok. Hansen skisserer ny-kalvinismens korte historie i moderne tid. Når han gjør det, trekker han også linjer bakover til bevegelsens røtter. Særlig skjer dette når han intervjuer bevegelsens premissleverandører og ledere, som ofte er teologer og pastorer i femti – seksti års alderen. Hansen forteller at disse lederne gjennom hele sin tjeneste har søkt tilknytning til den eldre puritanske vekkelsesbevegelsen i USA og England. Deres forbilder er puritansk-kalvinske forkynnere og teologer som Charles Spurgeon, Martyn Lloyd-Jones, og Jonathan Edwards.

I følge Hansen, er pastor *John Piper* den meste betydningsfulle teolog og leder innen den ny-kalvinske bevegelsen. Ut over dette nevner han blant annet Albert Moehler, Marc Driscoll, og dogmatikeren Wayne Grudem. Jeg kommer tilbake til en presentasjon av disse personene senere i denne boken. Her nevner jeg bare at den ny-kalvinske bevegelsens ledere som regel er høyt utdannede teologer,

⁶ Sørstatsbaptistene i USA har ca. 16 millioner døpte medlemmer og regnes som verdens største evangeliske kirkesamfunn. Over 42. 000 lokale kirker er tilsluttet kirkesamfunnet.

flere av dem har doktorgrad, noen av dem er meget produktive og skriver bøker og artikler på høyt teologisk nivå. I senere år følges disse opp av yngre, dyktige pastorer og ledere, som for eksempel Kevin De Young og Voddie Baucham.

En av de viktigste grunnene til ny-kalvinismens globale utbredelse er at dens ledere og frontfigurer har gjort flittig bruk av internett. Den mest profilerte representanten her, er nettopp pastor John Piper. Med en viss rett kan det hevdes at hans store innflytelse nettopp kan forklares med at han tidlig tok i bruk internett, og så dette mediets muligheter. Allerede i 1994 grunnla Piper organisasjonen *Desiring God Ministries* med en nettside der hans taler, bøker og artikler, er gjort tilgjengelige (gratis online).

I senere tid har nettverket og nettsiden *The Gospel Coalition* blitt av enda større betydning for den kalvinsk-reformerte innflytelsen som gjøres gjeldende for tiden. The Gospel Coalition ble grunnlagt i 2007. Hensikten var å få på plass en felles plattform for evangelisk konservative kristne, med tanke på å fremme evangeliets sak. Man ville være; «a coalition of people for the sake of promoting the gospel». Ved åpningskonferansen møtte 500 representanter, hovedsakelig fra reformerte kirkesamfunn. Nettverket skal visstnok også ha forbindelser med Lutheran Church-Missouri Synod. Det er likevel klart at det domineres av reformert kalvinsk teologi.

The Gospel Coalition følges av mange unge kristne også i Norge. Her har man tilgang på et vell av taler, videoer og artikler. Man kan også lytte til grundige bibeltimer som er fremført av svært dyktige teologer, pastorer og forkynnere. Innflytelsen fra The Gospel Coalition viser at den fornyede interessen for kalvinsk teologi ikke bare kan føres tilbake til Sørstatsbatistene. Som nevnt, gjør også skarpskodde kalvinske teologer fra det presbyterianske kirkesamfunnet seg sterkt gjeldende. Her kan vi som eksempler nevne Don Carson, professor i nytestamentlig teologi ved Trinity Evangelical School, og pastor Timothy Keller, presbyteriansk pastor i New York.

Keller fremstår ikke som så eksplisitt kalvinsk som for eksempel Piper. Mitt inntrykk er ellers at de mange som leser og hører Keller, ofte inntar et selektivt forhold til hans teologiske refleksjoner og oppfatninger. Det samme kan neppe sies om de mest

innflytelsesrike teologene og pastorene fra Sørstatsbaptistene. De formidler synspunkter som tvinger frem stillingtagen til et helhetlig teologisk system.

Skal man skrive hensiktsmessig om en spesifikk ny-kalvinsk bevegelse, må man derfor, etter min mening, ført og fremst rette blikket mot Sørstatsbaptistene og revitaliseringen av fem-punkt kalvinismen. Det er denne retningen som i senere år har fått innflytelse verden over, og det er den som fører til at flere bryter med sine opprinnelige kirkesamfunn, og slutter seg til en helhetlig kalvinsk tro og lære. Samtidig bør man også ha et sideblikk til den øvrige reformerte teologien som også gjør seg gjeldende. Med dette har jeg antydning et av de spor jeg vil følge i denne fremstillingen.

De fem punktene

En og annen leser har nå sikkert stilt seg spørsmål om hva som menes med uttrykket fem-punkt kalvinisme. Det er ikke så underlig. Uttrykket virker naturlig nok litt merkelig på en person som ikke er så kjent med den kalvinske kristendomsforståelsen. Før dette kapitlet rundes av, vil jeg derfor kort skissere det kalvinske fem-punkt systemet. Med det håper jeg å gi leseren en første innføring i det som egentlig er hovedtemaet i dette skriftet.

Som en huskeregel samles de fem hovedpunktene i den klassiske kalvinismen i akronymet TULIP. Denne forkortelsen har sin egen historie, som jeg også vil komme tilbake til. Her nøyer jeg meg med å si at akronymet består av de fem første bokstavene i de ordene som betegner de sentrale lærepunktene i den klassiske kalvinismen, nemlig følgende:

1. **T**otal Depravity – totalt syndeforderv.
2. **U**nconditional Election – ubetinget utvelgelse.
3. **L**imited Atonement – begrenset soning.
4. **I**rresistible Grace – uimotståelig nåde.
5. **P**erseverance of the Saints – bevarelse av de hellige fra frafall.

Det første punktet i det kalvinske fem-punkt systemet (T) handler altså om menneskehetens totale syndeforderv. Ny-kalvinistene viderefører den tradisjonelle kalvinske læren om at alle mennesker er totalt

gjennomtrengt av synden. De legger vekt på at ingen er i stand til å gjøre det gode, og at menneskene ikke søker den sanne Gud. Åndelig talt er alle mennesker døde, og dette er en tilstand som går i arv fra generasjon til generasjon, som følge av syndefallet.

Læren om det totale syndefordervet korresponderer med det andre dogmet i det kalvinske fem-punkt systemet, nemlig læren om Guds ubetingede utvelgelse av mennesker til frelse eller fortapelse (U). Gud har utvalgt dem han vil frelse, uten at det foreligger noen forutsetninger for å bli valgt hos disse. På tilsvarende måte har Gud også forutbestemt dem han ikke vil frelse til fortapelse og forkastelse.

Det tredje punktet (L) handler om såkalte «Limitet Atonement». I følge denne læren, er Jesu soningsdød begrenset til bare å gjelde for dem som fra evighet er forutbestemt til frelse, ikke for dem som han fra evighet av har bestemt skal gå fortapt.

Ny-kalvinistene viderefører også den kalvinske læren om «uimotståelig nåde». Dette dogmet plasseres inn under den fjerde bokstaven i akronymet TULIP (I for Irresistible Grace). Fordi Gud er allmektig og gjør det han vil, virker nåden med uimotståelig kraft, slik at de som er utvalgt til frelse, også blir omvendt. Det siste punktet i det kalvinske fem-punkt systemet (P) handler om at mennesker som virkelig er omvendt, ikke kan falle fra. Gud sørger med andre ord for at de han fra evighet har bestemt skal bli frelst, først omvendes og deretter bevares i troen.

Flere opplever at de synspunktene som er skissert her, kommer i konflikt med det de som kristne har vært vant til å tro og tenke. Møte med den ny-kalvinske bevegelse fører derfor til mange spørsmål. Noen får for eksempel behov for å finne ut hvorfor kalvinsk og luthersk teologi ender opp med forskjellige oppfatninger, for eksempel om Jesu soningsdød og læren om omvendelsen. Hva består uenigheten i – hvor dypt går den – og hvordan kan jeg ved hjelp av Bibelen finne ut hva som er rett og sant?

Jeg vil forsøke å gi noen svare på slike spørsmål i dette skriftet. Det betyr at jeg ikke bare vil presentere den kalvinske læren, men også drøfte og vurdere den, særlig i forhold til luthersk teologi. Det første skritt vi da må ta, er å gi en grundigere presentasjon av den ny-kalvinske bevegelsens ledere. Det er formålet med neste kapittel.

KAPITTEL 2.

NOEN PREMISSLEVERANDØRER OG LEDERE

Vi skal i dette kapitlet stifte bekjentskap med noen av ny-kalvinismens mest betydningsfulle pastorer og ledere. Vi kan selvsagt ikke avlegge alle en visitt. Vi velger ut noen, som enten er av særlig stor betydning, eller er representative for bestemte tendenser innen denne bevegelsen. Hensikten er å få tydeligere frem at litt forskjellige synspunkter gjør seg gjeldene innen den ny-kalvinske bevegelse, samtidig som den preges av visse grunnleggende felles hovedtrekk.

En viss hjelp til dette får vi av den amerikanske bloggeren Rob Robinson. Han påpeker at Colin Hansens bok om ny-kalvinismen som ble nevnt i forrige kapittel, preges av manglende innsikt i to noe forskjellige kalvinske strømninger. Dersom man vil omtale den nye interessen for reformert teologi, bør man skjelne mellom såkalt neokalvinisme og ny-puritanisme, hevder Robinson. Her har vi å gjøre med noe forskjellige bevegelser. De griper riktignok inn i hverandre, men har forskjellig opphav og karakter.⁷

Jeg tror at Robinsons observasjon har mye for seg. Det han skriver, bekrefter at *termen ny-kalvinisme bør brukes snevert, som betegnelse på den retningen innen de reformerte kirkesamfunnene som Robinson kaller ny-puritanisme.* I tillegg gjør altså også neokalvinismen seg gjeldende. Jeg mener at det er viktig å kunne skjelne mellom disse to retningene, ikke minst dersom man skal forstå hvordan reformert teologi påvirker i norsk sammenheng for tiden. Vi skal derfor starte med en kort presentasjon av neokalvinismen.⁸

⁷ Se: <http://vanguardchurch.blogspot.no/2009/04/john-piper-and-tim-keller.html>.

⁸ <http://vanguardchurch.blogspot.com/2009/04/john-piper-and-tim-keller.html>

Se også: <http://jakebelder.com/understanding-the-neocalvinist-tradition>

Neokalvinismen

Neokalvinismen oppstod i Nederland på slutten 1800 tallet. Teologen og statsmannen Abraham Kuyper regnes for bevegelsens opphavsmann (1837 – 1920). Det er noe uenighet om den senere neokalvinisme egentlig kan betraktes som en videreføring av den opprinnelige kalvinismen. Enkelte hevder at det innen bevegelsen utvikles synspunkter som bryter med opphavet. Det er ikke lett å vurdere dette, blant annet fordi den neokalvinske bevegelsen er blitt temmelig sammensatt. En sak tør likevel være klart. Abraham Kuyper selv tok utgangspunkt i den klassiske kalvinismen, frem for alt Calvins egne skrifter, for å utvikle en helhetlig teologisk tenking om kirke, samfunn, politikk og skaperverk.⁹

Dette førte til at Kuyper utviklet en kulturåpen kalvinisme som særlig preges av en tosidig forståelse av evangelieforkynnelsen og forsoningens konsekvenser. Evangeliets budskap fører ikke bare til personlig frelse for det enkelte menneske, men også til positiv utvikling i samfunnet, hevdet Kuyper. Avgjørende for at den kristne tro kan få en slik tosidig virkning, er at den blir forstått og lært rett, hevdet han. Med dette utgangspunktet argumenterte han for det sosiale og frigjørende potensial han mente å se i den kalvinske teologien.¹⁰

Kuyper mente at reformasjonen, og særlig kalvinismen, hadde gjenoppdaget evangeliets frigjørende budskap. Dette hadde i ettertid ført til fornyelse, ikke bare av kirken, men også av samfunnet. Han forsterket denne argumentasjonen med å hevde at evangelieforkynnens sosiale og politiske potensial gjorde seg gjeldende også i oldkirken, slik at det romerske samfunnet ble reddet fra ødeleggelse og forfall. Vi koster på oss et sitat fra det Kuyper skriver om dette:

In the Roman empire alone has the dark night of boundless demoralization been broken by the dawn of a higher life. But this light did not arise through evolution; it shone from the

⁹ http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/42/42-2/42-2-pp271-291_JETS.pdf

¹⁰ Til dette se: <http://kuyperian.blogspot.no/2004/08/introduction-to-kuypers-thought.html>. Se også hans *Lectures on Calvinism; six Stone lectures Kuyper held at Princeton in 1898. Boken kan lastes ned her: https://archive.org/details/LecturesOnCalvinism*. I det følgende viser jeg til sidetall i denne boken, der annet ikke er oppgitt.

Cross of Calvary. The Christ of God appeared, and by His Gospel alone was the society of that time saved from certain destruction.¹²

Kalvinismen forutsetter Guds suverene herskermakt over hele kosmos, poengterte Kuyper. Videre hevdet han at nasjoner som preges av kalvinsk teologi, utvikler en sosial forståelse av frihet som fører til bedre samfunnsforhold. I følge Kuyper, gjelder dette særlig Nederland og Storbritannia, og selvsagt også USA.¹³

På dette grunnlaget argumenterte Kuyper sterkt for at kristne må arbeide sammen med alle gode og positive krefter, for å fremme en god utvikling av samfunnet. Særlig må kristne involvere seg i politikk, mente han. Dette ble viktig, ikke minst for Kuyper selv. Han var nemlig ikke bare teolog, men frem for alt fremragende politiker. Kuyper nådde toppen av sin politiske karriere som statsminister i Nederland i tiden 1901 – 1905.

I sin samfunnstenkning tok Kuyper ellers sterk avstand fra den den franske revolusjonen, og de ideene som lå til grunn for denne. Han argumenterte i stedet for at samfunnet må bygge på Gud lov og Guds ordninger. Ja, den skapte virkelighet kan bare føres mot det bedre dersom den bringes i samsvar med Guds lov, mente Kuyper. Jesu frelse og forløsning har kosmiske dimensjoner, Gud er suveren og ordner hele universet og alle aspekter av livet ved sitt ord og sin lov, hevdet Kuyper. Med dette utgangspunktet opprettet han sitt Anti revolusjonære politiske parti.¹⁴

Neokalvinismen om endelig dom og frelse

Samtidig lærte Kuyper også at Jesu soningsverk er det eneste grunnlaget for det enkelte menneskes frelse. Selv om han arbeidet for en teologisk begrunnelse for politikk og samfunnsengasjement, lærte han derfor også at den enkelte må omvende seg og tro på Jesus Kristus, for å få del i den evige frelsen. Den sosiale og politiske

¹² Ibid, 174.

¹³ In order that the influence of Calvinism on our political development may be felt, it must be shown for what fundamental political conceptions Calvinism has opened the door, and how these political conceptions sprang from its root principle. Ibid, s. 79.

¹⁴ A. Kuyper: *The Sovereignty of the Triune God over the whole Cosmos, in all its spheres and kingdoms, visible and invisible.* Ibid, 79.

fornyelse som den kristne troen fører til i denne verden, er ikke identisk med den endelige fornyelse, presiserte Kuyper. Han talte derfor om Jesu gjenkomst, om dommen, om livets to utganger, og om en endelig fornyelse av skaperverket etter dommen. Når det gjaldt denne siden av teologien, videreførte Kuyper den klassiske kalvinske læren, noe han gav uttrykk for med følgende utsagn:

Nothing *can* possibly surpass the God-given Christ, and what we are to look for, instead of a second Messiah, is the second coming of the same Christ of Calvary, this time with His fan in His hand for judgment, not to open up for our sin-cursed life a new evolution, but to receive at its goal and solemnly to conclude the history of the world.¹⁵

Den hollandske teologen og kirkelederen Herman Bavinck (1854–1921) gjorde seg gjeldende i Holland sammen med Kuyper, og kom også til å få betydning for den neokalvinske bevegelsen. Noen mener at han uttrykte denne bevegelsens anliggender klarere enn Kuyper, fordi han for eksempel kunne skrive som følger:

The word of God, which comes to us in Christ, is a word of liberation and restoration for the whole man, for his understanding of his will, for his body and his soul. (...) and the grace does not cancel nature but establishes and restores it.¹⁶

Som vi ser, mente Bavinck at det ved Guds nåde skjer en gradvis gjenopprettelse av naturen. Samtidig presiserte han at denne gradvise gjenopprettelse ikke er identisk med den endelig nyskapelse av Himmel og jord, som følger etter den endelige dom. Bavinck utviklet ellers det vi kan kalle en helhetlig forståelse av frelsen. Frelsen gjelder mer enn det evige livet, den omfatter også samfunn og natur, mente han.

Det Kuyper, og særlig Bavinck har skrevet, gir oss en påminnelse om at den frelsesforståelsen som i vår tid betegnes med

¹⁵ Ibid, 174 – 175.

¹⁶ Sitatet er hentet fra: William D. Dennison: Dutch Neo-Calvinism and The Roots for Transformation. An Introductory Essay. Artikkelen er tilgjengelig på denne nettadressen og anbefales til den som ønsker innføring i neo-kalvinismen: http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/42/42-2/42-2-pp271-291_JETS.pdf.

termen Holistic Gospel, eller Holistic Salvation (helhetlig evangelium/frelse) har en lengre historie enn hva enkelte later til å tro. Tanker om en helhetlig frelse som realiseres i historien, ble ikke til i økumeniske fora på 1970 tallet, men ble foregrepet av neokalvinismens opphavsmenn.

Neokalvinisme i vår tid

I vår tid finner man tenkere innen den kalvinske bevegelse som viderefører en forståelse av frelse og kristent samfunnsengasjement som har tydelige likhetstrekk med de synspunktene som Kuyper og Bavinck utviklet. Det er disse som representerer den såkalte neokalvinske bevegelse.

Christopher Wright, som i senere år har hatt så stor betydning for Lausanne bevegelsen, målbærer for eksempel synspunkter som har klare likhetstrekk med dem vi finner hos Kuyper og Bavinck. Dette kommer til uttrykk i hans tenkning om såkalt Holistic Mission. Vi tar med oss et sitat fra Wrights forfatterskap som er representativt i så måte:

Biblical salvation impacts the whole of life and death in its scope. It affects time and eternity, this age and the age to come. It is above all salvation from the wrath of God so that we may live eternally with him in the new creation. But it includes many other dimensions of the saving blessing of God in this life. Biblical salvation is therefore holistic in its scope and in the mission it generates.¹⁷

I denne forbindelse skal også pastor Tim Keller nevnes enda en gang. Det er klare tendenser og motiver i hans teologi som kan føres tilbake til neokalvinismen.¹⁸ Man kan ikke bare tale om en individuell anvendelse av evangeliet, hevder Keller. Evangeliet handler også om at Gud gjenoppretter skaperverket som følge av Jesus død og oppstandelse.

Keller argumenterer for dette i en artikkel i Christianity Today (mainnummeret 2008) med tittelen «The Gospel in All its

¹⁷ Wright, 2008, s. 195.

¹⁸ <http://thegospelcoalition.org/blogs/tgc/2012/01/30/whats-the-difference-neo-calvinist-vs-neocalvinist/>

Forms». Her ser vi også hvordan han tydelig knytter an til den eldre neokalvinismen. Keller viser nemlig nettopp til Kuypers nære medarbeider Herman Bavinck, for å underbygge sine oppfatninger:

Through the person and work of Jesus Christ, God fully accomplishes salvation for us, rescuing us from judgment for sin into fellowship with him, and then restores the creation in which we can enjoy our new life together with him forever. One of these elements was at the heart of the older gospel messages, namely, salvation is by grace not works. It was the last element that was usually missing, namely that grace restores nature, as the Dutch theologian Herman Bavinck put it. When the third, eschatological element is left out, Christians get the impression that nothing much about this world matters.

Med disse ordene kommer hovedanliggendet i den moderne neokalvinismen klart til uttrykk. Bevegelsen preges av et sterkt fokus på Guds gjenopprettelse av skaperverket, og på kristne menneskers oppgaver i den forbindelse. Man mener at denne gjenopprettelsen skjer i historien her og nå, og på fullkommen måte først på den siste dag. Keller skriver ellers følgende om dette i samme artikkel:

Instead of going into, say, one of the epistles and speaking of the gospel in terms of *God, sin, Christ, and faith*, I point out the story-arc of the Bible and speak of the gospel in terms of *creation, fall, redemption, and restoration*.¹⁹

For neokalvinister som Tim Keller er læren om Guds suverenitet over skapningen helt grunnleggende. Hele teologien tilrettelegges i rammen av Guds allmakt, skapelse, fall, forløsning og gjenopprettelse.²⁰

Vi forlater neokalvinismen her. I det følgende skal vi endelig se nærmere på våre utvalgte representanter for ny-kalvinismen. Vi begynner med pastor John Piper.

¹⁹http://thegospelcoalition.org/resources/name-index/a/Tim_Keller/category/articles. Se også en artikkel der Keller forklarer sin forståelse av evangeliet http://extendingthekingdom.org/?page_id=17.

²⁰ <http://www.newcalvinist.com/tim-kellers-false-gospel/> Han kritiseres for teistisk evolusjonisme, og for å slutte seg til romersk katolsk mystikk <http://apprising.org/2013/01/04/new-calvinist-tim-keller-on-theistic-evolution-and-the-roman-catholic-church/>. Se også: http://www.the-highway.com/newcalvinists2_Williams.html

John Pipers «syv-punkt kalvinisme»

Den som vil forstå ny-kalvinismen kommer som nevnt, ikke utenom John Piper. Hans bøker leses av evangeliske kristne i hele verden, og hans forkynnelse har tilhørere der man har tilgang på internett og forstår engelsk. Han er derfor fortsatt den personen som har sterkest innflytelse i den ny-kalvinske bevegelsen.

John Piper ble født i 1946 i Chattanooga Tennessee. Han har studert litteratur og filosofi ved Wheaton College, og har en Bachelor of Divinity fra Fuller Theological Seminary. Piper har også en doktorgrad i nytestamentlig teologi fra universitetet i München. Etter sin disputas, underviste han fra 1974 – 1980 ved Bethel University and Seminary, Saint Paul i Minnesota. Han forlot så den akademiske løpebane for å bli pastor. I 1980 ble Piper pastor for Bethlehem Baptist Church i Minneapolis, og her har han vært siden.

I studietiden bidro professor Daniel Fuller til å vekke opp Pipers interesse for Jonathan Edwards skrifter. Edwards regnes for å være den mest betydningsfulle teologen innen den amerikansk puritanske bevegelsen, og Piper legger ikke skjul på at han har mottatt viktige impulser nettopp fra ham. Han siterer Edwards flittig, og legger ved det klart for dagen at han identifiserer seg med den puritanske vekkelsesbevegelsen. Samtidig skriver Piper at han også har hentet impulser fra en annen betydningsfull tenker, nemlig C. S. Lewis.

Piper ble for alvor kjent da han publiserte sin berømte bok *Desiring God. Meditations of a Christian Hedonist* i 1986. Denne boken har fått en særstilling i hans omfattende forfatterskap, og gir nøkkelen til å forstå hans teologi. Med sin kristne «hedonisme» vil Piper forstå menneskelivets mening i rammen av en kalvinsk helhetsoppfatning. Menneskets dypeste lykke er å ære Gud ved å leve et liv i harmoni med Guds vilje. «God is most glorified in us when we are most satisfied in Him», er et mye sitert utsagn fra denne boken.²²

Samtidig som Piper taler klart om frelsen og lykken i Gud, taler han like klart og tydelig om fortapelsens gru, og omvendelsens nødvendighet. Han siterer Edwards forkynnelse av Guds dom. Han taler alvorlig om menneskers synd og skyld, og i forlengelse av dette, peker han på muligheten til å ta imot Guds nåde og frelse i Jesus

²² John Piper, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist*, Desiring God Foundation, 2003, 10.

Kristus. Omvendelse er eneste mulighet til å bli frelst fra Gud dom, forkynner Piper.

Det må ellers nevnes at Piper er en profilert teolog, som ikke går av veien for teologisk debatt når han mener det er nødvendig. I senere tid har han for eksempel tatt grundige oppgjør med det såkalte «nye Paulus perspektivet» som for tiden gjøres gjeldende i større deler av den nytestamentlige forskningen. Piper tar særlig oppgjør med N. T. Wrights kritikk av den reformatoriske rettferdiggjørelseslæren. Samtidig leverer Piper fornyet eksegetisk begrunnelse for at Bibelen faktisk lærer at Gud tilregner synderen Jesu rettferdighet ved tro.²³

Gjennom årene har Piper stått frem som forsvarer av et såkalt komplementært syn på kjønnene. Han argumenterer med andre ord for gyldigheten av Bibelens tale om forskjellen mellom mann og kvinne. Mannen er kalt til kjærlig ledelse av familien, og hans ansvar er å gi beskyttelse og omsorg for kone og familie. Hustruen skal på sin side underordne seg sin ektefelles lederskap med glede. Piper mener naturlig nok også at menn har det primære ansvar for å lede menigheten og at bare menn skal være eldste, og pastorer.²⁴

Piper er ellers meget representativ for kalvinsk frelseslære. Han lærer dobbel predestinasjon, altså, at mennesker er skapt av Gud, enten til å bli frelst eller til å gå fortapt.²⁵

I det store og hele fremstår Piper som en tydelig forsvarer av de fem kalvinske hovedpunktene. I samsvar med klassisk kalvinisme lærer han derfor også at omvendelsen er uimotståelig for de som er forutbestemt til frelse, og at et menneske som Gud har omvendt, ikke kan falle fra. Det som ser ut som et frafall i menneskers øyne, er i virkeligheten et tegn på at en person aldri har vært en virkelig troende, skriver Piper.²⁶

John Piper er ellers temmelig erfaringsorientert i sin teologi. På

²³ Debatten er omtalt i Christianity Today, juni 2009. The Justification Debate: A Primer, <http://www.christianitytoday.com/ct/2009/june/29.34.html>. Se ellers Pipers bok; *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*, New inthylight.wordpress.com/2007/11/09/free-ebook-the-future-of-justification-a-response-to-n-t-wright-by-john-piper/

²⁴ Sammen med dogmatikeren Wayne Grudem var Piper i sin tid redaktør for artikkelsamlingen *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, der disse tankene drøftes fra forskjellig synsvinkel.

²⁵ John Piper: *The Justification of God*, Grand Rapids, Baker 1993, 89. 122.

²⁶ John Piper: *Tulip: The Pursuit of God's Glory in Salvation*. 2009.

dette punktet viser han, nok en gang, at han er påvirket av Jonathan Edwards. Et viktig anliggende hos Edwards er nemlig å gi rom for den kristne erfaringen. Hos ham, som hos Piper, skjer dette i rammen av klassisk fem- punkt kalvinisme.

Piper foretrekker ellers å kalle seg «syv-punkt kalvinist». Han presiserer imidlertid at han med dette ikke ønsker å føye nye teologiske synspunkter til det kalvinske fem-punkt systemet. Hans anliggende er å påpeke to viktige teologiske punkter som han mener kan utledes av de fem punktene, nemlig troen på dobbel predestinasjon, og troen på at Gud har skapt det man kan kalle den «best mulige verden».

Utover dette kan det nevnes at Piper fremstår med en viss åpenhet overfor nye tendenser blant vår tids kristne. I motsetning til enkelte andre kalvinister, lærer Piper for eksempel at nådegavenes tid ikke opphørte med urkirken. Derimot hevder han at overnaturlige nådegaver som profetisk tale, helbredelse, under og tungetale, fortsatt gjøres gjeldende blant kristne.

Piper stiller seg likevel avvisende til den teologiske begrunnelse for nådegavene som ofte har kommet til uttrykk innen den karismatiske bevegelse. Det betyr at han avviser læren om såkalt Åndsdåp. Sammen med andre ny-kalvinister søker han å utvikle en annen basis for sin nådegave teologi.

Piper presiserer for eksempel at de profetiske og apostoliske nådegaver hadde en begrenset tid og nå har opphørt. Guds åpenbaring er nedfelt i Det gamle og Det nye testamentet, og denne åpenbaringen er å betrakte som avsluttet, hevder han. På dette grunnlaget avviser Piper at det i moderne tid kan meddeles åpenbaringskunnskap som går ut over det som allerede er gitt i Bibelen.²⁷

R. A Mohler

R. A Mohler, Jr. (1959) er for tiden president (rektor) for Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky. Han nevnes her, fordi han i kraft av sin stilling og teologi har fått stor betydning for den ny-kalvinske bevegelsen. Mohler har både mastergrad og doktorgrad i systematisk teologi, begge deler fra Southern Baptist

²⁷ <http://www.desiringgod.org/blog/posts/piper-addresses-strange-fire-and-charismatic-chaos>

Theological Seminary.

Christianity Today har omtalt Mohler som en av vår tids mest betydningsfulle ledere blant amerikanske evangelikale. Han har stor autoritet og arbeidskapasitet, og flere betydningsfulle posisjoner blant Sørstatsbaptistene. I tillegg gjør han seg meget sterkt gjeldende både i teologisk og samfunnsmessig debatt. Fra flere hold blir han ansett for å være en av de ledende intellektuelle blant ny-kalvinistene.

I studietiden ved Southern Seminary, ble også Mohler påvirket av Carl F. H. Henrys teologiske forfatterskap. Det førte til at den unge Mohler beveget seg fra å være teologisk moderat, til å bli en tydelig og bevisst fem-punkt kalvinist. Mohler ble president for Southern Seminary allerede i 1993. Hans ansettelse ble møtt med protester, både fra studenter og lærere.²⁸

Dette var kanskje ikke uten grunn. Det viste seg ganske snart at Mohler krevde at hans underordnede sluttet seg til seminarets grunnleggende statutter, og ved det forpliktet seg på en meget konservativ teologi. Mohlers krav førte til at de fleste lærere forlot fakultetet i protest. Studenttilgangen gikk i første omgang ned, for deretter å snu radikalt. I dag er Southern Seminary et av de største evangeliske seminarene i USA. Antall studenter har visstnok doblet seg siden 1995.

Mohler innflytelse er av betydning for den ny-kalvinske oppblomstringen, fordi hans ledelse av Southern Seminary har fått så stor betydning for teologi og pastorutdannelse. Det er grunn til å tro at de mange som utdannes til pastortjeneste fra dette seminaret, vil komme til å prege amerikansk kirkeliv i konservativ reformert retning i mange år fremover.

Mark A. Driscoll (1970)

Driscoll er en av de yngre ledere innen den ny-kalvinske bevegelsen. Han er pastor i Mars Hill Church i Seattle Washington, en menighet som han også er grunnlegger av. Driscoll er født i Grand Forks, North Dakota, og vokste opp sør for Seattle. Han var opprinnelig romersk katolsk, men ble omvendt til evangelisk tro som ung. Han har en Master of Arts i eksegetisk teologi fra Western Seminary.

Som forkynner er Driscoll kjent for sin tøffe og direkte stil.

²⁸Seminaret ble grunnlagt i 1859, og er det eldste av Southern Baptist 6 seminarer

Enkelte mener dette forklarer hans inngang i Pacific Northwest. Området der, regnes for å være lite åpent for kristen tro. Etter eget sigende har Driscoll mottatt inspirasjon fra Augustin, Calvin, Luther og Jonathan Edwards. I likhet med Piper, føler han seg åndelig beslektet med den puritanske vekkellesbevegelse. Driscoll har ellers ved flere anledninger pekt på Charles Spurgeon som den personen som har størst betydning for hans egen teologi, pastorale virksomhet og forkynnelse.

På 1990 tallet var Driscoll med i en amerikansk bevegelse som senere ble kalt Emerging Church. Med tiden fant han imidlertid ut at han måtte distansere seg fra denne retningen. Grunnen var at enkelte ledere, som Brian McLaren og Doug Pagitt, etter hvert gjorde seg til talsmenn for en teologi som han ikke kunne identifisere seg med. McLaren utviklet blant annet sterk kritikk av læren om Jesu stedfortredende soningsdød.

I likhet med Piper, er Driscoll opptatt av et komplementært syn på kjønnene. Med utgangspunkt i 1 Tim 2. 12, avviser han derfor at kvinner kan være forkynnere eller pastorer.

Driscoll identifiserer seg med kalvinismen. Tar vi hans synspunkter i nærmere ettersyn, ser vi imidlertid at han avviker noe fra de tradisjonelle kalvinske oppfatningene på enkelte vesentlige punkter. Han har for eksempel utviklet et alternativ til den kalvinske lære om Limited Atonement, og tar til orde for en oppfatning som han kaller «Unlimited, Limited Atonement».

Når vi ser nærmere på hvordan Driscoll utfolder det sistnevnte temaet i sin teologi, oppdager vi at han faktisk hevder synspunkter som har likhetstrekk med neokalvinismen. Driscoll skjelner mellom to virkninger av Jesu soningsdød.

På den ene side har Jesu død en virkning for alle mennesker, fordi den fører til sosial velsignelse for alle. På den annen side har Jesu død evig frelsende betydning bare for de utvalgte. Driscolls synspunkter bekrefter dermed at den ny-kalvinske bevegelsen ikke er entydig.

Voddie Baucham og Scott Brown

Disse to personene er yngre ledere innen den ny-kalvinske bevegelsen. De fremstår som tydelige talsmann for såkalt familie-integrerte kirker,

og søker å realisere menighetslivet slik at alle aldersgrupper inkluderes mest mulig.

Scott Brown avviser det han kaller «alders segregering», det vil si, oppdeling av menigheten i forskjellige aldersgrupper. Han presiserer samtidig at ikke alt som foregår i tilknytning til en kirke, må inkludere alle aldere. Poenget er at menigheten og menighetslivet ikke må organiseres slik at de forskjellige aldersgrupper splittes. Scott skriver blant annet følgende om dette:

Because the church has embraced this age-segregated philosophy, we have created groups for everyone, but community for no one; meetings for all, but discipleship for few. Age segregation has replaced the older mentoring the younger. Church programs have displaced family discipleship.²⁹

Voddie Baucham er særlig kjent for sine tanker om barneoppdragelse og familieliv. Hans synspunkter er noe kontroversielle, også blant ny-kalvinistene. Langt fra alle følger hans oppfatninger.

Et av Bauchams viktigste anliggender er at kristne foreldre ikke bør overlate noe av barnas oppdragelse til andre. Som følge av dette, problematiserer han kristent barn og ungdomsarbeid. Ideelt sett bør barn ikke gå på offentlige skoler, men motta hjemmeundervisning, hevder Baucham. Han argumenterer også for at døtre skal være under sin fars beskyttelse og ledelse til de blir gift, og han begrunner fysisk avstraffelse av barn med utgangspunkt i Det gamle testamentets visdomslitteratur.³⁰

Det kan nok sies at Baucham er ytterliggående i forhold til den ny-kalvinske bevegelse ellers. Samtidig er det også klart at han har innflytelse. Andre målbærer enkelte av de anliggender han gjør gjeldende, men vil likevel ikke gå så langt som ham. Etter min mening ser vi nettopp hos Baucham en moderne videreføring av den eldre puritanske tendensen til å isolere seg fra samfunnet.

²⁹ Scott Brown: *A Weed in the Church*. s. 43, Merchant Adventures LLC 2010.

³⁰ <http://spiritualsoundingboard.com/2013/06/17/voddie-baucham-prescription-for-spanking-and-the-shy-child/> . To av hans bøker nevnes her for de spesielt interesserte: (2009): *What He Must Be: ...If He Wants to Marry My Daughter*. Crossway 2009, og *Family Shepherds: Calling and Equipping Men to Lead Their Homes*. Crossway 2011. Se ellers Jørgen Storvolls masteravhandling om Woddie Baucham: "Family Driven Faith" FiH 2013.

Paul Washer og HeartCry

Paul Washer er en annen profil innen den ny-kalvinske bevegelsen som jeg velger å gi en kort presentasjon. Han gjør seg først og fremst gjeldende som forkynner, og har gjennom internett fått mange tilhørere i Norge. Washer har ti års fartstid som misjonær i Peru, og siden 1988 har han drevet misjonsorganisasjonen HeartCry Missionary Society.

Paul Washer har i senere tid besøkt Norge ved et par anledninger. Han nevnes her, fordi han er representativ for det vi kan kalle et ny-kalvinsk misjonsengasjement. HeartCry driver misjon i hele 29 land. Organisasjonens misjonærer er enten lønnende nasjonale arbeidere, eller utsendinger fra USA eller andre land. Den er involvert også i Europa, med misjonærer blant annet i Finland, Nederland og Tyskland.

I Finland lønner HeartCry en misjonær fra Irland som heter Kyle McCartan. På HeartCry's hjemmeside omtales han som evangelist og kirkeplanter. Han driver sitt arbeid i jordbruksområdene på Finlands østkyst. Virksomheten omfatter evangelisering, disippelgjøring, forkynnelse og undervisning i Guds ord. Området er dominert av nominelle kristne og lutheranisme, leser vi på HeartCry's hjemmeside.³²

I og for seg viser engasjementet i Finland noe av anliggendet i HeartCry's misjonsstrategi. Europa, også Skandinavia, betraktes som misjonsmark. Hit kan man sende lønnende misjonærer, eller støtte nasjonale medarbeidere. Man bør ikke utelukke at dette anliggendet kan gjøre seg sterkere gjeldende i tiden fremover.

Washer er ellers opptatt av å virkeliggjøre den kalvinske menighetstenkningen. Denne er noe mer omfattende enn den lutherske. I følge kalvinsk teologi, er det ikke nok å si at menigheten er der Ordet og sakramentet forvaltes, slik det heter i Den augsburgske bekjennelse artikkel 7. En sann menighet må også ha den rette organisasjon og kirkeordning. I tillegg må den utøve kirketukt.

Kirketukt er for øvrig et meget sterkt anliggende, både innen den ny-kalvinske bevegelse, og i reformert teologi for øvrig. Praktisering av kirketukt forutsetter, ifølge kalvinsk teologi, at kirken

³² <http://www.heartcrymissionary.com/kyle-mccartan>

har de rette embeter. Kirken må ha pastorer som er Ordets tjenere, og den må ha eldste som forvalter menighetens liv, og tar seg av kirketukten. Sist men ikke minst, må en bibelsk menighet ha diakoner som har omsorg for syke og fattige.

Avsluttende refleksjoner

Flere personer kunne vært presentert i dette oversiktskapitlet. Det gjelder yngre ny-kalvinske ledere som for eksempel pastor Kevin De Young, og det gjelder en annen senior med stor innflytelse, nemlig dogmatikeren Wayne Grudem. Jeg kommer imidlertid tilbake til Grudem i et senere kapittel.

Meningen med det som er skrevet her, er som nevnt innledningsvis, først og fremst å presentere et utvalg ny-kalvinske ledere som representerer noe forskjellige tendenser som gjøres gjeldende innen denne bevegelsen. I de kapitlene som nå følger, skal vi se nærmere på den historiske bakgrunnen for fem-punkt kalvinismen.

Hensikten med det, er å etablere et historisk perspektiv med tanke på å forstå hovedpunktene i den teologien som dominerer den ny-kalvinske bevegelsen, altså fem-punkt kalvinismen. Da må vi gå noen hundre år tilbake i tiden, og stanse opp for en bestemt historisk hendelse som ble avgjørende for konsolidering av den klassiske kalvinismen. Vi skal gjøre dette i neste kapittel.

KAPITTEL 3

FEM-PUNKT KALVINISME, ARMINIANISME OG CANONS OF DORT

Den klassiske kalvinismens fem punkter kommer ikke eksplisitt til uttrykk hos Johannes Calvin selv. De kan imidlertid utledes av Calvins teologi, og man mener at det var dette som skjedde, under den såkalte synoden i Dordrecht, i Holland (1618 – 1619). Synoden førte til at det ble utformet et dokument som formulerer og utdyper de fem læresetningene som er blitt så grunnleggende for den kalvinske teologien. Dette skriftet blir ansett som et normativt uttrykk for den kalvinske teologien, og kalles i ettertid for «The Canons of Dort». Vi skal skissere dokumentets bakgrunn og innhold i dette kapitlet.

Arminius og hans tilhengere

Under kirkemøtet i Dordrecht tok den kalvinske kirken i Holland et grundig og grensesettende oppgjør med en stor evangelisk gruppering som ble kalt «remostratene». Denne gruppen var tilhengere av den nederlandske pastoren Jacob Arminius forkynnelse og lære (1560-1609). Frem til i dag, kalles den teologiske retningen som remostratene representerte, arminianisme. Det ble særlig John Wesley (1703 – 1791) som kom til å videreføre Arminius synspunkter. Det har ført til at arminianismen først og fremst gjør seg gjeldende innen metodismen, det kirkesamfunnet som ble dannet i kjølvannet av Wesley's virksomhet.

Jacob Arminius selv ble født i 1560. Han ble tidlig foreldreløs, men fikk i løpet av oppveksten hjelp, først til skolegang, og siden til studier ved universitetet i Leiden (1576 – 1682). Her fulgte han i

første omgang det vanligste studieløpet (de «frie kunster»), men siden han la for dagen betydelig intellektuell kapasitet, fikk han etter hvert også anledning til å gjennomføre teologiske studier.

Selv om universitetet i Leiden var dominert av kalvinsk teologi, gjorde også luthersk zwingliansk og anabaptistisk teologi seg gjeldende, sammen med enkelte nyere filosofiske retninger. Dette førte til at den unge Arminius kom i skjæringspunktet mellom forskjellige retninger allerede i studietiden. Han ble for eksempel tidlig konfrontert med kritikk av den kalvinske læren om Guds suverenitet og allmakt. Arminius viste seg å være en fremragende student under disse forholdene. Det førte til at han etter studiene i Leiden, fikk anledning til videre teologiske studier.

Fra og med 1582, studerte Arminius i Geneve. Hans lærer her, var først og fremst Theodor Beza, Kalvins etterfølger på den dogmatiske lærestolen. Studieresultatene ble glimrende, og allerede i 1583 ble Arminius tilbudt et professorat ved det teologiske fakultetet i Basel. Arminius mente han var for ung til en slik ære, han var 24 år, og valgte i stedet å fullføre studiene i Geneve – stadig under Theodor Beza. Da studiene var fullført, returnerte han til Amsterdam, med de beste anbefalinger, ikke minst fra Beza. Arminius fikk så en pastorstilling, og i 1588 ble han ordinert.

Under sin pastorgjerning utviklet Arminius etter hvert synspunkter som kom i konflikt med den kalvinske læren på vesentlige punkter. Som nevnt, gjaldt dette i første omgang læren om dobbel utvelgelse. Denne læren ble i Arminius samtid motsagt fra flere hold, og Arminius selv fikk i oppdrag å gjendrive motsigelser som særlig ble gjort gjeldende overfor Theodor Bezas lære. Beza hadde rendyrket Calvins predestinasjonslære, og hevdet kompromissløst at Gud skapte mennesker, enten til evig frelse, eller til evig fortapelse.

Beskjeftigelse med denne problematikken førte til at Arminius utviklet motforestillinger og alternative teologiske oppfatninger til Bezas lære. Hans teologi og forkynnelse ble derfor omstridt, allerede mens han levde. Arminius fikk likevel en betydelig mengde tilhengere.

Et år etter Arminius død i 1609, sendte arminianerne et teologisk dokument til myndighetene i Holland med ønske om å vinne

offentlig aksept, både for sine teologiske synspunkter, og sin virksomhet. Dette dokumentet ble kalt *The Five Articles of the Remonstrants* (1610), og inneholdt fem trosartikler som formulerer hovedpunktene i den arminianske læren. Vi skisserer disse kort i det følgende:

1. Guds forutbestemmelse til frelse er betinget, og ikke bestemt av Guds utvelgelse til frelse eller fortapelse.
2. Forsoningen er, ifølge Guds intensjon, universell. Jesus led derfor som stedfortreder for alle menneskers synder, ikke bare for de utvalgte.
3. Mennesket kan ikke ved egen kraft få den frelsende tro, men må ha Guds hjelp for å tro. Mennesket bidrar likevel i omvendelsen og troen.
4. Selv om Guds nåde er den avgjørende forutsetningen for omvendelse og nytt liv, virker ikke nåden på uimotståelig måte. Mennesker kan med andre ord si nei til Guds kall.
5. Den troende er i stand til å motstå synd, men kan likevel falle fra nåden og miste troen.

De synspunktene som her kom til uttrykk, førte til ytterligere uenighet og til dyptgående teologisk debatt. Dette endte til slutt med at den hollandske regjeringen innkalte en nasjonal kirkelig synode for å få slutt på striden. Synoden ble dannet av fremtredende kirkeledere, og ble altså gjennomført i Dordrecht i perioden 1618 – 19.

I løpet av den tiden synoden pågikk, utviklet så den kalvinske fraksjonen fem tros artikler som ble stående i motsetning til arminianernes fem artikler. Det er disse artiklene som er nedfelt i *Canons of Dort*, og som senere er kjent som det opprinnelige uttrykk for fem-punkt kalvinismen.

Noen trekk ved arminianismen

Etter at synoden i Dordrecht ble avsluttet, har Arminianere og fem-

punkt kalvinister representert to ytterfløyer i de evangeliske kirkesamfunnene. Tonen mellom disse to retningene kan ennå være meget skarp og uforsonlig. Særlig er dette tydelig i USA. I aller seneste tid har for eksempel den arminianske teologen Roger Olsen skrevet en bok til forsvar for arminianismen. Her imøtegår han kritikk som har kommet fra kalvinsk hold gjennom årene. Samtidig forsøker han å rydde opp i enkelte (kalvinske) misforståelser av arminianismen. Boken gir etter min mening, en ypperlig og klargjørende innføring i arminiansk teologi.³³

I det følgende vil jeg skissere noen av arminianernes standpunkter. Det tør være nyttig med tanke på å forstå fem-punkt kalvinismen, både i historisk og nåtidige sammenheng. Arminius og remostrantene mente at den kalvinske læren om dobbel forutbestemmelse kommer i konflikt med læren om Guds kjærlighet. De kunne ikke få det til å stemme at Gud har bestemt enkeltmennesker til å gå fortapt. Arminius utviklet derfor en alternativ lære, der utvelgelsen forstås som et prinsipp Gud handler etter når mennesker omvender seg. Dette kommer klarest til uttrykk i Arminius lære om omvendelsen.

I følge Arminius, vet Gud på forhånd hvem som kommer til å svare ja på kallet til frelse og hvem som kommer til å si nei. De som Gud på forhånd ser kommer til omvende seg, er identiske med de utvalgte, hevdet han. Dette begrunnet han ved å vise til Romerbrevet 8. 29, der vi kan lese følgende: «For dem som han forut kjente, dem har han også forut bestemt til å bli likedannet men hans Sønnns bilde».

Uttrykket «forut kjente» viser til de personene som Gud vet kommer til å omvende seg, hevder arminianerne. Calvinistene argumenterer på sin side for en annen forståelse av dette bibelordet. De bruker det til å begrunne at Gud frelser dem som han forut har skapt til å bli frelst.

De resonnementene som vi her har skissert, har ført til to prinsipielle måter å tenke på om forholdet mellom utvelgelse og tro. Det hevdes, særlig fra kalvinsk hold, at arminianismen gjør troen til en forutsetning for utvelgelsen. Dermed blir ikke utvelgelsen ubetinget.

³³ Roger E. Olson: *Arminian Theology: Myths and Realities* 2008, *Against Calvinism*, Zondervan 2011 Se også: <http://theologicalgraffiti.com/against-calvinism-roger-olson-review#sthash.qAjFswj7.dpuf>

Den forutsetter noe, nemlig den troen Gud vet vil komme.

Den kalvinske læren er annerledes. Her forutsettes det at Gud velger mennesker til frelse uten betingelser. Det må bety at ikke en gang troen kan være forutsetning for å bli valgt, hevder kalvinistene. Gud velger for at mennesker skal tro, ikke på grunn av deres tro, hører man ofte fra kalvinsk hold.

Den forutgående nåden

Den arminianske læren om at Guds forutviten er grunnlaget for utvelgelsen, må ellers forstås i sammenheng med to andre viktige punkter i Arminius teologiske system, nemlig hans lære om syndefall og forsoning.

I likhet med Calvin, utviklet Arminius en klar og tydelig lære om menneskenes totale syndeforderv. Syndefallet førte til at hele menneskeheten kom inn under syndens makt, og fordervelse. I likhet med Calvin, hevdet Arminius derfor også at mennesket egentlig ikke er i stand til å søke Gud. En kan spørre hvordan Arminius med en slik oppfatning likevel kunne hevde at mennesker kan samarbeide med Gud i omvendelsens prosess. Svaret finner vi i hans lære om den «forutgående nåde».

I følge Arminius, førte Jesu soning for menneskehetens synder, ikke bare til at Guds frelsesnåde overfor det enkelte menneske ble utløst. Jesu soningsdød utløste også en annen form for nåde, nemlig en helbredende nåde som Gud gir til alle mennesker. Ved denne nåden dempes syndefallets følger i menneskeheten, slik at alle mennesker settes i stand, både til å velge Gud, og til å søke ham.

Dette betyr ikke at Arminius lærte at frelsen er avhengig av menneskers gode gjerninger. Utvelgelsen forutsetter ikke gode gjerninger eller verdighet, hevder han. Den har likevel en forutsetning. Skal man bli en av de utvalgte, må man omvende seg til Gud og tro. Dette er mulig for alle, mente Arminius, fordi Gud i kraft av sin forutgående nåde har gitt alle mennesker evnen til å vende om.

TULIP enda en gang

Som vi har sett, førte synoden i Dordrecht til at kalvinistene utviklet fem teologiske oppfatninger. Disse var ment, både som avvisninger og alternativer til arminianernes fem punkter. Som vi også har sett, lot

disse seg ordne under fem hoved overskrifter i akronymet TULIP.

I Canons of Dort blir disse hovedoppfatningene behandlet i en annen og mer logisk rekkefølge, enn hva akronymet TULIP innbyr til. Dokumentet begynner med læren om ubetinget utvelgelse. Deretter følger læren om begrenset soning. Så samles læren om totalt syndeforderv og uimotståelig nåde under et punkt, før det hele avsluttes med læren om at den som er omvendt, ikke kan falle fra.

I gjennomgangen som følger i de neste kapitlene, vil jeg disponere stoffet i samsvar med den rekkefølgen som er benyttet i Canons of Dort. Jeg tror det skaper en bedre helhetlig forståelse av logikken i de forskjellige lærepunktene i kalvinismen. I neste kapittel skal vi derfor se nærmere på den kalvinske læren om ubetinget utvelgelse, og på læren om dobbel predestinasjon.

KAPITTEL 4

UBETINGET UTVELGELSE,

GUDS FORSYN OG ALLMAKT

Jeg påpekte ovenfor at pastor John Piper definerer seg selv som syvpunkts kalvinist. Med dette ønsker han ikke å gå ut over den klassiske fem-punkt kalvinismen, eller føye noe til den. Hans anliggende er å tydeliggjøre synspunkter som han mener ligger implisitt i det kalvinske fem-punkt systemet. Læren om dobbel predestinasjon knytter Piper til det første punktet i Canons of Dort, der læren om ubetinget utvelgelse behandles.

Det er ikke tvil om at Piper har rett i sin presisering. Læren om dobbel predestinasjon hører naturlig sammen med læren om Guds frihet og makt. Grunnen til at dette lærepunktet er plassert først i Canons of Dort, er at det er så grunnleggende for den kalvinske helhetstenkningen. Vi har her å gjøre med det vi kan kalle det kalvinske fundamentaldogme. Det vil si, det lærepunktet som er overordnet, og som virker bestemmende på hva man ellers tror og lærer.

Jeg vil senere vise hvordan læren om dobbel predestinasjon særlig påvirker den kalvinske læren om Jesu frelsesverk og omvendelsen. Her skal vi først og fremst se nærmere på hva selve læren om dobbel predestinasjon består i.

Dobbel predestinasjon

Uttrykket dobbel predestinasjon, eller dobbel forutbestemmelse, kan sikkert virke litt fremmedartet på noen. Enkelt sagt betyr det at Gud virkeliggjør en av to mulige bestemmelser for det enkelte menneske.

Gud har bestemt hvem som skal gå fortapt, og hvem som skal bli frelst. I følge kalvinsk oppfatning, har Gud tatt denne bestemmelsen fra evighet av. Utvelgelsen er «unconditional», og det betyr at den har skjedd uavhengig av hvem eller hvordan det enkelte mennesket er.

Læren om dobbel forutbestemmelse må ellers forstås i lys av læren om Guds suverenitet og allmakt. Her har vi å gjøre med den kalvinske utgaven av læren om «Guds forsyn». I følge denne, vet Gud alt som kommer til å skje, fordi han styrer verden slik han på forhånd har bestemt i sine «evige dekreter». «Dekretene» er altså Guds evige bestemmelser om alt som skal skje, og den grunnleggende kalvinske oppfatningen er, at Gud fremmer sin ære ved å sørge for at alt skjer i samsvar med dekretenes.

Dogmet om Guds evige dekreter preger all kalvinisme. Dekretlæren utformes likevel noe forskjellig. Vi skal snart se at dette har ført til noe forskjellige utforminger av kalvinske læresystemer. Før vi sier noe mer om dette, skal vi imidlertid vende tilbake til læren om dobbel predestinasjon for å få en grundigere forståelse av nettopp denne læren.

Utvelgelse og forkastelse

En helt grunnleggende forutsetning i det kalvinske fem-punkt systemet er altså at Guds utvelgelse til frelse eller fortapelse skjer helt uavhengig av fortrinn eller forutsetninger hos det enkelte menneske. Utvelgelsen er ubetinget i den forstand at Gud bestemmer hvem han vil frelse, og hvem han vil forkaste, før det enkelte menneske blir til.

Skal vi forstå kalvinsk teologi rett på dette punktet, lønner det seg å ta et blikk på hva Calvin selv skriver om saken. Når Calvin redegjør for sin lære om utvelgelsen, legger han sterk vekt på at Gud har bestemt det enkelte menneskes evige skjebne *før det skapes*. Mennesker er ikke skapt under like forutsetninger, skriver Calvin. Evig liv er forutbestemt for noen, mens evig fortapelse er forutbestemt for andre: «For all are not created in equal condition; rather, eternal life is foreordained for some, eternal damnation for others».³⁴

Med det som her er skrevet, får vi også hjelp til å forstå den kalvinske tenkningen om Guds forutviten bedre. La oss se nærmere på hva Calvin lærer, også om denne saken. Det er selvsagt sant at Gud

³⁴ Jeg henviser til kapittel og punkter i Calvins Institutio, her: Inst. III, 21, 5.

vet hva som vil skje med det enkelte menneske, skriver Calvin. Gud vet det, ikke fordi han leser det ut av fremtiden, men fordi han i kraft av sin allmektige vilje styrer alt ned til minste detalj, i samsvar med hva han fra evighet har besluttet. Det er denne måten å tenke på som fører til at mange har karakterisert kalvinismen som en form for determinisme. Man kan, for å se hvordan dette kommer til uttrykk, vise til Calvins lære om syndefallet.

Mange spør om Gud forutså syndefallet, påpeker Calvin. Tillot han det bare, eller sørget han for at det skjedde? Calvin går langt i retning av sistnevnte oppfatning. Han hevder nemlig at Gud «arrangerte» syndefallet. Han innrømmer at dette er en skremmende påstand, men skriver likevel følgende:

The decree, I admit, is dreadful; and yet it is impossible to deny that God foreknow what the end of man was to be before he made him, and foreknew, because he had so ordained by his decree. Should anyone here inveigh against the prescience of God, he does it rashly and unadvisedly.

Noen linjer nedenfor utdyper han sin oppfatning, og skriver følgende:

Nor ought it to seem absurd when I say, that God not only foresaw the fall of the first man, and in him the ruin of his posterity; but also at his own pleasure arranged it. For as it belongs to his wisdom to foreknow all future event, so it belongs to his power to rule and govern them by his hand”.³⁵

Vi skal komme tilbake til Calvins lære om syndefallets konsekvenser i et senere kapittel. Her skal vi først ta med oss litt fra hans bibelske begrunnelse for læren om forutbestemmelse og utvelgelse.

Litt fra Calvins eksegetiske argumenter

I sin eksegesi står Calvin i særlig gjeld til Augustin. Han utvikler likevel sin egen og særegne argumentasjon, og søker å påvise hvordan Bibelen bekrefter at Guds verdensstyre, utvelgelse og forkastelse, er bestemt av Guds evige dekreter. Calvins argumentasjon, og de

³⁵ Til begge sitat, se Calvin: Institutes, III. 23. 7.

bibelordene han bruker for å begrunne læren om Guds suverenitet, videreføres i den kalvinske tradisjonen, og det er stort sett de samme synspunktene vi møter hos de moderne fem-punkt kalvinistene.

Et av Calvins nøkkelord finner vi i Ef 1. 4 – 5. Her leser vi at Gud utvalgte oss i Kristus, «før verdens grunnvold ble lagt» ... og at dette skjedde i samsvar med Guds «viljes frie råd». For Calvin underbygger dette bibelordet læren om at Guds evige frie bestemmelse ligger til grunn for det som skal skje med det enkelte menneske, om det skal bli frelst eller gå fortapt. Gud skaper hellighet i dem han på forhånd har bestemt til å bli troende, og frelser bare dem. Andre går etter Guds vilje og evige råd fortapt, skriver han.³⁶

For å utdype sin begrunnelse for dobbel predestinasjon, viser Calvin til Rom 9. 11 – 12.³⁷ Her finner vi for øvrig et av kalvinismens nøkkelvers til forståelse av utvelgelsen. I følge den kalvinske tolkningen av dette bibelordet, bestemte Gud tvillingbrødrene Jakob og Esau til forskjellige evige skjebner før de ble født, og før de hadde gjort godt eller ondt. Dette var for at prinsippet om Guds utvelgelse til frelse eller fortapelse skulle stå fast, skriver Calvin; «in order that God's purpose of election might continue . . . the elder will serve the younger».³⁸

Disse bibelversene beviser at verken frelsen eller forkastelsen skjer på grunn av gjerninger, hevder Calvin. Gud velger å skape noen til frelse og noen til fortapelse. Det Gud har bestemt skal skje med den enkelte vil derfor skje, og kan ikke endres.³⁹

Predestinasjonslære etter Calvin

Calvins lære ble videreutviklet, og kanskje også ytterligere strammet inn, i teologigenerasjonen som fulgte etter ham. Theodor Beza, Calvins etterfølger som dogmatiker i Genève, fikk særlig stor betydning for utviklingen av det kalvinske læresystemet i så måte. Beza ble på mange måter premissleverandør for deler av den senere kalvinismen. Han var med under synoden i Dordrecht, men fikk ikke gjennomslag for alle sine oppfatninger.

Vi skal komme tilbake til spenninger som oppstod mellom

³⁶ Inst. III, 22, 3.

³⁷ Inst. III, 22, 10.

³⁸ Rom 9, 11 – 12

³⁹ Inst. III, 23, 11

kalvinistene under synoden i Dordrecht nedenfor. Først skal vi se nærmere på hva som sies om ubetinget utvelgelse og forkastelse i Canons of Dort første hovedartikkel pkt. 6:

That some receive the gift of faith from God, and others do not receive it, proceeds from God's eternal decree (...) According to which decree He graciously softens the hearts of the elect, however obstinate, and inclines them to believe; while He leaves the non-elect in His just judgment to their own wickedness ...

Hva utvelgelsen innebærer, utdypes i artikkel 7:

Election is the unchangeable purpose of God, whereby, before the foundation of the world, He has out of mere grace, according to the sovereign good pleasure of His own will, chosen from the whole human race, which had fallen through their own fault from the primitive state of rectitude into sin and destruction, a certain number of persons to redemption in Christ ...

Vi ser at Canons of Dort viderefører Calvins lære om at Guds evige dekreter er forutsetning for Guds styrelse av det enkelte menneskes liv, både i tid og evighet. Med andre ord; mennesker forutbestemmes, enten til å bli frelst, eller til å gå fortapt, og de styres og ledes av Gud slik at endemålet med deres liv blir slik Gud har bestemt.

Samtidig viser det seg at Canons of Dort ikke taler helt klar om når selve forutbestemmelsen har funnet sted. Grunnen er nok at dette var et omdiskutert spørsmål blant kalvinister allerede på den tiden da oppgjøret med arminianerne pågikk. Kalvinistene delte seg i to grupper på grunn av denne saken, og har i ettertid blitt klassifisert henholdsvis som såkalte supra og infra-lapsarianere. Sistnevnte retning dominerte synoden i Dordrecht, og enkelte av de som tilhørte denne fløyen, argumenterte til og med for å utelukke supra-lapsarianerne fra kirkefellesskapet. Begge synspunkter ble imidlertid akseptert, og er i ettertid ført videre av kalvinske teologer uten at det har ført til konfesjonell splittelse.

Saken er, etter det jeg kan se, betydelig nedtonet blant ny-kalvinistene. Siden de to oppfatningene fører til noe forskjellige

helhetsoppfatninger og teologisk særpreg, vil jeg likevel si noe mer om dem i det følgende.⁴⁰

Supra og infra-lapsarianisme

Skal man forstå skjelningen mellom supra og infra-lapsarianisme er det viktig å ha klart for seg at de to retningene har forskjellige oppfatninger om det logiske forholdet mellom de guddommelige dekretenes som ligger til grunn for Guds plan med verden og menneskene. På begge sider argumenterer man for en bestemt rekkefølge mellom dekretenes.

Dogmatikk-professor Wayne Grudem gir en utførlig forklaring på forskjellen mellom supra og infra-lapsarianisme i sin store dogmatikk. De som slutter seg til såkalt supra-lapsarianisme, lærer at Gud bestemte å frelse noen og fordømme andre, før (latin supra) menneskene ble skapt. Deretter skal Gud ha bestemt å skape både de mennesker han hadde utvalgte til frelse, og de han valgte til forkastelse. Deretter bestemte Gud at både de utvalgte og de forkastede skulle rammes av syndefallet. Til sist, og som en konsekvens av de foregående dekreter, kommer så Guds bestemmelse om at frelsen kun skulle gjøres ferdig for de utvalgte, ikke for de som var forutbestemt til å gå fortapt.

Såkalte infra-lapsarianere har på sin side, følgende oppfatning av rekkefølgen mellom Guds dekreter. De lærer at Gud først bestemte å skape mennesker, at han deretter bestemte å tillate syndefallet, og at han så, etter fallet, bestemte å frelse noen fra syndefallets følger, og forkaste andre. I likhet med supra-lapsarianerne plasserer infra-lapsarianerne Guds dekret om at frelsen skal gjøres ferdig kun for de som er utvalgt til frelse, som det siste leddet i sitt system. Som vi skal se i neste kapittel, får dette helt avgjørende betydning for læren om rekkevidden av Jesu soning, både for supra og infra-lapsarianere.

Infra-lapsarianismen plasserer altså Guds utvelgelse og forkastelse av enkeltmennesker etter fallet (infra lapsus), mens supra lapsarianismen forutsettes at Gud forutbestemte til frelse og fortapelse

⁴⁰ <http://www.constitution.org/primarysources/beza.html> Til dette, se følgende utdrag fra Theodore Beza; Supralapsarianism: The Fall of Man Was Both Necessary and Wonderful, *Quæstionum Et Responsionum. Christianarum Libellus*. (1570) Questions 190-194

skjer før (supra) skapelse og fall.

Grudem vil ikke identifisere seg hverken med infra eller supra lapsarianismen. I stedet velger han en noe mer forsiktig posisjon. Han ønsker å være skriftbasert dogmatiker, og påpeker at det er lite bibelsk materiale som gir grunnlag for å ta stilling til spørsmålet om når og hvordan Gud tok sine bestemmelser i forbindelse med skapelse og fall. Man ender i spekulasjon om saken, fordi man ikke kan tilordne Guds tanker i henhold til tiden, poengterer han.⁴¹

Samtidig presiserer Grudem at hverken supra eller infra-lapsarianere egentlig vil forstå den nevnte rekkefølge i tidens kategori. Det dreier seg om en logisk og saklig rekkefølge, bestemt og forstått i et tidløst virkningsforhold. Selv nøyer Grudem seg med å si at forutbestemmelse til frelse skjer i kraft av Guds uavhengige og suverene valg:

Election is simply God's sovereign choice – he 'destined us to his son' ... God chose us simply because he decided to bestow his love upon us. It was not because of any foreseen faith or foreseen merit in us.⁴²

Som en logisk følge av at Gud utvalgte noen til frelse, har Gud også bestemt at det er noen han ikke vil frelse, hevder Grudem videre. På dette grunnlag utvikler han sin lære om såkalt «reprobation», altså, en lære om at Gud, før han skapte, forkastet de menneskene han ikke hadde utvalgt til frelse. Helt i samsvar med den klassiske kalvinismens lære om dobbel predestinasjon, presiserer Grudem derfor at Guds forkastelsen innebærer at *frelsen ikke en gang skal foreligge som en mulighet for de som Gud har bestemt skal gå fortapt*:

When we understand election as God's sovereign choice of some persons to be saved, then there is necessary another aspect of that choice, namely, God's sovereign decision to pass over others and not to save them. This decision of God in eternity past is called reprobation. *Reprobation is the sovereign decision of God before creation to pass over some persons, in sorrow deciding not to save them, and to punish them for their sins, and*

⁴¹ Wayne Grudem: *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Zondervan 1994, 679 - 670. fotnote 12.

⁴² Grudem, 679.

*thereby to manifest his justice.*⁴³

Infra-lapsarianerne utgjorde som nevnt, flertallet ved synoden i Dordrecht. Følgelig fikk denne retningen et visst gjennomslag i dokumentets formuleringer. Om de som er utvalgt til frelse sies det at de velges av den menneskeheten som allerede er falt. Disse er; «chosen from the whole human race, which had fallen through their own fault from their primitive state of rectitude into sin and destruction».⁴⁴

Læren om forutbestemmelse til fortapelse er ellers noe moderert i Canons of Dort, i forhold til hva man finner hos Calvin. Det legges vekt på at Gud, vel og merke *før* skapelsen skjer, bestemmer seg for å forkaste noen av de menneskene som skal skapes. Forkastelsen effektueres da ved at Gud ikke gjør sitt kall til frelse gjeldende overfor disse. Gud «går forbi» dem han har forkastet, slik at de ikke blir gjenstand for Guds frelsende virksomhet.

Forkastelsen begrunnes dermed i en beslutning som Gud har fattet vedrørende det enkelte menneske før han skapte dem. Forkastelsen forankres med andre ord i et såkalt evig dekret. Canon of Dort gir uttrykk for denne oppfatningen med å hevde at de forkastede «... are passed by in the eternal decree and God decreed to leave (them) in the common misery into which they have willfully plunged themselves and to condemn and punish them forever».⁴⁵

Den kalvinske læren om Guds suverenitet, og to viljer

Som antydnet ovenfor, kan det se ut til at ny-kalvinistene nedtoner spenningen mellom supra og infra-lapsarianisme. Likevel er det vanskelig å komme forbi at de nok plasserer seg nær en av disse posisjonene. Jeg har ikke anledning til å analysere dette grundigere her, men vil i stedet påpeke visse konsekvenser læren om evig forutbestemmelse til frelse eller fortapelse får, for kalvinsk forståelse av læren om Gud.

Spørsmålet vi skal se nærmere på er om Gud har to viljer. Problemet er en gjenganger i kalvinsk teologi, og skaper de samme

⁴³ Grudem, 685.

⁴⁴ Canons of Dort, I, 7; cf. I, 1.

⁴⁵ Canons of Dort, I, 15.

vanskeligheter, enten man nå tar utgangspunkt i infra eller supra-lapsarianisme. Læren om to viljer i Gud kommer nemlig i konflikt med læren om Guds enhet.

John Piper behandler dette problemet i en artikkel på internett, med tittelen; «*Are There Two Wills in God?*». La oss se nærmere på hvordan han forsøker å løse det. Pipers utgangspunkt er verdt å merke seg. Han skjeler ikke først og fremst mellom to viljer i Gud, men mellom det han kaller Guds «begjær» etter å frelse alle, og Guds evige dekreter.

Spørsmålet for Piper blir om Gud primært følger sitt «begjær» etter å frelse alle, eller om Gud underordner frelsesbegjæret til sine dekreter. I følge Piper, har Gud fra evighet av valgt sistnevnte løsning. Guds vilje er med andre ord underordnet Guds evige dekreter om å skape noen til frelse, og andre til fortapelse. At Gud har foretatt dette valget, setter grenser for Guds vilje og begjær etter å gi frelsen til alle, konkluderer Piper.

Piper mener at han med dette kommer nær en løsning på det problemet vedrørende to viljer i Gud. Fordi Gud underordner sitt frelsesbegjær til dekretene, kan man i alle fall si at det er en overordnet og styrende vilje i Gud. Piper skriver følgende om dette (uthevningene er mine):

Therefore I affirm with John 3:16 and 1 Timothy 2:4 that God loves the world with a deep compassion that desires the salvation of all men. Yet I also affirm that God has chosen from before the foundation of the world whom he will save from sin. Since not all people are saved we must choose whether we believe (with the Arminians) that God's will to save all people is restrained by his commitment to human self-determination or whether we believe (with the Calvinists) that God's will to save all people is restrained by his commitment to the glorification of his sovereign grace (Ephesians 1:6,12,14; Romans 9:22-23).⁴⁶

Dette sitatet gir oss et innblikk i hvor avgjørende dekretlæren er, også i moderne kalvinsk teologi. Som vi ser, er dekretslæren bestemmende på den kalvinske forståelsen av Guds nåde. Nåden er, i følge Piper og kalvinsk teologi, «suveren», og det betyr at nåden ikke er tilgjengelig

⁴⁶ <http://www.desiringgod.org/resource-library/articles/are-there-two-wills-in-god>

for alle. Guds overordnede vilje er å herliggjøre nåden som «suveren», og det betyr at Gud setter grenser for hvem han søker og gir nåden til

Med dette har vi nådd frem til et punkt i vår fremstilling, der det er naturlig å føre inn noen innvendinger fra luthersk hold. I det følgende skal vi la enkelte lutherske teologer slippe til, både med sine oppfatninger om utvelgelsen, og med innvendinger overfor kalvinismen.

Luthersk oppfatning

Skal vi forstå forskjellen mellom luthersk og kalvinsk lære om utvelgelsen, må man starte et annet sted enn selve utvelgelseslæren. Det er nødvendig å ha klart for seg at den lutherske teologien ikke gjør læren om Guds dekreter, utvelgelse og forkastelse, til det dogmet som alle andre lærepunkter må bestemmes av. Den lutherske teologien har tyngdepunktet et annet sted. Den sentrale og overordnede saken her, er læren om rettferdiggjørelse og frelse. Luthersk teologi preges derfor av at alt hva man lærer og tror blir forstått, i lys av læren om at mennesket rettferdiggjøres og frelses ved troen alene, og for Jesu skyld alene.

Denne måten å tenke på kommer klart til uttrykk hos Luther selv. I skriftet *Den trellbundne vilje*, hevder han at Bibelens lære om nåden i Jesus Kristus kaster det rette lys over de forskjellige saker som Bibelen taler om. Skal man komme frem til en rett forståelse av de mange temaene i Skriften, må man lære å se dem i lys av nåden, hevder Luther. Dermed blir læren om at Gud vil alle menneskers frelse, også grunnleggende for den lutherske lære om utvelgelsen (1. Tim 2. 4).

I følge klassisk luthersk teologi, er Jesu soning for verdens synd selve årsaken til at Gud søker mennesker for å frelse dem. Det er ikke Guds dekreter om utvelgelse til frelse eller fortapelse, som setter Gud i bevegelse for å frelse enkeltmennesker, men det faktum at Jesu allerede har gjort opp for all verdens synd. For Jesu skyld søker Gud, både de menneskene som kommer til å omvende seg, og de som ikke lar seg omvende.

Et klart eksempel på denne tenkemåten finner vi i Konkordieformelen. I dette lutherske bekjennelsesskriftet skjelnes det mellom Guds «universale kallelse/frelsesvilje», og Guds «partikulære

utvelgelse». Med uttrykket «universal kallelse» siktes det til at evangeliet er en innbydelse som rettes til alle mennesker. Denne innbydelsen forutsetter at alle menneskers synder er sonet og gjort opp ved Jesu død og oppstandelse, og den gir til kjenne at Gud ønsker frelse for alle. Med uttrykket «partikulær utvelgelse» siktes det til den konkrete innbydelse til å ta imot frelsen, som gis til det enkelte menneske. Gud kaller den enkelte, som følge av at han vil frelse for alle.

Konkordieformelen forutsetter med dette at Guds vilje er enhetlig. Gud handler ikke etter to agendaer overfor menneskene. Guds ene vilje med alle, er at de skal bli frelst. Dette betyr likevel ikke at alle mennesker virkelig blir frelst. Spørsmålet er om de får høre evangeliet, og om de tar imot den frelsen evangeliet tilbyr. Guds konkrete kallelse av det enkelte menneske forklares likevel som en konsekvens av at Gud vil frelse for alle, ikke som en følge av at noen er bestemt til frelse, mens andre er bestemt til fortapelse.

Læren om Guds alminnelige frelsesvilje blir altså styrende for den lutherske læren om utvelgelsen. Samtidig må det innrømmes at læren om Guds vilje har vist seg å være problematisk, også for Luthersk teologi. Vi skal se nærmere på noe av dette i det følgende.

Problemer vedrørende utvelgelseslæren

Vi har sett at den kalvinske læren om at Gud vil fortapelse for noen, og frelse for andre, fører til spalting av gudsbildet. Dette ble i sin tid påpekt av den luthersk ortodokse dogmatikeren Johan Gerhard. Han utvikler ellers mye av det vi kan kalle lutherske standardargumenter overfor den klassiske kalvinismen, og han utviklet alternative synspunkter. Vi skal se nærmere på noe av det Gerhard skriver nedenfor.

Før vi kommer så langt, må det nevnes at Martin Luther, i skriftet *Den trellbundne vilje*, nok også kan tolkes i retning av at han sonderer mellom to viljer i Gud. Han bruker i alle fall formuleringer som kan åpne for en slik tolkning, og Calvin griper som kjent begjærlig fatt i slike formuleringer hos Luther, når han utvikler sin egen predestinasjonslære.

Likevel, dersom man tar Luthers argumentasjon nærmere i øyesyn, oppdager man at denne er annerledes enn Calvins. Luther skjelner nemlig mellom det han kaller en *skjult* og en *åpenbart* vilje i Gud. Nettopp dette fører til at han tilrettelegger saken på en noe annen

måte enn Calvin. Gud har åpenbart sin frelsesvilje i Skriften, påpeker Luther. Ifølge denne, vil Gud alle menneskers frelse. Ja, Gud vil alle menneskers frelse, så fremt de tror på Skriftens åpenbaring av Jesus Kristus. Utenom Skriftens åpenbaring finnes imidlertid ikke mulighet for frelse, hevder Luther videre. Utenom Skriften er Gud skjult. Det betyr at Gud vil fortapelse for dem som ikke gir seg inn under Gud, og tror åpenbaringens evangelium.⁵⁰

Det er som antydnet et faktum, at Calvin viser til Luther når han søker støtte for sin utvelgelseslære. Samtidig er det altså også klart at Calvin og Luthers argumentasjon vedrørende denne saken bygger på vesentlig forskjellige premisser. Calvin tenker som vi har sett, med utgangspunkt i Guds dekreter og læren om dobbel predestinasjon. Luther reflekterer om utvelgelse og forkastelse med utgangspunkt i læren om den skjulte og den åpenbarte Gud. I realiteten bekrefter dette at Luther tenker om utvelgelsen med utgangspunkt i evangeliets åpenbaring av Guds frelse. Gud er åpenbar i Skriften, og skjult utenom Skriften, påpeker Luther, og - Skriften åpenbarer nettopp Guds ubegrensede frelsesvilje. Dette viser at Gud ikke vil synderens død, skriver Luther – uten reservasjoner.

Philip Melanchthon behandler predestinasjonslæren i Locus 14 i en senere utgave av sin troslære, (*Loci Communes* 1543).⁵¹ Han mener at dette dogmet må tilrettelegges i lys av læren om lov og evangelium. Læren om utvelgelsen må forankres i evangeliet, ikke i loven, poengterer Melanchthon. Man må derfor feste lit til at de som har kommet til tro, virkelig er utvalgt til frelse for Jesu Kristi skyld. Dermed begrunner Melanchthon læren om utvelgelsen i læren om Jesus Kristus og hans frelsesgjerning. Med dette fører han inn den måte å tenke på som vi påpekte ovenfor. Rettferdiggjørelseslæren blir det overordnede tema i Melanchthons helhetstenkning, og derfor også det dogmet som kom til å virke bestemmende for hans tilretteleggelse av læren om utvelgelsen. Melanchthon skriver følgende om dette:

Just as when we speak about justification, we are governed by the Gospel or by our knowledge of the voice of the Gospel, so

⁵⁰ E. Thestrup Pedersen: *Luther som skriftfortolker. En studie i Luthers skriftsyn hermeneutik og eksegesi*. København 1959, 80 – 81.

⁵¹ Philip Melanchthon, *Loci Communes* (1543) trans. J. A. O. Preus (St. Louis: Concordia, 1992): 172-75.

when we are going to speak about election, we must include the voice of the Gospel.⁵²

Kalvinismen og den lutherske ortodoksien

Fronten mellom luthersk og kalvinsk tenkning ble skjerpet i tiden etter Calvins død. Fra luthersk side ble det som nevnt, særlig den ortodokse teologis store dogmatiker Johan Gerhard, som avklarte den lutherske posisjonen i forhold til den kalvinske.

Gerhards argumenter gjøres gjeldende også i vår tid, og vi skal derfor trekke ham frem ved enkelte anledninger også i senere kapitler. Her begrenser vi oss til å se nærmere på Gerhards lære om Guds suverenitet og hans lære om utvelgelsen, slik denne fremstår i polemikk overfor kalvinismen. Vi setter fokus på dette, fordi vi her har å gjøre med teologiske problemer som står til debatt også i vår tid. La oss begynne med læren om Guds suverene makt.

Som vi har sett, tenderer kalvinismen i retning av en form for determinisme. Grunnleggende forutsetninger i kalvinsk teologi, først og fremst læren om Guds dekreter, fører til den oppfatning at Gud er den egentlige grunn til alt som skjer, også det onde. Vi har sett at dette kommer klart til uttrykk i Calvins lære om syndefallet, og vi har sett at kalvinismen lærer at Gud vil fortapelse for de mennesker som ikke er utvalgt til frelse.

På dette punktet tenker Johan Gerhard annerledes. Skal vi forstå ham, må vi se nærmere på premissene for hans resonnement. Grunnleggende for Gerhards tenkning om Guds forhold til det onde er at Gud opprettholder alt som er til. Dette betyr likevel ikke at Gud er årsak til synd, eller at Gud vil synd, presiserer Gerhard. En slik oppfatning mener han er uforenelig med læren om Guds godhet. For å forklare forholdet mellom Gud og synden, utvikler Gerhard en omfattende lære om hvordan Gud involverer seg *i forhold til* alt det onde som skjer. Hensikten med denne argumentasjonen er å vise at Gud ikke kan betraktes som det ondes årsak.

Gerhard skjelner mellom syv forskjellige måter som Gud involverer seg på, i forhold til menneskers onde gjerninger.⁵³ Han

⁵² Ibid, 172.

⁵³ «Divine providence concurs with evil actions, first, by foreknowing them; second, by sustaining nature ... This happens because of the intercession of the

hevder at Gud forholder seg til menneskers synder ved å forutse dem, ved å opprettholde de onde menneskers eksistens, ved å tillate onde gjerninger, ved å overlate den onde til sine gjerninger, ved å overgi til Satan, ved å sette grenser for det onde, og – ved å drive frem noe godt av de onde gjerningene. Gerhard skriver blant annet følgende om dette:

Although the providence of God concurs in the deeds of men in the seven ways we have listed, nevertheless God does not will nor command nor approve nor aid sin itself (...) and much less does He force or drive people to it or impose upon them a necessity to sin by immutable decree.⁵⁴

Gerhard videreutvikler ellers sin forståelse av forholdet mellom Gud og synden ved å foreta visse viktige avgrensninger og presiseringer. Han avviser for eksempel Zwinglis påstand om at Gud er hevet over sin egen rettferdighet og lov og derfor kan tillate seg det onde. En slik oppfatning vil splitte læren om Guds enhet hevder Gerhard. Gud har ingen skjult agenda som innebærer at han vil at noen skal synde, Gud hever seg ikke over sin egen lov og sin egen rettferdighet, men han handler i samsvar med sin lov og rettferdighet. Om dette skriver Gerhard følgende:

Although God does not receive the Law from a superior, yet by His own nature He is good and righteous and has revealed this righteousness of His in the Law as in a mirror (...) What to us is the Law is to God his nature. Therefore God does not act contrary to His nature; otherwise He would 'deny Himself'.⁵⁵

Calvin og hans etterfølgere lærer som vi har sett, at alt skjer fordi Gud fra evighet har bestemt at det skal skje. Gud styrer alle ting i samsvar med sine dekreter, og ved det opprettholder Gud sin ære. Som antydnet ovenfor, betyr dette at *kalvinismen betrakter Guds såkalte forutviten som kausal*. Gud vet alt som skal skje fordi han selv forårsaker det.

Son, and this 'goodness of God invites us to repent' ". Johann Gerhard, *On Creation and Predestination*, Concordia Publishing House, 2013, 79ff.

⁵⁴ Gerhard, 88.

⁵⁵ Ibid, Gerhard, 91.

Denne oppfatning tar de lutherske ortodokse dogmatikerne avstand fra. Grunnen er at den fører til at Gud blir betraktet som årsak til det onde. Gud er aldri årsak til den onde handling, hevder Gerhard, og Gud har heller ikke bestemt at de onde handlinger skal skje. Dette fører til at luthersk ortodoks teologi med tiden eksplisitt avviser læren om at Guds forutviten er kausal. At Gud vet alt som skal skje, betyr ikke at han forårsaker alt det som skjer.

Her kan det føyes til at Martin Luther selv også utviklet en lære om hvordan Gud virker og arbeider i forhold til det onde som stadig skjer. Gud gjør ikke det onde, det er det mennesket som gjør og har skyld i, presiserer Luther i *Den trellbundne vilje*:

Gud er riktignok ikke i stand til å gjøre ondt, han gjør bare ond via onde mennesker. For den som selv er god, kan ikke gjøre ondt, men han bruker ikke desto mindre onde som verktøy, som ikke kan unnsnippe draget og påvirkningen fra hans makt. Det er altså i verktøyet, som Gud ikke lar ligge ubrukt, at feilen ligger for at onde ting skjer, men det er Gud selv som setter dem i bevegelse.⁵⁶

Menneskers valg

Luthersk lære om at Gud ikke er årsak til synden, fører til en forståelse av forholdet mellom Gud, mennesket og synd, som er annerledes enn den kalvinske. Klassisk kalvinsk teologi ser på Guds forutviten som kausal, mens luthersk teologi ikke gjør det. Luthersk teologi forutsetter videre at mennesket virkelig står overfor reelle valg i forhold til synd. I større grad enn i kalvinismen tilskrives derfor mennesket personlig ansvar, både for sine egne handlinger, og sine valg.

Med dette etablerer luthersk teologi et annet utgangspunkt med tanke på å reflektere om Guds forhold til onde handlinger, enn hva streng klassisk kalvinisme kan gi rom for. Ja, man kan nesten overraskes noe over hvor langt for eksempel Gerhard går i sin beskrivelse av menneskers frihet og valgmuligheter i forhold til synden.

⁵⁶ Martin Luther: *Den trellbundne Viljen*: Sigurd Hjelde, Inge Lønning, Tarald Rasmussen (red): *Martin Luther. Verker i utvalg* Bind IV, Oslo, 1981, 247.

Her er det på sin plass å minne om at Bibelen ellers gir oss en innsikt i hvordan forholdet mellom Guds gode vilje og menneskers onde vilje og lyster er å forstå, som nok kan sies å være noe u-påaktet i vår tid. Johann Gerhard påpeker det jeg her tenker på, når han forklarer forholdet mellom Gud og det onde. I følge Gerhards tenkning, følger ikke de onde handlingene av Guds evige dekreter. Det virkelige onde, opprøret mot Gud, følger derimot av menneskets møte med Guds gode bud, enten i Skriften, eller gjennom den naturlige åpenbaring (samvittigheten).

Gerhards tenkning om dette bør utdypes, og er etter min mening, i samsvar med Paulus bekjennelser i Rom 7. 8 – 11. Gerhard skriver nemlig om hvordan enkelt mennesker kan forherdes til å leve et liv i synd, når de setter seg opp mot Guds gode åpenbaring:

This hardness is attributed, primarily, to those to whom the will of God has been revealed in His Word. Some of these, initially reborn through the working of the Holy Spirit, later backslide (Heb. 6: 5-6), but some never were in the assembly of the called but furiously resisted the Word of God when it was declared to them. Secondly, and by analogy, it is attributed to the heathen who, contrary to God's general revelation in nature and their knowledge, furiously and willingly do what they know to be evil. To be sure, this hardness is attributed first, to those people who obstinately and with willing malice oppose the truth which they know.⁵⁷

Tankegangen her er at synden følger som en *motreaksjon* når mennesket møter Guds gode vilje og bud. Nettopp dette viser kontrasten og spenningsforholdet mellom Guds godhet og menneskers ondskap. Gud er ikke ond, og gjør heller ikke det onde. *I møte med Guds godhet fremprovoseres likevel menneskers ondskap*. Dette skjer ikke alltid på synlig måte. Synden som fremprovoseres i møte med Gud, kan arte seg både som indre trass, og som åpent opprør mot Gud.

Dypest sett vil mennesker synden – Gud vil den imidlertid ikke. Skal mennesket omvendes, må det derfor overbevises både om sin skyld, og sitt ansvar for synden. Først når mennesker innser sitt syndeansvar er det mottagelig for å ta imot budskapet om at Jesus

⁵⁷ Ibid, Gerhard, 94.

Kristus allerede har gjort opp for synden, og først da er mennesket også åpent for å tro at Gud tilgir synden for Jesu skyld.

Vi skal komme tilbake til det vi har skrevet om her, også i et senere kapittel. Her nøyer vi oss med å vise til Paulus sine ord om forholdet mellom Guds gode lov og menneskers synd slik det kommer til uttrykk i Rom 7. 9 – 11:

Jeg levde en gang uten lov. Men da budet kom, våknet synden til live. Jeg derimot døde. Og det viste seg at budet, som skulle være til liv, ble til død for meg. For synden benyttet seg av budet og dåret og drepte meg ved det.

Etter min mening gir dette bibelordet oss nøkkelen til å forstå forholdet mellom Guds godhet og menneskenes syndighet. Saken er som vi ser, at synden vekkes opp og aktiveres, i møte med Guds gode lov. Den forståelsen av forholdet mellom Gud og synden som jeg har forsøkt å påpeke her, får følger også for forståelsen av et bestemt skriftavsnitt som har særlig betydning for den kalvinske teologien, nemlig Romerbrevet kapitlene 9 – 11. Dette skriftavsnittet er helt grunnleggende for den kalvinske læren om dobbel predestinasjon. Særlig gjelder dette kapittel 9. Vi skal derfor også kort se nærmere på dette, før vi avslutter kapitlet.

Tolkningen av Rom 9 – 11.

I en tale med tittelen *The Absolute Sovereignty of God: What Is Romans Nine About?* forteller John Piper fra sin studietid, og om hvordan møtet med teksten i Rom 9. 11 – 12, bidro til å gjøre ham til en overbevist kalvinist. Her har vi å gjøre med den teksten i Bibelen som er selve nøkkelen til å forstå læren om menneskers fullstendige avmakt og Guds suverene valg, enten til frelse eller forkastelse, skriver Piper:

That was the end of my love affair with human autonomy and the ultimate self-determination of my will. My worldview simply could not stand against the scriptures, especially Romans

9. And it was the beginning of a lifelong passion to see and savor the supremacy of God in absolutely everything.⁵⁸

Gud er suveren og allmektig, og ville blitt detronisert dersom han i sine valg var bundet av noe utenfor seg selv, hevder Piper videre i denne talen.⁵⁹

Piper utdyper hva han mener med dette, ved særlig å vise til Rom 9. 11 – 13. Her leser vi at Gud valgte Jakob fremfor hans eldre tvillingbror Esau, da slekten som skulle bli til Israels folk, skulle føres videre. Guds valg skjedde før de to brødrene var født, poengterer Piper. Dette mener han bekrefter læren om at Gud har bestemt noen til frelse og andre til fortapelse, fra evighet av.

Piper mener ellers at denne oppfatningen bekreftes ytterligere fordi det i Rom 9. 13, også står skrevet at Jakob var «elsket», mens Esau var «hatet». Han viser også til Rom 9: 14 – 15 og til følgende ord fra Guds tale til Moses: «Jeg vil vise miskunn mot den jeg miskunner meg over, og være barmhjertig mot den jeg forbarmer meg over». (2 Mosebok 33. 19).

Vi kan ikke gå veldig grundig inn i de tre kapitlene Rom 9 – 11 her. Vi nøyer oss med å reflektere over enkelte sentrale vers og temaer som vi finner særlig i kapittel 9. Hensikten med det er å vise at det kan legges frem viktige argumenter for en annen forståelse av disse

⁵⁸ Sitatet i sin sammenheng: Romans 9:11-12 said, "Though they [Jacob and Esau] were not yet born and had done nothing either good or bad – in order that God's purpose of election might continue, not because of works but because of his call – she was told, 'The older will serve the younger.'" And when Paul raised the question in verse 14, "Is there injustice on God's part?" He says, no, and quotes Moses (in verse 15): "I will have mercy on whom I have mercy, and I will have compassion on whom I have compassion." And when he raises the question in verse 19, "Why does he still find fault? For who can resist his will?" He answers in verse 21, "Has the potter no right over the clay, to make out of the same lump one vessel for honored use and another for dishonorable use?". <http://www.desiringgod.org/sermons/the-absolute-sovereignty-of-god-what-is-romans-nine-about>

⁵⁹ God's words in Romans 9:15 mean that it is an essential part of his glory that he be unbound in choosing the beneficiaries of his mercy. That is, He would be less glorious, indeed He would not be fully God if he were under obligation to any particular human distinctive. He would be dethroned if his bestowal of mercy were dependent on anything outside of Himself. If he waited to see how men "will" or "run" (9:16) before he showed mercy, he would be limited by them and therefore not all glorious. As Exodus 33:19 shows, his glory is his freedom from all human claims.

tekstenes lære om utvelgelse og forkastelse enn den kalvinske. Et grunnleggende spørsmål er om tekstene handler om Guds utvelgelse til frelse eller fortapelse slik kalvinismen lærer, eller om de handler om utvelgelse og forherdelse.

Selv mener jeg at den siste oppfatningen er riktig, og vil skissere noen argumenter for dette i det følgende. Jeg tar samtidig forbehold om at teksten vi her har å gjøre med er krevende å tolke, og at de også handler om andre temaer enn utvelgelse og forherdelse. Rammene for dette lille skriftet ville sprenges dersom vi skulle gå detaljert inn i teksten i disse tre kapitlene.

Utvelgelse og forherdelse

La meg innledningsvis peke på noe Paulus skriver om sitt eget folk Israel fra begynnelsen av kapittel 9, og senere i kapittel 11. I Rom 9. 2ff skriver Paulus at han bærer på en dyp sorg over sitt eget folk. Han påpeker at Israelsfolket er utvalgt av Gud. De har fått alt de trenger for selv få del i frelsen. Gud har gitt dem sine løfter, og i dette folket har han også virkeliggjort frelsen i Jesus Kristus. Likevel, bare noen få israelere har tatt imot frelsen, konstaterer Paulus.

Hvordan kan dette forklares? Paulus gir et svar i Rom 11. 25, der han skriver følgende: «Forherdelse er for en del kommet over Israel, inntil hedningenes fylde er kommet inn». Med det som står her, er det altså etter min mening, gitt et viktig premiss for å forstå det som står skrevet om utvelgelse og kall i disse tre kapitlene.

Israels folk ble dannet til å være det folket Gud ville realisere sin frelse gjennom. Likevel – for at den enkelte israelitt skulle bli frelst, var det ikke nok bare å tilhøre det utvalgte folket. Hver enkelt måtte ta imot frelsen ved personlig tro. For at dette skulle skje, ble Guds ord og løfte forkynt i Israel, fra generasjon til generasjon.

Hva førte dette til? Jo – det gikk i Israel som i andre folk der evangeliet senere er forkynt. De fleste avviste Guds kall. Bare de færreste, en liten rest, tok imot Guds tilbud om frelse. Ved dette ble det bygget opp en motstand mot Guds gode ord og åpenbaring i folket, og det var dette som med tiden førte til at folket ble overlatt til forherdelse.

Dette viser at Gud fra begynnelsen av bare har et ønske og en vilje med Israel og med mennesker for øvrig. Gud vil ikke at

mennesker skal gå fortapt, og han skaper ingen til fortapelse. Guds vilje for alle, er at de skal bli frelst. Dette er det bærende budskap også i Romerbrevet 9 – 11. Kapitelene viser at Gud kommer til mennesker med en hensikt, nemlig å gi dem sin frelsende nåde. Tekstene viser samtidig at forherdelse og forkastelse følger av at nåden blir avvist.⁶⁰

Spenningen mellom utvelgelse og forherdelse går som en rød tråd gjennom disse kapitlene i Romerbrevet. Teksten viser samtidig at de samme vilkår for frelse gjelder for alle, både for jøder og hedninger. Den gjør klart at møtet med Gud enten fører til lydighet mot Guds kall, eller til likegyldighet og forherdelse. Dette er en sannhet som gjelder for alle mennesker.

Når det gjelder forherdelsen, viser Paulus til fortellingen i 2 Mosebok 9. 16. Der fortelles det om hvordan den egyptiske fyrsten Farao trosset Guds kall og Guds plan (Rom 9. 17). Farao ble overgitt til forherdelse fordi han stod imot Guds kall og vilje. Hans motstand hindret likevel ikke Gud i å realisere sin frelsesplan. Farao ble overlatt til sitt eget opprør, men Gud brukte ham likevel. På grunn av Faraos motstand ble nemlig Guds herlighet forkynt over hele jorden, leser vi i Rom 9. 17. Det som står skrevet om Farao gir en påminnelse om hvordan Gud går frem når han virkeliggjør sin frelse. Frelsen blir til virkelighet, tross mektige menneskers motstand.

Utvelgelse av personer - frelseshistorien

Så må det sies at Romerbrevet 9 – 11 også handler om en annen form for utvelgelse enn den som fører til personlig frelse. Paulus skriver nemlig om hvordan Gud gjennom historien har valgt mennesker for å bruke dem som redskaper til å fullføre sin frelsesplan. Så langt jeg kan forstå, er dette meningen med det han skriver om Abraham, Isak og Jakob, i Rom 9. 7 - 13. Abraham, Isak og Jakob ble alle valgt for å videreføre den slekten som frelseren Jesus Kristus skulle fødes inn i.

Her må det nevnes at bibeltolkere særlig er uenige om hva utvelgelsen av Jakob fremfor Esau, som er omtalt i Romerbrevet 9. 11, egentlig handler om. Noen mener at dette bibelordet handler om Guds valg mellom to folk, nemlig Jakob og Esaus etterkommere. De som

⁶⁰ For å skape klarhet i dette, skjelner Paulus mellom det å være kjødelig etterkommer av Abraham, og det være «barn» av ham. «Ikke kjødets barn er Guds barn, men løftets barn regnes til ætten», presiserer Paulus (v. 8).

rendyrker denne tolkningen, kan vise til 1. Mos 25. 23, der løftesordet til Rebekka om barna hun skulle føde, står skrevet: «I ditt liv er det to folk, og fra ditt morsliv skal to folkeslag skille seg at. Det ene folket skal være sterkere enn det andre, og den eldste skal tjene den yngste».

Kalvinistiske bibeltolkere mener som vi har sett, at de har et sterkt og avgjørende bibelsk argument for dobbel predestinasjon, nettopp i dette bibelverset i Rom 9. 11. Fra annet hold blir det som nevnt hevdet, at dette bibelordet ikke handler om utvelgelse av enkeltpersoner til frelse, men om utvelgelse av en person (Jakob) som Gud ville bruke for å realisere sin frelsesplan i historien.

De som argumenterer for sistnevnte oppfatning hevder da at Gud valgte Jakob fremfor Esau, for at han skulle bli stamfar til Israels folk, og til frelseren Jesus Kristus, mens Esau ikke ble valgt til dette.

Det er ikke tvil om at det er gode argumenter for denne siste oppfatningen. Den får da også bred støtte blant bibeltolkere, og selv mener jeg at den best fanger inn tekstens mening.

Forstår vi teksten på denne måten, blir det klart for oss at den også sier noe vesentlig, både om hvordan Gud virkeliggjør sin frelsesplan, og om hva selve frelsen består i. Gud velger Jakob fremfor Esau, for at «Guds råd etter hans utvelgelse skulle stå fast», leser vi i den siste linjen i vers 11.

Nettopp dette viser Guds hensikt med å velge Jakob. Målet var at selve grunnlaget for frelsen skulle virkeliggjøres i hans ætt, og i det folket han skulle bli stamfar for. La oss avslutningsvis se litt nærmere på hva dette innebærer.

Guds forsett

Gud valgte altså Jakob – og hensikten med dette valget var å vise at Guds forsett om å frelse mennesker skulle stå fast, og vare ved (Rom 9. 11 – 12). Valget mellom de to brødrene ble tatt – før Jakob ble født – og ikke hadde gjort hverken godt eller ondt, leser vi. Det betyr at Guds utvelgelse skjer ubetinget av menneskers forutsetninger poengterer kalvinismen.

Saken er imidlertid at den allvitende Gud visste hva han gjorde da han valgte Jakob. Han visste at Jakob ville bli en person som kom til å synde, både mot Gud og mennesker. Nettopp ved dette ble også Guds nåde åpenbart da Jakob ble valgt. Bibelens fortelling om Jakob

viser nemlig også at Gud frelser ved å tilgi mennesker deres synder.

Tilgivelsen må imidlertid ha et grunnlag, og dette grunnlaget kunne bare Gud skaffe til veie. Han gjorde det, ved å la sin Sønn Jesus Kristus føde inn i det folket som Jakob skulle bli stamfar for. Guds plan var at Jesus Kristus skulle skape grunnlaget for Guds tilgivelse og frelse, ved å ta på seg ansvaret og straffen for alle synder.

Guds utvelgelse til frelse

Bibelen formidler frelsens budskap på mangfoldig vis. Den forteller om virkelige møter mellom Gud, åpenbart i Jesus Kristus, og syndige fortapte mennesker. Hensikten er å vise hvordan Gud søker mennesker for å gi dem sin nåde og frelse dem.

Apostelen Paulus bruker et sted en særegen pedagogikk for å bevise at frelsen er ment, selv for den dypets falne synder. Han forteller om hvordan han, som tidligere var en forfølger av de kristne, på ufattelig vis møtte Jesus Kristus og ble frelst. I 1. Tim 2. 15 – 16, skriver Paulus følgende om dette:

Dette er et troverdig ord, fullt verdt å motta: Kristus Jesus kom til verden for å frelse syndere, og blant dem er jeg den største. Men jeg fikk miskunn, for at Jesus Kristus på meg først kunne vise hele sin langmodighet, til et forbilde for dem som skal komme til tro på ham til et evig liv.

Hvorfor skriver Paulus om seg selv og sitt møte med Jesus? Svaret er som vi ser, at han vil fremstille seg selv som eksempel på hvordan mennesker blir frelst. Hensikten er at andre som leser om dette skal komme til tro, motta den samme nåde som Paulus fikk, og ved det unngå fortapelse og dom.

Paulus store sorg var som nevnt, at flertallet av Israels folk ikke tok imot frelsen. I Rom 10. 3, skriver han at Israel ikke gav seg inn under Guds rettferdighet, slik at de ble frelst (Rom 10. 3). Hva skjedde så? Svaret er at de ble overlatt til forherdelse. Dette skjer ikke bare med Israel, men også med andre som setter seg opp mot Guds frelsesvilje. Det er dette som er det dype alvor i Romerbrevet 9 - 11.

Guds frelsesløfte

Det er, som John Piper påpeker, sant at Gud i alt hva han er og gjør ikke er avhengig av noe utenfor seg selv. Dette betyr likevel ikke at Gud er uforutsigbar og uforståelig når det gjelder frelsens gave. Gud har gitt et løfte om frelse som han har bundet seg til.

Det er dette løftet Gud handler etter, når han søker mennesker for å gi dem sin frelse. Det er også dette løftet det vises til når det i Rom 9. 11 – 12 står skrevet at Guds «råd etter hans utvelgelse skulle stå fast, ikke på grunn av gjerninger, men ved han som kaller».

Gud har et evig forsett. Han har bundet seg til noe han selv har bestemt fra evighet av, nemlig at mennesker ikke skal frelses ved gjerninger, men ved troen på at de får tilgivelse for alle sine synder for Jesu skyld. Jesus Kristus, Guds evige Sønn, har sonet, gjort opp og betalt for all synd. Om noe skal kunne kalles et evig Guds dekret, må det være dette. Dogmatikeren Johan Gerhard satte de riktige ord på denne sannheten for mange hundre år siden, og vi koster på oss nok et sitat av ham:

The word «end purpose» (πρόθεσις) in Scripture refers especially to the plan of our salvation, that is, God's decree from eternity as arranged in Christ and revealed to us through the Gospel that human beings are to be saved through faith in Christ, so that in this way this end purpose includes the entire order of our salvation.⁶¹

Læren om utvelgelsen er ellers ment som en trøst og hjelp for troende mennesker. Vi har lov å ta Guds tilsagn om syndsforlatelse til oss, selv om vi ikke er i stand til å forstå dette med utvelgelsen til bunns. Vi må likevel tenke og reflektere om utvelgelsen, og lete etter svar og forklaringer innen de rammer Bibelen gir.

Poenget mitt her er at våre tanker og refleksjoner om disse vanskelige sakene ikke må føre oss bort fra den enkle troen på at Guds tilbud om tilgivelse og frelse for Jesu skyld er tiltenkt den som har bruk for det. Den som hører frelsens budskap og tar imot det, er utvalgt. Dette er en bibelsk sannhet som gjelder, enten vi forstår det eller ikke.

⁶¹ Gerhard, 66.

Avslutningsvis vil jeg nevne at det ellers er stor fare forbundet med det å forsøke å trenge bak Guds åpenbarte ord, for å forstå Gud ut over det han har åpenbart i Bibelen. Romerbrevet 10. 6 – 8 gir oss følgende påminnelse om dette:

Rettferdigheten av tro sier: Si ikke i ditt hjerte: Hvem skal fare opp til himmelen? – det vil si, for å hente Kristus ned. Eller: Hvem skal fare ned i avgrunnen? – det vil si, for å hente Kristus opp fra de døde. Men hva sier den? Ordet er deg nær, i din munn og i ditt hjerte. Det er troens ord, det som vi forkynner.

Med disse ordene avsluttes dette kapitlet.

KAPITTEL 5

LIMITED ATONEMENT - BEGRENSET SONING

En av ny-kalvinismens viktigste premissleverandører er dogmatikeren Wayne Grudem.⁶² Det vises gjerne til utbredelsen av hans store dogmatikk, når man skal peke på en av kildene til den ny-kalvinske bevegelse. Skal man få en viss forståelse av den teologien som preger denne bevegelsen, er derfor Grudems forfatterskap et godt valg. For å gi et bidrag til dette, velger jeg i dette kapitlet å se nærmere særlig på Grudems lære om Jesu døds betydning. Fokus rettes dermed mot en oppfatning av Jesu soningsdød som er meget representativ for fempunkt kalvinismen, nemlig læren om såkalt Limited Atonement (begrenset soning).⁶⁴

At nettopp dette temaet settes på dagsorden, gir også anledning til å påpeke visse læremessige forskjeller innen den kalvinske bevegelsen. Saken er nemlig at ikke alle reformerte teologer slutter seg til den læren om soning som skjuler seg bak den midterste bokstaven i akronymet TULIP. De kalvinistene som avviser læren om begrenset forsoning, og samtidig godtar de fire øvrige punktene i akronymet TULIP, kalles gjerne firepunkts-kalvinister.

For å få frem firepunkts kalvinistenes synspunkter på læren om Jesu soning, vil jeg la den oppfatningen som Grudem representerer, bli utfordret av en annen betydelig amerikansk-reformert teolog, nemlig Millard J. Erickson.⁶⁵ Det kan være nyttig å kontrastere disse to

⁶²Grudem er født i 1948. Han er for tiden professor i teologi og Bibelstudier ved Phoenix Seminary, Arizona. Han har skrevet ca. 20 bøker og en mengde artikler.

⁶⁴ Jeg legger her Wayne Grudems dogmatikk til grunn: *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Zondervan 1994.

⁶⁵ Her vil vi hovedsakelig benytte hans dogmatikk; Millard J. Erickson: *Christian Theology*, Grand Rapids, Baker 1983 – 1985.

teologenes syn på forsoningen, for å få frem forskjellige oppfatninger og latente spenninger særlig innen amerikansk kalvinisme. La meg kort skissere forskjellen mellom disse to teologenes lære om Jesu soningsdød i det følgende.

I samsvar med klassisk reformert lære om såkalt dobbel predestinasjon, lærer altså Wayne Grudem begrenset soning. Han lærer med andre ord at Jesus led en stedfortredende død som kun er gyldig for de som er forutbestemt til frelse, ikke for de som er forutbestemt til å gå fortapt. Erickson lærer på sin side at Jesus døde for alle mennesker, både de som tror og blir frelst, og de som ikke tror og går fortapt.

En viktig oppgave for fremstillingen i dette kapitlet blir å vise hvordan læren om begrenset soning fremstår som ledd i en koherent teologisk helhetsoppfatning hos Grudem. En like viktig oppgave blir å vise at Ericksons lære om soning for all synd, skaper spenninger i forhold til hans øvrige kalvinske teologi. Jeg vil likevel argumentere for at Erickson kommer best til rette med å levere en bibelsk begrunnelse for sin lære om Jesu soning, og det betyr at jeg også vil presentere og vurdere deler av den eksegetiske argumentasjonen de to teologene bruker, for å begrunne sine respektive oppfatninger. For å sette oppfatningene i et bredere perspektiv skal vi begynne med et kort historisk tilbakeblikk.

Historisk bakgrunn

Læren om begrenset soning er som vi forstår, ingen ny teologisk oppfinnelse, eller et kontroversielt teologisk standpunkt, hverken hos Sørstatsbaptistene eller ny-kalvinistene. Tvert imot er denne læren et helt grunnleggende anliggende i den type reformert teologi som Wayne Grudem og John Piper representerer. Når Grudem lærer begrenset soning, fremstår han derfor som representant for et dogme med lang tradisjon i de kalvinske kirkesamfunnene.⁶⁶

Et problem for fem-punkt kalvinistene er likevel at man ikke har maktet å påvise at Calvin selv eksplisitt lærte begrenset soning. De mange som forsvarer dogmet, hevder likevel at det er en nødvendig konsekvens av grunnleggende forutsetninger i Calvins teologi, frem

⁶⁶<http://vanguardchurch.blogspot.com/2009/04/john-piper-and-tim-keller.html>
Se også: <http://jakebelder.com/understanding-the-neocalvinist-tradition>

for alt hans lære om dobbel predestinasjon. Selv om man ikke kan finne denne læren hos lærefaderen selv, har man ikke problemer med å finne den i teologigenerasjonen etter ham. Læren om begrenset soning er utviklet allerede hos Theodor Beza, og vi har ellers allerede påpekt at den kommer klart til uttrykk i Canons of Dort. Her presenteres denne læren med følgende formuleringer:

...it was God's will that Christ through the blood of the cross (by which he confirmed the new covenant) should effectively redeem from every people, tribe, nation, and language all those and only those who were chosen from eternity to salvation and given to him by the Father.

Saken kommer like klart frem i et annet reformert læreskrift, nemlig *Westminster Confession of Faith* (1646) kap. 3, § 6:

...either are any other redeemed by Christ, effectually called, justified, adopted, sanctified, and saved, but the elect only.

Læren om begrenset soning ble særlig klargjort av en av Cromwells nære medarbeidere, nemlig den britiske teolog og statsmann John Owen (1616 – 1683). Av mange regnes han for å være en av de fremste teologiske tenkere innen kalvinismen, og det er særlig han som har lagt på bordet standard argumentene for Limited Atonement.

Hvordan kan man si at Jesus døde for alle mennesker, og samtidig hevde at de som ikke tror går fortapt, spør Owen. Tenker man slik, må jo konsekvensen bli at Gud straffer synden to ganger. Først straffes Jesus som menneskenes stedfortreder. Deretter straffes de som ikke tror, for de synder som Jesus allerede har sonet.

Går mennesker fortapt på grunn av sin vantro, spør Owen videre. Hevder man det, kommer man i konflikt med påstanden om at Jesus har sonet all synd. Da blir nemlig vantroen en synd som Jesu soning ikke gjelder for.⁶⁷

⁶⁷ Owens argumenter kommer til uttrykk i skriftet; *The Death of Death in the Death of Christ*, London, Banner of Truth 1959. En eldre utgave av boken ligger tilgjengelig på google book, under følgende adresse: http://books.google.no/books?id=vTo-AAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=John+Owen+the+death+of+death&hl=no&sa=X&ei=c_9jUeHxJ_PP4QsX84CgBw&ved=0CD0Q6AEwAQ#v=onepage&

Owens argumenter gir et klart inntrykk av hvordan den kalvinske begrunnelsen for begrenset soning styres av resonnementer som tar utgangspunkt i den reformerte teologiens fundamentaldogme, altså, læren om dobbel predestinasjon. Et typisk eksempel på dette finner vi også i skriftene til en annen stor dogmatiker, nemlig Charles Hodges. Jesu død må – med logisk nødvendighet – bare gjelde de utvalgte, hevder han:

If God from eternity determined to save one portion of the human race and not the other, it seems to be a contradiction to say that the plan of salvation had equal reference to both portions, that the Father sent his Son to die for those whom He had predetermined not to save ...⁶⁸

Både supra-lapsarianere og infra-lapsarianere hevder at den logiske konsekvensen av læren om dobbel predestinasjon er at Gud bestemte at Jesus soning bare skulle gjelde for de som er utvalgt til frelse. Begge retningenes utgangspunkt fører, med logisk nødvendighet, til det tredje punktet i fem-punkt systemet, altså, læren om begrenset soning.⁶⁹

Grudem's eksegetiske begrunnelse

Før vi går til Ericksons oppfatning, skal vi kort skissere Grudem's eksegetiske argumentasjon for Limited Atonement.⁷⁰ Som den bibeltro teologen han er, ønsker Grudem å forankre sin lære om Jesu soningsdød i Skriften. Han anfører derfor en rekke bibelord som han mener viser at Jesu soning kun gjelder et utvalg mennesker. Her viser han for eksempel til Mat 1. 21, der det står skrevet at Jesus skal frelse *sitt folk* fra deres synder. Grudem mener altså at det ligger en begrensning i uttrykket «sitt folk». Jesus frelser bare dem, og ingen andre.

På samme vis trekker Grudem også frem Joh 10. 11ff, der Jesus sier at han er «den gode hyrde» som gir sitt liv *for fårene*. Fårene kan bare være de som tror, påpeker Grudem, og det er altså bare disse

q=John%20Owen%20the%20death%20of%20death&f=false .

⁶⁸Charles Hodges: *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans 1952, 548.

⁶⁹Grudem, 679, fotnote 12.

⁷⁰Grudem, 595f.

Jesus sier han gir sitt liv for.

I Joh 15. 13. leser vi at Jesus gir livet for *sine venner*. Også det peker i retning av at Jesu soning kun gjelder for de som er utvalgt, mener Grudem. Det samme mener han bekreftes i Apg 20. 28. Her leser vi nemlig at «Jesus kjøpte *menigheten* med sitt blod». Og - i Ef. 5. 25, står det at mannen skal elske kvinnen, slik Kristus elsket *menigheten* og gav seg selv for den. Grudem argumenterer også med utgangspunkt i Jesu ypperste prestelige gjerning. Jesus går i forbønn *for dem som tror på ham* Joh. 17. 9. I Mat 20, 28 og Mark 10. 45, leser vi at Jesus gir sitt liv som en løsepenge for mange. Ordet mange skal bety noen, ikke alle, mener Grudem, og det må bety at Jesu forløsning kun gjelder for de som er utvalgt til frelse.

Med utgangspunkt i den type bibelord som vi her har vist til, utvikler Grudem sin argumentasjon for begrenset soning. Jesus sier at han gir sitt liv for fårene, for sitt folk, eller for dem som tror. Dette er eksklusivt ment, hevder Grudem. Jesus uttrykker seg på denne måten fordi noen er forkastet, mens andre er utvalgt til frelse, fra evighet av. Soning gjelder derfor bare de som er utvalgt til frelse. Vi skal komme tilbake med en vurdering av holdbarheten i dette resonnementet nedenfor. Først skal vi se nærmere på Ericksons oppfatning.

Ericksons posisjon

Erickson beskriver seg selv som en moderat kalvinist. Han lærer stedfortredende soning i likhet med Grudem, men følger altså ikke læren om begrenset soning. Dette har sammenheng med at Erickson avviser både supra og infra-lapsarianisme. Erickson definerer seg som såkalt «sub-lapsarianer», og nettopp dette mener han skaper rom for å lære at Jesu soning var for alle mennesker.

Før vi ser nærmere på Ericsons eksegese, skal jeg skissere noen hovedpunkter i hans helhetlige teologi. Hensikten med det er å finne ut hvordan han som kalvinist kan slutte seg til fire av fem- punkt kalvinismens grunnleggende punkter, og samtidig finne rom for en lære om soning for all synd. Det er som nevnt av interesse å ta stilling til om Ericsons forsoningslære sprenger hans ellers gjennomførte kalvinske system, eller om den kan harmoneres med dette systemet. Vi starter da med å se nærmere på Ericsons lære om Guds evige dekreter.

Som sub-lapsarianer har Erickson følgende forståelse av

rekkefølgen mellom dekreten: Gud bestemte først å skape mennesker, deretter bestemte han å tillate syndefallet. Så følger bestemmelsen om å etablere en frelse som er tilstrekkelig for alle. Til sist følger bestemmelsen om å frelse noen, og forkaste andre.

Dekretet om å frelse for alle, kommer altså forut for dekretet om utvelgelse og forkastelse. Med dette mener Erickson å ha etablert et grunnlag for et konsistent teologisk system som gir rom for en lære om soning for alle. Læren om soningens rekkevidde bestemmes ikke av læren om utvelgelse og forkastelse, fordi det som teologisk grunnpremiss, plasseres forut for læren om utvelgelsen.

Som vi skal se, etablerer Erickson med dette et premiss-grunnlag for sin teologiske tenkning som er beslektet med det lutherske, slik jeg gjorde rede for det i forrige kapittel. Læren om frelse får dermed større betydning som fundamentaldogme hos Erickson, enn hva tilfellet er i klassisk kalvinisme.⁷¹

Ericsons kritikk av læren om begrenset soning

Når det så gjelder læren om begrenset soning, foretar Erickson både en eksegetisk og logisk kritikk av den argumentasjonen som legges frem. Vi skal ta dette i rekkefølge, og starter med å skissere hans kritikk av den eksegesen som fem-punkt kalvinistene benytter.

Erickson påpeker at en rekke ord i Bibelen taler for at Jesu soning var for alle mennesker. Jesus døde, både for de som tror og blir frelst, og de som ikke tror og går fortapt. For å begrunne dette eksegetisk, viser han for eksempel til Joh. 1. 29, der det står at Jesus er Guds lam som bærer *verdens* synd. Han finner samme oppfatning også i Joh 3. 16 – 17. Her står det nemlig at Gud elsket *verden* ... og gav sin Sønn for den.

En av de klareste tekstene finner han i 2. Kor 5, 14 – 15. Her leser vi at Jesus døde for *alle* ... for at de som lever ikke skal leve for seg selv... Det samme gjelder Heb 2. 9, der står det også at Jesus smakte døden for *alle*. I 1. Joh 2. 1 – 2 leser vi følgende: Jesus er soning for våre synder, ikke bare for våre men for *hele verden*.

I tillegg kan også andre bibelord regnes opp, mener Erickson: 1. Joh. 4. 14; Faderen har sendt Sønnen som *verdens* frelser. 1. Tim 4. 10, Jesus er alle menneskers frelser, mest dem som tror. Jesajas 53. 6:

⁷¹ Erickson, 826.

Herren lot den skyld som lå på oss alle ramme ham. 1. Tim 2, 6. Jesus gav seg selv som en løsepenge for alle.⁷²

Ericson trekker også frem bibelord som sier at noen av dem Jesus døde for, kan komme til å gå fortapt fordi de faller fra. Han viser her til følgende tekster: Rom 14. 15: «Du må ikke med din mat føre dem i fortapelse som Kristus er død for». 1. Kor 8. 11: «Da går jo den svake fortapt for din kunnskaps skyld – den bror som Kristus er død for». 2. Pet 2. 1: «... de fornekte den Herre som kjøpte dem, og fører over seg selv en brå fortapelse».

Erickson innrømmer samtidig at en rekke bibelvers eksplisitt sier at Jesus døde for «sine får», og for de troende. Han er også enig i at det ligger en mulig begrensning i uttrykket Jesus døde for «mange». Som vi skal se i det følgende, finner han likevel en farbar vei, med tanke på å forstå disse tekstene, slik at de ikke kommer i konflikt med andre tekster som klart taler om at Jesus døde for alle.

Ericsons kronargument kommer til uttrykk i en logisk kritikk av den måten Bibelen brukes på, for å begrunne læren om begrenset soning. At Jesus sier han gir sitt liv for sine får, betyr ikke nødvendigvis at han ikke har gitt sitt liv også for andre. Da måtte i tilfelle dette vært sagt eksplisitt i tekstene, men det er det ikke, påpeker Erickson:

Thus, it does not follow from the statement that Christ died for his church, or for his sheep, that he did not die for anyone else, unless, of course, the passage specially states that it was only for them that he died.⁷³

Erickson går med på at flere av de tekstene han selv har pekt på for å begrunne soning for alle, kan være noe svake rent eksegetisk. Han konkluderer likevel med at det er nok av tekster som gir tilstrekkelig grunnlag for å hevde at Bibelen virkelig lærer at Jesus Kristus døde for alle, både frelste og ufrelste.

En helt tydelig og klar tekst i så måte, mener han å finne i 1. Joh. 2. 2, der det står skrevet at Jesu er en soning, både for dem som tror, og for «hele verden». Erickson hevder ellers at man kan tale om to typer bibelord som taler om forsoningen. Noen tekster taler om at Jesu

⁷² Til dette, se Erickson 829 – 832.

⁷³ Erickson, 833.

soning var for alle, mens andre taler om at Jesus døde for sine får, eller sine barn. Spørsmålet blir hvordan disse tekstene skal forstås i forhold til hverandre. For å svare på dette, hevder Erickson at man må ta stilling til hvilke av tekstgruppene som skal ha forrang når omfanget av Jesu soningsdød skal forklares. Skal læren om forsoningens rekkevidde først og fremst bygge på de tekstene som taler om soning for alle, eller på tekster som sier at Jesus døde for de som tror på ham?

Erickson velger å gi forrang til de tekstene som taler om soning for alle mennesker og for all synd. Dette gir best mulighet til å tolke tekstene slik at man ikke ender opp i motsetninger. At Bibelen lærer at Jesus døde for noen, utelukker ikke at han også døde for alle, skriver Erickson:

To be sure, there are also those texts, which speak of Christ's dying for his sheep and for the church. These texts, however, present no problem if we regard the universal passages as normative or determinative. Certainly if Christ died for the whole, there is no problem in asserting that he died for a specific part of the whole. To insist that those passages which focus on his dying for his people require the understanding that he died only for them and not for any others contradicts the universal passages. We conclude that the hypothesis of universal atonement is able to account for a larger segment of the biblical witness with less distortion than is the hypothesis of limited atonement (Ibid 834f.)

Moderat kalvinisme?

Erickson mener at hans lære om Jesu soning er uttrykk for «moderat kalvinisme». Jeg tror dette betyr at han ønsker å frigjøre seg fra den strenge og logisk rigide kalvinismen. Erickson ønsker å la læren om soningen bli bestemt av bibelsk eksegese, og vil unngå tolkninger av Bibelen som overstyres av læren om dobbel predestinasjon. Dette fører ham inn i en viss konflikt med den tenkningen som fem-punkt kalvinismen preges av, og det er nok denne konflikten som fører til at Erickson også må presisere at han ikke er såkalt «arminianer».⁷⁴

⁷⁴ The view that we are adopting here should not be constructed as Arminianism. It is rather the most moderate form of Calvinism or, as some would term it, a modification of Calvinism. It is the view that God logically decides first to provide salvation, then elects some to receive it. This is essentially the sublappsarian position of theologians like Augustus Strong. Those who would

Det overordnede dogmet

Fremstillingen i dette kapitlet har så langt bekreftet at kalvinsk teologi preges av at læren om dobbel predestinasjon overstyrer tolkningen av klare og tydelige bibeltekster. Grudem's eksegetisk argumentasjon for begrenset soning er et representativt eksempel på dette. Et problem som trengte seg på også i forrige kapittel, melder seg derfor også her, nemlig om Bibelen selv innbyr til å gjøre læren om utvelgelse og forkastelse til kristendommens overordnede dogme. Jeg kan fortsatt ikke se at det er tilfelle. Det sentrale punkt i Bibelens åpenbaring er læren om soning og rettferdiggjørelse ved troen på Jesus Kristus alene. Teologiens oppgave er å få dette frem, og å utvikle en helhetstenkning med utgangspunkt i dette.

Skal det utvikles en dogmatisk helhetstenkning, må denne være i samsvar med den tankestrukturen som vi finner i Bibelen selv. Den kristne troslæren må derfor utvikles slik at den fremstiller de forskjellige troens temaer i den saklige sammenhengen som avdekkes i Bibelens åpenbaring. Det betyr at læren om frelsen i Jesus Kristus må være det overordnede og styrende prinsippet for teologisk helhetstenkning.

Avsluttende refleksjoner

Min oppfatning er at Erickson kommer best fra sin tilretteleggelse av læren om soningen. Dette skyldes først og fremst at han gir eksegesen en større frihet og forrang i forhold til sin helhetstenkning enn hva tilfellet er for Grudem. Ericksons oppfatning og resonnementer er derfor et godt og nyttig korrektiv til den læren om Limited Atonement som dominerer den ny-kalvinske bevegelsen.

Samtidig må det også sies at Ericksons lære om forsoningens omfang ikke helt lar seg forene med den kalvinske lære om dobbel predestinasjon. Ja, den blir i grunnen inkompatibel med den. Jeg mener ellers Ericksons forståelse av Jesu soning, sammen med den

construe this position as Arminianism need reminding that what distinguishes Calvinism from Arminianism is not the view of the relationship between the decree to provide salvation and the decree to confer salvation upon some and not upon others. Rather, the decisive point is whether the decree of election is based solely upon the free, sovereign choice of God himself (Calvinism) or based also in the part upon his foreknowledge of merit and faith in the person elected (Arminianism). Ericson, 835.

status han gir dette dogmet, i rammen av sin sub-lapsarianisme, bidrar til at han må myke opp den kalvinsk reformerte rammen for sin teologi.

Læren om soning for all synd viser dermed sin teologiske sprengkraft. Når denne læren først er antatt, melder den sitt krav på å styre hele dogmatikken. Den vil, sammen med læren om rettferdiggjørelsen være, det dogmet som hele kirkens tro står og faller med (Schmalkaldiske artikler Art. I). Det er da også denne posisjonen dette dogmet får, i luthersk helhetlig teologi.

KAPITTEL 6

DET TOTALE SYNDEFORDERV

Det temaet som underlig nok ser ut til å ha størst gjennomslagskraft i den ny-kalvinske bevegelse, er læren om menneskets syndeforderv. I aller seneste tid tydeliggjøres dette i en artikkel i The New York Times. Her gis følgende karakteristik av Mark Dever og andre ny-kalvinske pastorers forkynnelse og lære om menneskers syndighet:

That focus on sinfulness differs from a lot of popular evangelicalism in recent years. It runs contrary to the “prosperity gospel” preachers, who imply that faith can make one rich. It sounds nothing like the feel-good affirmations of preachers and authors like Joel Osteen, who treat the Bible like a self-help book, or a guide to better business.

Artikkelen siterer også en av de mange ressurssterke medlemmene i pastor Mark Devers menighet i Washington, nemlig 34 år gamle Sara Rotman. Hun arbeider i Verdensbanken og har følgende å si om Devers forkynnelse:

The real focus on Scripture, and that all the answers we seek in this life can be found in the word of God. In a lot of his preaching, he does really talk about our sinfulness and our need of the Savior.⁷⁵

Samtidig er det klart at den radikale kalvinske læren om menneskets totale syndeforderv er kontroversiell for tiden. Til tider oppstår det

⁷⁵ Til begge sitater, se: http://www.nytimes.com/2014/01/04/us/a-calvinist-revival-for-evangelicals.html?_r=2

derfor spenninger når ny-kalvinske ledere trekker konsekvenser av det de tror og lærer om syndens makt over menneskene. Grunnen er at læren om menneskets totale syndeforderv kommer i konflikt med enkelte nyere og godt innarbeidede oppfatninger i de evangeliske miljøene, både i USA, og andre steder.

John Piper hevder for eksempel at de såkalte «søker sensitive strategiene» som er utviklet i kirkevekstbevegelsen fører til avsvakkelse av den kristne lærebevisstheten. Man kan nok se en kortsiktig gevinst av kirkevekstbevegelsens strategier i form av stor tilstrømning og popularitet, påpeker Piper. De strategiene man følger, vil likevel føre til at det utvikles menigheter som mangler fasthet og forståelse av den kristne troen. Yngre ny-kalvinister som for eksempel Kevin DeYoung, stiller seg imidlertid mer åpen overfor enkelte anliggender i kirkevekstbevegelsen.⁷⁶

Likevel, det er ikke mulig å komme bort fra at det er stor avstand mellom den forståelse av menneskets vilje og mulighet til selv å omvende seg som ofte forutsettes i moderne kirkeveksttenkning, og den oppfatningen som Piper og andre fremtredende fem-punkt kalvinister doserer. Piper representerer da også en meget radikal og tydelig lære om menneskets syndeforderv. Som ekte kalvinist lærer han at syndefordervet sitter så dypt at mennesker hverken vil eller kan søke den sanne Gud.

Monergisme

Pipers lære om menneskets totale syndeforderv blir avgjørende for at han, og andre ny-kalvinister, fremstår som overbeviste monergister. I motsetning til synergistiske oppfatninger som lærer at omvendelsen skjer som et slags samarbeid mellom Gud og menneske, lærer tilhengere av monergismen at Gud alene er årsak til menneskets omvendelse (uttrykket har gresk opprinnelse, mono –betyr en, ergon – betyr gjerning).

Som vi skal se i neste kapittel, blir Pipers monergisme særlig klar og tydelig i hans lære om hvordan mennesker blir omvendt. Her skal vi først se nærmere på den kalvinske læren om syndefordervet. Denne læren er helt avgjørende for å kunne forstå hvorfor den kalvinske læren om omvendelsen er og blir monergistisk.

⁷⁶ <http://www.desiringgod.org/sermons/my-anguish-my-kinsmen-are-accursed>

Syndefordervet – hva er det?

La oss se nærmere på selve uttrykket totalt syndeforderv. Dette ordet er selvsagt ikke nytt. Læren om det totale syndefordervet kan først og fremst føres tilbake til Augustin, og utledes av hans doktrine om arvesynden. Det handler om at alle mennesker som følge av syndefallet er gjennomtrengt og dominert av synden, slik at de ikke er i stand til å søke Gud, eller leve i samsvar med hans vilje. Syndefordervet går i arv, og rammer følgelig alle mennesker. Syndefordervet er derfor ikke noe som graderes og tenkes forskjellig fra person til person. Det innebærer at alle mennesker er gjennomtrengt og dominert av synden.

Læren om syndefordervet har likevel ikke vært forstått slik at man mener det hører med til menneskets skapte natur å være syndig. Både kalvinister og lutheranere mener at menneskets natur er god i og for seg. Synden omtales derfor som noe som gjennomtrenger menneskenaturen uten å bli identisk med den. Denne presiseringen ble aktuell under reformasjonens tid, da Luthers medarbeider Flacius utviklet en lære der det ble satt likhetstegn mellom synden og menneskets natur. I følge Flacius, førte syndefallet til at Guds bilde i mennesket gikk tapt, og til at Guds bilde ble erstattet med Satans bilde. Det førte til at menneskets natur ble syndig mente Flacius.

Luther og reformatorene tok oppgjør med Flacius lære om menneskets syndighet. De ville unngå en teologisk oppfatning som ville tvinge dem til å konkludere med at Gud har skapt det onde. De presiserte derfor at fordi Gud er skaper av alle ting, så er menneskenaturen i og for seg god. Synden er ikke fra Gud, den er fra Satan, den har gjennomtrengt mennesket og fått makt over det, men det betyr ikke at menneskets skapte natur er ond. Den klassisk lutherske oppfatningen, som også kalvinismen viderefører, er derfor at synden gjennomtrenger menneskets natur, liksom ilden gjennomtrenger glødende jern. Jernet og ilden er ikke det samme, men ilden gjennomtrenger jernet og kan ikke skilles fra det.

Calvin om syndefordervet

I likhet med Luther, utviklet Calvin en lære om syndefordervets totalitet. Synden omtales nærmest som en lammende gift, eller som en

sykdom som trenger gjennom alt som er av egenskaper og evner i mennesket. Fremfor alt fører syndefallet til at viljen bindes.

Det er viktig å ha klart for seg hva Calvin lærer nettopp om menneskets vilje. I følge Calvin, har ikke mennesket tapt sin vilje etter syndefallet. I likhet med Luther hevder han derfor at viljen er bundet av synden. Når Calvin også kan tale om at viljen og menneskets sjelsevner er døde, mener han ikke at viljen er nullet ut, eller at den er borte. Poenget hans er at mennesket inntar en fiendtlig posisjon overfor Gud, og at det søker bort fra Gud.

Calvin følger ellers Augustin tett i sin lære om arvesynden. I likhet med Augustin begrunner han derfor også læren om arvesynden ut fra Rom 6. 12 og Rom 6. 18.

Original sin, then, may be defined a hereditary corruption and depravity of our nature, extending to all the parts of the soul, which first makes us obnoxious to the wrath of God, and then produces in us works which in Scripture are termed works of the flesh.

Videre tar Calvin sterkt avstand fra den katolske arvesyndslæren. Han avviser derfor at arvesynden bare er mangel på opprinnelig rettferdighet, slik for eksempel Dun Scotus i sin tid hevdet. Synden er total, og setter sitt preg på alle menneskets sjelsevner presiserer Calvin.

Hence, those who have defined original sin as the want of the original righteousness which we ought to have had, though they substantially comprehend the whole case, do not significantly enough express its power and energy. For our nature is not only utterly devoid of goodness, but so prolific in all kinds of evil, that it can never be idle. Those who term it concupiscence use a word not very inappropriate, provided it were added (...). that everything which is in man, from the intellect to the will, from the soul even to the flesh, is defiled and pervaded with concupiscence; or, to express it more briefly, that the whole man is in himself nothing else than concupiscence.

Et og annet kan tyde på at Calvin også mente at syndefallet førte til tap av enkelte egenskaper. Følgen av syndefallet er, ifølge Calvin, at Guds bilde i mennesket ødelegges. Det betyr at enkelte menneskelige

egenskaper ble borte, og at de ble erstattet med andre - negative - egenskaper. Calvin skriver følgende om dette:

After the heavenly image in man was effaced, he not only was himself punished by a withdrawal of the ornaments in which he had been arrayed, i.e., wisdom, virtue, justice, truth, and holiness, and by the substitution in their place of those dire pests, blindness, impotence, vanity, impurity, and unrighteousness, but he involved his posterity also, and plunged them in the same wretchedness.⁷⁷

I tillegg til at syndefordervelsen går i arv fra generasjon til generasjon, innebærer arvesynden også at mennesket arver personlig skyld, mener Calvin. Syndefallet har med andre ord to slags følger for mennesket. Arvesynden innebærer at menneskenaturen ble gjennomtrengt av synden. Arveskylden innebærer at menneskeheten ble skyldig som følge av Adams fall, og at alle mennesker derfor er under Guds dom.

Millard Erickson påpeker at kalvinske dogmatikere fordeler seg på to hovedoppfatninger når det gjelder læren om arveskylden. Noen hevder at Adam var menneskeslektens stedfortreder og at synden derfor legges på alle mennesker som en skyld som går i arv. Andre viderefører Augustins oppfatning, og hevder at hele menneskeheten i en viss forstand var preeksistent til stede i Adam, og derfor tok del i hans fall. Alle mennesker var «actually present in Adam germinally or seminally, so that we did in fact sin».⁷⁸

Erickson mener at forståelsen av syndefallets konsekvenser i begge tilfeller blir at mennesker gjennomtrenges av såkalt «total depravity», altså totalt syndeforderv. Han får her følge av Grudem, som gir uttrykk for sitt syn på det totale syndeforderv med følgende ord:

In Our actions We Are Totally Unable to Do Spiritual Good before God (...) Not only do we as sinners lack any spiritual good in ourselves, but we also lack the ability to do anything that will in itself please God and the ability to come to God in our own strength».⁷⁹

⁷⁷ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2:1.4.

⁷⁸Erickson 915.

⁷⁹Grudem 497

Canons of Dort om synden

I sin presentasjon av arvesynden tar Canons of Dort utgangspunkt i at mennesket opprinnelig var skapt i Guds bilde. Innflytelsen fra Calvin er tydelig. Guds bilde innebærer at mennesket opprinnelig hadde en sann og frelsende kjennskap til Gud. Fallet førte imidlertid til at denne kunnskapen gikk tapt, og til at menneskenes egenskaper ble gjennomtrengt av syndens makt.⁸⁰

Syndefallet kom, fordi de først menneskene misbrukte sin viljes frihet, lot seg friste av Satan, for så å falle i opprør mot Gud. De forspilte dermed sine gaver, og påførte seg selv åndelig blindhet. De ble som følge av dette, opprørske og urene;

... and on the contrary entailed on himself blindness of mind, horrible darkness, vanity and perverseness of judgment, became wicked, rebellious, and obdurate in heart and will, and impure in his affections.

I artikkel fire følger så noen avgrensninger og presiseringer som angår syndefallets rekkevidde. Disse ligner de lutherske: Det påpekes at mennesket, tross fallet, har et naturlig lys og en viss kunnskap om Gud, og derfor også en viss evne til å se forskjell mellom godt og ondt på mellommenneskelig plan.

Tross syndefallet, har mennesket derfor evner og forutsetninger for å opprettholde gode ordninger i samfunnet. Men denne kunnskapen er likevel ikke nok til å føre mennesket til frelse og omvendelse. Fordi viljen er totalt bundet av synden, er det nemlig ingen som søker Gud. Dette sies like klart i Canons of Dort som i Calvins dogmatikk. Skal mennesket bli omvendt kan det derfor bare skje ved at Gud griper inn ved Den Hellige Ånd og fører det til omvendelse.

Dette skjer ved forkynnelsen av det glade budskap om Messias, Jesus Kristus. Gjennom denne forkynnelsen frelser Gud de som tror, leser vi i artikkel 6.

What therefore neither the light of nature, nor the law could do, that God performs by the operation of the Holy Spirit through

⁸⁰ Man was originally formed after the image of God. His understanding was adorned with a true and saving knowledge of his Creator, and of spiritual things;

the word or ministry of reconciliation: which is the glad tidings concerning the Messiah, by means whereof, it hath pleased God to save such as believe, as well under the Old, as under the New Testament.⁸¹

Det er ikke Guds skyld at mennesker avviser å ta imot evangeliet og omvende seg, leser vi så i Canons of Dort, 9. Skylden og ansvaret er hos mennesket. At noen omvendes, er likevel ikke et argument for at mennesket har fri vilje. Omvendelsen må, ifølge Canons of Dort, fullt og helt tilskrives Gud, og forklares ut fra at Gud griper inn og fører mennesket til omvendelse.

Her slår den kalvinske predestinasjonstenkningen gjennom nok en gang. Mennesket kan ikke bli omvendt uten at Gud har forutbestemt det til frelse;

... who as he has chosen his own from eternity in Christ, so he confers upon them faith and repentance, rescues them from the power of darkness, and translates them into the kingdom of his own Son, that they may show forth the praises of him, who hath called them out of darkness into his marvelous light ...⁸²

Se for øvrig Pipers meget konsise formuleringer om denne saken:

When we speak of man's depravity, we mean man's natural condition apart from any grace exerted by God to restrain or transform man.

There is no doubt that man could perform more evil acts toward his fellow man than he does. But if he is restrained from performing more evil acts by motives that are not owing to his glad submission to God, then even his "virtue" is evil in the sight of God.

Our rebellion against God is total. Apart from the grace of God, there is no delight in the holiness of God, and there is no glad submission to the sovereign authority of God.⁸³

Luthersk lære om syndefordervet

⁸¹ Art 6

⁸² Art 11.

⁸³ <http://www.monergism.com/thethreshold/articles/piper/depravity.html>

Det er ikke helt enkelt å peke på forskjeller mellom luthersk og kalvinsk forståelse av menneskets syndeforderv. Likhetene er nemlig mer iøynefallende enn forskjellene. I tillegg er det divergerende oppfatninger også om denne saken innen begge retninger. Både klassisk luthersk teologi og klassisk kalvinisme hevder imidlertid menneskets totale yndeforderv. Likevel kan vi kanskje forsøke å påpeke enkelte forskjeller.

I luthersk teologi er læren om arvesynden i større grad forstått med utgangspunkt i menneskets iboende fiendskap mot Gud. I tillegg spiller trosbegrepet en viss rolle. Mennesket har ikke tro på Gud, og for luthersk teologi betyr dette at mennesket ikke har tillit til Gud. I luthersk teologi skapes det derfor rom for å legge sterk vekt på at mennesket selv velger å stille seg i opposisjon til Gud. Mennesket har lyst til synden, og syndens ytringer og handlinger drives frem fra menneskets indre.

Dette beskrives nærmest som en indre og allmenn menneskelig tilstand i den lutherske lære om mennesket. Særlig blir dette klart når læren om menneskets syndighet stilles sammen med den lutherske læren om lov og evangelium. Loven har, ifølge luthersk tenkning, dypest sett samme virkning overfor alle mennesker. Den vekker synden opp, og fremprovoserer menneskets lyst til synd.

Den dynamikken som oppstår i møtet mellom Guds lov og det syndige mennesket, beskrives nærmest som en prosess som skjer med nødvendighet. I luthersk teologi betyr dette likevel ikke at mennesket er forutbestemt til å synde, slik tankegangen er i kalvinismen. Mer treffende for den lutherske oppfatningen er å si at mennesket er pre-disponert for synden. Mennesket kan ikke annet enn å synde. Her bygger luthersk teologi på sentrale bibelord som Rom 3. 19, og Rom 7. 14 – 15.

Hva betyr så dette når det gjelder læren om den trellebundne vilje? Er mennesket bundet til å handle i samsvar med hva Gud har bestemt i sine evige dekreter, eller er menneskets vilje bundet av syndens iboende makt? Slik må spørsmålet stilles, for å få frem forskjellen mellom luthersk og kalvinsk oppfatning.

Svaret er at den lutherske posisjonen beveger seg mot sistnevnte oppfatning. Menneskets vilje er bundet av synden som er i mennesket selv. Dypt i menneskets egen natur ligger en latent tross og et latent

opprør overfor Gud. Dette aktiveres når et menneske møter Gud gjennom Bibelens ord og den bibelske forkynnelsen. Når mennesket ikke lar seg bøye, slik at det bekjenner sin synd overfor Gud, blir det overlatt til seg selv og sine valg.

Vi har allerede sett at denne forståelsen av mennesket, i dets forhold til Gud blir avgjørende, for eksempel for Johan Gerhards tolkning av ord i Bibelen som taler om mennesker som ble forherdet av Gud. Når mennesket vedvarende fornekte Guds godhet, overlates det til syndens fordervende makt. Det betyr, først og fremst, at mennesket overlates til den synden som bor i mennesket selv. Det kan nok sies at mennesket med dette også overgis til den onde, og til Satans makt. Men – at dette skjer, skyldes dypest sett at syndens kraft og motstand i det enkelte menneske ikke lar seg overvinne.

Når det gjelder forståelsen av denne saken, er det glidende overganger, og til dels også spenninger mellom kalvinske teologer. John Piper går langt i retning av å henvise trellbundetheten til noe i mennesket selv. Det overordnede perspektiv for den kalvinske teologien er likevel at Gud styrer mennesket, enten til omvendelse eller mot fortapelse. Viljen er med andre ord bundet av Guds evige dekreter. Den Lutherske læren om syndefordervet blir annerledes enn den kalvinske også her, fordi man tenker ut fra et annet teologisk ståsted. Sentrum, og det styrende prinsipp i all luthersk teologi, er som allerede påpekt, læren om frelsen. Det fører til at det i luthersk teologi tegnes ut en sterkere personlig motsetning mellom Gud og det syndige menneske.

På den ene side står Gud. Han vil at alle mennesker skal bli frelst. Derfor strekker han sine hender ut mot gjenstridige og onde mennesker. Mennesket derimot står imot. Naturen er fordervet, mennesket gjør opprør mot Gud, og det må derfor drives og beveges til omvendelse. I Den augsburgske bekjennelse artikkel II kommer denne lutherske oppfatningen til uttrykk gjennom følgende formulering; «alle mennesker som er forplantet på *naturlig vis*, etter Adams fall blir født med synd ...».

Uttrykket «på naturlig vis» er valgt for å utelukke Jesus Kristus fra læren om arvesynden. Melanchthon fører så frem en *tredelt* forklaring på hva arvesynden er og hvordan den kommer til uttrykk.

Mennesket er født *uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær*”.

Hva menneskets begjær består i er bredere forstått hos Melanchthon enn hos Augustin. Begjæret, concupiscentia, er ikke bare rettet mot det sanselige, men omfatter hele menneskets trang til selvopphøyelse og gudsopprør. Det dreier seg om menneskets totale og selviske livsretning. Det betegner menneskets iboende trang til å søke et annet mål for sitt liv enn Gud. Begrepet concupiscentia svarer derfor til et bestemt aspekt ved synden. I Det nye testamentet fanges dette inn av det greske ordet hamartia. Dette ordets grunnbetydning er som kjent å bomme på målet. Dette viser at synd er å bomme på sitt livsmål. Synden er derfor noe som preger hele livsretningen hos mennesket. Den betegner den livsretningen som beveger mennesket bort fra Gud.

Jeg lar dette være konklusjonen for dette kapitlet. Som vi skal se i neste kapittel, fører en felles lære om menneskets totale syndeforderv til at både kalvinismen og den lutherske tenkningen forfekter såkalte monergistiske oppfatninger av omvendelsen. Som vi også skal se, er det likevel også på dette punktet vesentlige forskjellene mellom de to retningene.

KAPITTEL 7

UIMOTSTÅELIG NÅDE

For en tid siden ble jeg oppfordret til å høre to taler som var lagt ut på hjemmesiden til en bestemt norsk menighet. Det dreide seg om to pastorer, som angivelig var påvirket av den ny-kalvinske bevegelse. Jeg fulgte oppfordringen, og fikk høre to godt skolerte og dyktige talere. De lærepunkter jeg særlig kjente igjen fra klassisk kalvinisme, handlet om menneskets totale syndeforderv, uimotståelig nåde og frafallets umulighet. Ingen av de to forkynnte streng kalvinsk predestinasjonslære, eller begrenset soning. De argumenterte derimot for at Jesus Kristus døde for alle menneskers synder, og for såkalt enkel predestinasjonslære.

De to pastorene gav dermed et noe gåtefullt inntrykk. De målbar en nærmest luthersk predestinasjonslære, en kalvinsk oppfatning av omvendelsen og troen, og de tilhørte en menighet som var tilknyttet pinsebevegelsen. Dette gir en påminnelse om at kristne bevegelser ikke fremstår som entydige. Ikke sjelden lar folk seg påvirke ved å innta et selektivt forhold til en ny kristen bevegelse. Slik påvirker også den ny-kalvinske bevegelsen i enkelte forhold.

Den kalvinske læren om uimotståelig nåde og frafallets umulighet, er ellers kanskje de to dogmene mange forbinder med tradisjonell kalvinisme her i Norge. Likevel er det sikkert også flere som er ukjente med hva akkurat disse delene av den kalvinske troen går ut på. Hensikten med dette og neste kapittel, er primært å gi en presentasjon av kalvinsk lære om disse sakene.

Dette betyr at jeg vil behandle læren om omvendelsen og den uimotståelige nåden i dette kapitlet, og komme tilbake til den kalvinske læren om at en sann kristen ikke kan falle fra i det neste. Jeg vil også i disse kapitlene foreta enkelte sammenligninger med luthersk

lære om omvendelse og tro, sammen med noen eksegetiske vurderinger.

Det er selvsagt visse nyanser og divergerende syn, også på læren om omvendelse og tro blant tilhengere av den kalvinske troen. For å fange opp det vi kan kalle den typisk kalvinske oppfatningen, vil jeg derfor også i dette kapitlet særlig benytte Johannes Calvins *Institutio*, og dokumentene fra Dordrecht synoden.

For å gi et visst innblikk i hvordan divergenser innen vår tids kalvinisme kan komme til uttrykk, vil jeg i tillegg benytte noen skrifter av John Piper og Wayne Grudem. Disse står som nevnt, temmelig nær hverandre teologisk. Samtidig er det klart at de utvikler noe forskjellige oppfatninger også om det emnet som skal behandles her. For å få frem enda flere nyanser i den kalvinske tenkningen, skal vi også avlegge Millard Erickson en ny visitt.

Predestinasjonslære, syndeforderv og omvendelse

Kalvinismens lære om uimotståelig nåde kan bare forstås rett, dersom vi ser den i lys av læren om dobbel predestinasjon, altså, læren om at Gud skaper mennesker, enten til å gå fortapt eller til å bli frelst.

De som er forutbestemt til frelse blir ifølge kalvinsk teologi, gjenstand for Guds nåde og derfor omvendt til Gud. For disse er det også umulig å motstå nåden. De blir omvendt med nødvendighet, fordi Gud har forutbestemt dem til dette. De som er forutbestemt til fortapelse kan på tilsvarende måte ikke annet enn å gå fortapt, og på dem har innbydelsen til omvendelse derfor ingen frelsende effekt.

For å forstå hvordan det tenkes om omvendelse og tro i kalvinismen, er det nødvendig å huske at den kalvinske tenkningen om dobbel predestinasjon bygger på en bestemt oppfatning av Guds forutviten. Som påpekt særlig i kapittel fire, lærer kalvinsk teologi at Guds forutviten er kausal. Det betyr at Gud ikke bare vet hvilke valg mennesker tar i fremtiden. Gud vet alt som kommer til å skje, fordi han ved sin allmakt sørger for at det skjer. I det følgende skal vi se nærmere på hvordan særlig denne oppfatningen gjøres gjeldende i kalvinsk lære om omvendelsen.

Wayne Grudem

I sin store dogmatikk målbærer Wayne Grudem nøyaktig samme oppfatning om Guds forutviten og styrende allmakt, som Calvin i sin tid gjorde gjeldende. Gud styrer alt «through his providential activity», skriver Grudem. Både godt og ondt kan derfor føres tilbake på Gud, som den egentlige årsak.⁸⁴

Denne tenkningen kombinerer Grudem og kalvinsk teologi for øvrig, med en lære som ikke gir rom for at mennesker kan foreta reelle valg. Det er nok grunnen til at læren om uimotståelig nåde og syndefallets konsekvenser behandles under samme overskrift i *Canons of Dort*. Resonnementet er som følger: Fordi mennesket er totalt fordervet av synd, kan det ikke søke Gud, eller velge troen. Mennesket kan bare tro, dersom Gud tar initiativet og virker omvendelse i det.

Millard Erickson

På dette punktet følger også fire-punkts kalvinisten Millard Erickson, den kalvinske hovedlinjen. Læren om Guds suverenitet sammen med læren om dobbel predestinasjon, får derfor vidtrekkende dominans i hans teologi om omvendelsen.

Erickson utvikler for øvrig et omfattende forsvar for læren om dobbel predestinasjon. Dette kan ha sammenheng med at han har hatt et behov for å markere seg som kalvinist, overfor anklager om at han går i arminiansk retning. I det følgende skal vi se nærmere på hvordan han argumenterer for å bygge opp om sin tekning om utvelgelse og uimotståelig nåde. Hans posisjonering overfor arminianismen vil da også bli tydelig. Det i seg selv, vil etter min mening bekrefte at den moderate kalvinisten Erickson makter å holde seg godt innenfor rammene av den kalvinske helhetstenkningen.

Erickson viser til evangeliernes fortellinger om at bare noen av de menneskene som hørte Jesu forkynnelse forstod og tok imot hans budskap. Andre tok ikke imot. Når Erickson forklarer dette forholdet, argumenterer han gjennomført kalvinsk. De som tok imot frelsen, gjorde det fordi de var forutbestemt til å bli frelst, skriver han. De andre forble uberørte, åndelig blinde og uimottagelige, fordi de var forutbestemt til fortapelse. Erickson gir følgende forklaring til dette:

⁸⁴ Grudem 322

It was a special action of God, which made the difference between the disciples and the spiritual blind and deaf.⁸⁵

I denne forbindelse avviser Erickson også den arminianske læren om en generell forutgående nåde som gis til alle mennesker, for å sette dem i stand til å omvende seg. Det er ikke grunnlag i Bibelen for en slik lære, hevder han. I stedet påpeker Erickson at mennesket er totalt bundet av synden, det er åndelig talt dødt, og kan derfor ikke respondere på tilbudet om frelse. Bibelen taler ellers klart om at frelsestilegnelsen fullt og helt er betinget av Guds bestemmelse, initiativ og handling, overfor det enkelte menneske.

Erickson avviser samtidig også den arminianske tolkningen av forholdet mellom forutviten og kall. Nøkkelordet som hentes fra Rom 8. 29, betyr ikke at Gud forut visste hvem som ville si ja til hans kall hevder han. Ordet betyr derimot at Gud hadde personlig kjennskap til dem han ville komme til å kalle. Dermed blir ikke Guds kjennskap til synderen en grunn for kallet til frelse, men snarere en bekreftelse på utvelgelsen, hevder han.⁸⁶

Når Erickson runder av denne delen av sin argumentasjon, avviser han også den arminianske anklagen om at kalvinistene legger så sterk vekt på utvelgelse og forkastelse, at det kunne tenkes at noen som ville ta imot frelsen, ikke kunne få anledning til det, på grunn av at de ikke var utvalgt.

Dette er en utenkelig oppfatning for en kalvinist, svarer Erickson. Nok en gang viser han til syndens lammende makt over mennesket. Bare de utvalgte vil kunne respondere positivt på kallet, for - bare i disse virker Gud slik at de kan omvende seg:

God sincerely offers salvation to all, but all of us are so settled in our sins that we will not respond unless assisted to do so.”⁸⁷

Det syndige menneske er ikke i stand til å respondere på Guds kall, presiserer Erickson videre. Guds nådige kall til frelse virker imidlertid slik at mennesket likevel, og med nødvendighet, vil svare bekreftende

⁸⁵ Erickson, 926.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid, 927

på kallet. I den forbindelse skriver Erickson følgende:

If, (...) humans in the unregenerate state are totally depraved and unable to respond to God's grace, there is no question as to whether they are free to accept the offer of salvation – no one is! Rather, the question to be asked is, Is anyone who is specially called free to reject the offer of grace? The position taken herein is not that those who are called must respond, but that God makes his offer so appealing that they will respond affirmatively.⁸⁸

At Erickson tenker gjennomført monergistisk om omvendelsen, og ikke arminiansk, fremgår ellers av følgende sitat, der han begrunner omvendelsen i Guds suverene vilje:

... in our Calvinistic scheme there is no basis for God's choice of someone to eternal life other than his own sovereign will. There is nothing in the individual which persuades God to grant salvation to him or her...⁸⁹

Omvendelsens ytre og indre side

I kalvinsk teologi betraktes omvendelsen fra to synsvinkler. På den ene siden forutsetter omvendelsen at Gud sørger for at mennesket får høre evangeliets budskap. På den annen side, at Gud skaper de nødvendige subjektive forutsetninger i de utvalgte, slik at disse settes i stand, både til å omvende seg og tro.

Skal vi forstå hva som menes med at nåden er uimotståelig, må blikket særlig rettes mot den sistnevnte siden av omvendelsens prosess, altså, hva Gud gjør i det utvalgte menneske når han fører det til omvendelse. Saken omtales med følgende ord i Canons of Dort:

But when God accomplishes his good pleasure in the elect, or works in them true conversion, he not only causes the gospel to be externally preached to them, and powerfully illumines their minds by his Holy Spirit, that they may rightly understand and discern the things of the Spirit of God; but by the efficacy of the same regenerating Spirit, pervades the inmost recesses of the man; he opens the closed, and softens the hardened heart, and circumcises that which was uncircumcised, infuses new

⁸⁸ Ibid, 927.

⁸⁹ Ibid, 928.

qualities into the will ..⁹⁰

Den forvandlingen som skjer i et menneskes indre når Gud omvender det, kalles i kalvinsk teologi for «gjenfødelse». I følge Canons of Dort, består denne forvandlingen primært i at viljen «bøyes» slik at mennesket blir i stand til å tro. Forvandlingen av viljen beskrives på derfor på følgende måte:

God ... spiritually quickens, heals, corrects, and at the same time sweetly and powerfully bends it; (...) a ready and sincere spiritual obedience begins to reign; in which the true and spiritual restoration and freedom of our will consist.⁹¹

I følge kalvinsk teologi, er gjenfønelsen det første som må skje når et menneske omvendes. Grunnen til dette er at den nødvendige subjektive forutsetning for omvendelse først er til stede i mennesket, når det er blitt gjenfødt. Ved gjenfønelsen får det åndelig talt døde menneske, både evne og vilje til å respondere på Guds kall.

Som vi ser, beskrives ikke gjenfønelsen som skapelse av en ny natur som må leve sammen med menneskets gamle syndige natur, slik det skjer i klassisk luthersk teologi. Gjenfønelsens nåde er i kalvinsk teologi forstått som en forvandlingens nåde, og det er menneskets sinn og vilje som forvandles.

Fordi gjenfønelsen skjer på denne måten, er selve troen en Guds gave lesere vi i Canons of Dort. Troen er imidlertid ikke en gave i betydningen noe man kan motta eller avvise. Troen er en gave, fordi den på uimotståelig måte føres inn i menneskets indre bevissthet. Den er en gave i den forstand at den på uimotståelig måte «pustes» inn i mennesket. I Canons of Dort beskrives dette med følgende ord:

Faith is therefore to be considered as the gift of God, not on account of its being offered by God to man, to be accepted or rejected at his pleasure; but because it is in reality conferred, breathed, and infused into him....⁹²

⁹⁰ Canons of Dort, Art 11: Se også Art. 12: "And this is the regeneration so highly celebrated in Scripture, and denominated a new creation: a resurrection from the dead, a making alive, which God works in us without our aid".

⁹¹ Canons of Dort, Art 16.

⁹² Canons of D ort, Art 14.

Så langt kan vi konkludere med at kalvinsk teologi forutsetter en bestemt rekkefølge mellom de forskjellige stadiene et menneske må gjennom når det blir en kristen. Gjenfødselen kommer først som en følge av Guds forvandlende nåde, deretter omvendelse, tro osv. Vi skal i det følgende se nærmere på hvordan man tenker nettopp om dette. Vi starter med Wayne Grudem's fremstilling av saken, og skal deretter se nærmere på John Pipers fremstilling av saken.

Omvendelsens stadier hos Grudem

I følge Grudem, er det problematisk å skille mellom gjenfødsel og tro i tid. Likevel understreker han at gjenfødselen må komme før troen, fordi den er en betingelse for at mennesket overhode skal kunne tro. Med dette viderefører Grudem den klassisk kalvinske forståelsen av omvendelsens prosess. At gjenfødselen settes foran troen, og omtales som betingelse for denne, henger sammen med læren om menneskets totale syndeforderv, også hos Grudem. Nyskapelsen av menneske må finne sted, fordi mennesker i sin naturlige tilstand hverken kan velge Gud eller tro på ham.⁹³

Her må det bemerkes at klassisk kalvinsk teologi ala Grudem, ikke forstår gjenfødselen som en direkte virkning av evangeliet, slik tilfellet er i luthersk teologi. Gjenfødselen kommer som følge av en forvandlende gjerning som Gud gjør i menneskets indre, parallelt og samtidig med at det hører evangeliet. Som klassisk kalvinist skjelner Grudem derfor mellom evangeliets ytre kall, slik dette høres i forkynnelsen, og Guds påvirkning av menneskets indre. Det er det indre kallet, som fører til at mennesket svarer ja til Guds ytre kall, presiserer Grudem.

Piper og omvendelsens erfaringer

De oppfatninger vi her finner hos Grudem, preger også John Pipers tenkning.⁹⁵ Piper legger imidlertid an et noe annet perspektiv på sin

⁹³ Grudem behandler saken under følgende overskrift; "Only Those Who Persevere to the end have been truly Born Again". Ibid 792.

⁹⁵ Hans oppfatning kommer for eksempel klart til uttrykk i boken *What We Believe about The Five Points of Calvinism*. Den ble første gang gitt ut i 1985, og revidert i 1998. Jeg viser til nettutgaven i det følgende:

lære om omvendelsen. Han har nemlig sterkere fokus på omvendelsens erfaringer. De erfaringer et menneske får når det blir omvendt, gir de rette forutsetninger, ikke bare for å forstå omvendelsens prosess, men også for å forstå den kalvinske teologien, mener Piper. I henhold til kalvinismens fem punkter skriver han følgende om dette:

We have found, however, that people grasp these points more easily if we follow a presentation based on the order in which we experience them.⁹⁶

Pipers poeng er at omvendelsens erfaringer fullt og helt er i harmoni med det kalvinske fem-punkt systemet. La oss se nærmere på hva han skriver for å forklare dette. Han fører som vi ser, erfaringene opp i fem punkter:

1. We experience first our depravity and need of salvation.
2. Then we experience the irresistible grace of God leading us toward faith
3. Then we trust the sufficiency of the atoning death of Christ for our sins.
4. Then we discover that behind the work of God to atone for our sins and bring us to faith was the unconditional election of God.
5. And finally, we rest in his electing grace to give us the strength and will to persevere to the end in faith.⁹⁷

At man erfarer Guds kall, omvendelsens forandring av livet, samt omvendelsens frukter, blir for Piper den avgjørende bekreftelse på at man virkelig er utvalgt av Gud. Dette fører til en bemerkelsesverdig spenning i Pipers teologi. Hans sterke vekt på erfaringen og troens frukter fører nemlig til at han ikke bare begrunner frelsen i Guds tilgivelse og nåde. Piper går også i retning av å gjøre fornyelsen og helliggjørelsen til et grunnlag for frelsen. Jeg kommer tilbake til dette i neste kapittel, under behandlingen av den kalvinske læren om at den som er virkelig omvendt ikke kan falle fra.

<http://www.desiringgod.org/articles/what-we-believe-about-the-five-points-of-calvinism>.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

Innvendinger – og lutherske alternativer

Den kalvinske læren om omvendelsens indre prosess, er utviklet for å forklare at Gud egentlig bare vil frelse de utvalgte. I følge klassisk kalvinisme, er det bare de utvalgte som opplever det indre kall, og får en fornyet vilje som setter dem i stand til å tro. De andre, som også får høre evangeliet, opplever ingen forandring. Grunnen til det er at Gud har forutbestemt dem til å gå fortapt. Spørsmålet vi skal stanse ved nå, er om disse synspunktene fører den kalvinske teologien i konflikt med seg selv og med Bibelen. I det følgende skal vi kort se nærmere på kritikk som hevder nettopp dette.

Johann Gerhard påpekte i sin tid at kalvinismen forsøkte å utligne spenningen mellom læren om Guds alminnelige frelsesvilje og læren om at bare noen kan bli frelst, ved å utvikle en u-bibelsk lære om den «skjulte» og den åpenbarte Gud. Kalvinismen hevder at Gud, ifølge sin åpenbaring, vil at alle mennesker skal bli frelst. Samtidig hevdes det at Gud, ifølge sin skjulte vilje, har besluttet bare å frelse noen. Det som Gud sier i åpenbaringen kommer dermed i konflikt med det vi kan kalle Guds hemmelige vilje, påpeker Gerhard.

Denne skjelningen mellom Guds åpenbarte og hemmelige vilje, fører til at kalvinismen kommer i konflikt med læren om Guds enhet, påpekte Gerhard. Gerhard rettet denne kritikken mot Theodor Beza (1519 – 1605), og Jerome Zanchi (1516 – 1590). Begge innrømmet at Bibelen tilbyr frelsen til alle. Samtidig hevdet de at Gud, i sitt skjulte og hemmelige råd, har bestemt at bare noen mennesker skal frelses, mens andre skal gå fortapt. Som vi også så i et tidligere kapittel, fører dette til at man må tale om to motstridende viljer i Gud. Gerhard kommenterer dette med følgende ord:

Those who attribute contrary wills to God undermine the simplicity of the divine essence, for wherever there are contradictions of will, there is no room for the supreme and perfect simplicity.¹⁰¹

¹⁰¹ Johan Gerhard, *On the Nature of God*, Concordia Publishing House 2007, 136. Om ortodoks luthersk teologi og kalvinismen, se Benjamin T.G. Mayes: «Post-Reformation Lutheran Attitudes Toward the Reformed Doctrine of God», *CTQ* 2011. <http://www.ctsfw.net/media/pdfs/MayesLutheransReformedDoctrineOfGod.pdf>.

Her er tiden inne til å påpeke hva kalvinsk teologi sier om bibelord som rent ut uttaler at Gud vil at alle mennesker skal bli frelst. Som mange kjenner til, har senere kalvinisme forsøkt å komme til rette med slike bibelord, ved å vise til at ordet «alle» ikke betyr alle mennesker, men alle slags mennesker. Denne tolkningen gjøres gjeldende i forhold til en rekke ord i Skriften. Først og fremst 1. Tim 2. 4, som sier at Gud er «han som vil at alle mennesker skal bli frelst, ...».

Både Piper, Grudem og andre ny-kalvinske «five-pointere», viderefører denne klassisk kalvinske tolkningen av ordet «alle». Innvendingen, blant annet fra luthersk hold, er at ordet «alle», er absolutt forstått, og på grunnlag av denne tolkingen finner man støtte for at Gud ikke vil at et eneste menneske skal fortapes.

Uimotståelig nåde

Jeg mener det kan reises flere innvendinger mot den kalvinske læren om uimotståelig nåde, på grunnlag av tekster i Bibelen. Lignelsen om kongssønnens bryllup viser for eksempel at mennesker kan stå imot Guds kall. I denne teksten fortelles det nemlig om at mennesker som hadde fått innbydelsen til Guds rike, enten ignorerte eller avviste innbydelsen. (Mat 22. 4 ff).

I profeten Jesajas leser vi om Gud som «hele dagen» rakte sine hender mot et gjenstridig folk. Vi kan ellers lese at Herren Jesus Kristus selv gråter over Jerusalem fordi de ikke vil omvende seg og ta imot frelsen:

Jerusalem, Jerusalem! Du som slår i hjel profetene og steiner dem som er sendt til deg! Hvor ofte jeg ville samle dine barn, som en høne samler kyllingene sine under vingene. Men dere ville ikke. (Mat 23. 37, Jesajas 65. 2).

Er Guds sorg og Jesu gråt over dem som ikke vil omvende seg bare et spill? Har Gud en åpenbar og en hemmelig agenda, slik at han bare gjør kallet gjeldende på uimotståelig måte overfor noen han har valgt ut, og ikke overfor andre som han angivelig har forkastet? Nei, det kan man ikke mene eller tro, uten å undergrave selve troen på at Gud er sannferdig og troverdig i alt hva han sier i Bibelen.

Kalvinsk og luthersk trosbegrep

Kalvinismen utvikler det vi kan kalle et voluntaristisk trosbegrep. Det vil si, en oppfatning der viljen gjøres til forutsetning for troen. Man må ville tro, og bestemme seg for å tro. At man bestemmer seg for dette skyldes, i følge i kalvinsk oppfatning, at viljen omskapes slik at den vil tro.

Den klassiske lutherske oppfatningen er noe annerledes. Grunnen til dette er at det forutsettes en annen forståelse av forholdet mellom troen og viljen enn den som gjøres gjeldende i kalvinismen. I følge luthersk tenkning, kommer troen *før* viljen. Man tenker derfor at det er troen som bestemmer over viljen, ikke viljen som bestemmer over troen. Jeg mener at denne lutherske oppfatningen av forholdet mellom tro og vilje er godt begrunnet i Skriften. Vi finner den for eksempel i Hebreerbrevet, der det heter at Abraham var lydig ved og på grunn av sin tro. ... Ved tro var Abraham lydig da han ble kalt, så han dro ut til det stedet han skulle få til arv ..., leser vi i Heb 11. 8.

Både lutheranere og kalvinister tenker såkalt monergistisk om omvendelsen og troen. Det betyr at også lutheranere mener at det er Gud alene som gjør at mennesker omvender seg og tror. Men – fordi lutherske og kalvinske bekjennelsesdokumenter og skrifter definerer troen forskjellig, blir også tenkningen om hvordan Gud skaper troen i et menneske forskjellig. La oss se nærmere på dette i det følgende.

Vi får hjelp til å forstå det lutherske trosbegrepet ved å se nærmere på de ordene Luther og Melanchthon brukte da de skrev om troen. Det ble benyttet to latinske ord, som begge oversettes med tro i norske oversettelser, nemlig *credo* og *fidusia*. *Fidusia* betyr tillit, eller fortrøstning, og brukes vanligvis om den tro som frelser. *Credo* betegner den intellektuelle tilslutning til troens innhold.

I følge Luther, kan ikke mennesket få troen som tillit uten at den blir gitt av Gud. Dette kommer klart til uttrykk i hans forklaring til troens tredje artikkel, i hans Store Katekisme. Her blir også den forskjellige bruken av ordene *credo* og *fidusia* tydelig. Luther skrev følgende:

Jeg tror (*credo*) at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro (fidere/ha tillit til) på Jesus Kristus, min Herre, eller komme til Ham. Men *Den Hellige Ånd har kalt meg ved evangeliet,*

opplyst meg med sine gaver, helliggjort meg og holdt meg fast i den sanne tro.

Spørsmålet blir nå; hva er det ved troen som gjør at den bare kan gis av Gud? Jo – det er nettopp at troen er tillit. La meg forsøke å forklare dette. Du og jeg kan ikke bestemme oss for å ha tillit til noen. Tillit kommer alltid som en følge av det inntrykket en person gjør på oss. Og - når tilliten til en person er opprettet, får dette følger for hvordan vi tenker og handler i forhold til den personen det gjelder. Jeg kan for eksempel bestemme meg for å spørre en person om hjelp, fordi jeg har tillit til vedkommende. Da er det min tillit til denne personen som blir avgjørende for hva jeg beslutter meg for å gjøre. Slik er det også med troen på Jesus Kristus. Troen på Jesus blir til som følge av det inntrykket Bibelens budskap om Jesus gjør på meg.

Troen som tillit er derfor skapt av Gud. Den kunne aldri ha kommet, dersom Gud ikke hadde talt til oss i evangeliet. Med andre ord: Ved å høre evangeliet om Jesus Kristus, *får* mennesker troen tillit til Jesus Kristus. Det går opp for dem som hører at Jesus kan og vil frelse nettopp dem. Det fører til at de fatter tillit til at Guds tilgivelse og nåde virkelig er for dem, og denne tilliten er altså identisk med troen.¹⁰²

Luthersk teologi fremstiller selve omvendelsens prosess annerledes enn den kalvinske. Det som går forut for troen er, ifølge luthersk tenkning, ikke nyskapelse eller gjenfødelse, men syndserkjennelse. Den lutherske oppfatningen om dette kommer klart frem, for eksempel i Den Augsburgske bekjennelse XII, som handler om boten og troen:

... boten er egentlig sammensatt av disse to deler: den ene er angeren eller den redsel som jages inn i samvittigheten når synden blir kjent, den andre er troen, som avles av evangeliet eller avløsningen, og som stoler på at syndene forlates for Kristi skyld, og trøster samvittigheten og frir den fra redselen.

Lovens krav tvinger mennesket til å *erkjenne* sitt egentlige forhold til Gud. Lysten til synd, som faktisk vekkes til live ved loven, fører til at

¹⁰² Bernhard Lose: *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Minneapolis 1999, 201.

mennesket må innse at det virkelig er under Guds dom. Erkjennelsen av synd og skyld følger med andre ord av selve møtet med Gud i loven. På tilsvarende måte lar det seg gjøre å tenke også om troen. Troen er dypest sett en tillit som blir til i mennesket når det får høre at Gud allerede har gjort opp for de syndene som loven anklager dem for. Troen trøster seg til at Gud tilgir oss våre synder fordi Jesus allerede har gjort opp for dem.

Bestemmer mennesket seg for å gi sin tilslutning til evangeliets budskap? Det kan egentlig svares ja på dette spørsmålet. Men – og det er viktig – den bestemmelsen mennesket da tar, er ikke identisk med troen som tillit. Troen kommer nemlig alltid forut for en slik bestemmelse – og er forutsetning for den. Det betyr at troen eksisterer i et menneske allerede før det tar en bevisst beslutning om å tro.

Her må noe føyes til, før dette kapitlet avrundes: Forutsetningen for at troen kan skapes og leve videre i et menneske er at en som kristen kan regne med at frelsens ord alltid er ment alvorlig fra Guds side. Dette er avgjørende for at et en kristen kan eie visshet om frelsen. Vissheten er forankret i troen på at Bibelen taler sant om Gud. Troen trøster seg til at Gud ikke har noen skjult agenda. Gud vil ikke forkaste noen, han mener det han sier når han tilbyr syndenes forlatelse til – alle mennesker. Nettopp dette tar troen til seg.

KAPITTEL 8

EN GANG FRELST – ALLTID FRELST?

Det siste punktet i det kalvinske fem-punkt systemet stadfester Calvins lære om at et troende og gjenfødt menneske ikke kan falle fra. Vi skal i dette kapitlet kort skissere dogmets innhold. Deretter skal vi ta et tilbakeblikk på Calvins lære om denne saken, før vi trekker inn enkelte eksempler på hvordan denne læren blir tilrettelagt av et par moderne kalvinister. Før vi kommer så langt, kan det imidlertid være nyttig med noen presiseringer og klargjøringer av dette lærepunktet.

Den kalvinske læren om at den sant troende ikke kan falle fra, handler egentlig ikke bare om troen og mottagelsen av den frelsende nåde. Den omfatter også læren om helliggjørelsen, og de troendes nye liv. I tilknytning til dette dogmet lærer kalvinsk teologi derfor at troende mennesker befinner seg i en stadig kamp med synden. I den forbindelse vektlegges det, at dersom et menneske er forutbestemt til å bli frelst, så vil det i livets og troens kamp med sikkerhet bli bevart fra frafall. Det presiseres samtidig at den troende ikke makter å bli stående i nåden ved egen kraft. At noen bevarer, skyldes derfor at Gud gjennomfører det han har bestemt med det utvalgte menneske.

Dette fremgår meget klart av Canons of Dort. Her leser vi at Gud alltid handler i samsvar med sin uforanderlige hensikt og at han derfor aldri vil ta sin Hellige Ånd bort fra dem han fra evighet av har utvalgt. Dette fremgår for eksempel av femte hovedartikkel punkt 6. Ikke en gang i fallets mørke, viker Den Hellige Ånd fra dem som Gud har utvalgt til frelse, heter det her.

En viktig forutsetning for denne oppfatningen finner vi også i den kalvinske læren om den gjenfødte natur. Oppfatningen her er at det som skapes i mennesket ved gjenfødselen ikke kan gå til grunne eller dø. Den gjenfødte natur er uforgjengelig. Denne oppfatningen

kommer meget klart til uttrykk i Westminster Confession of Faith. Her kan vi lese at Gud alltid bevarer “the incorruptible seed of regeneration”, slik at de utvalgte ikke kan gå tapt:

They whom God hath (...), effectually called and sanctified by his Spirit, can neither totally nor finally fall away from the state of grace; but shall certainly persevere therein to the end, and be eternally saved.¹⁰³

At den troende ikke kan falle fra, begrunnes altså i to forhold. For det første i Guds frelsesvilje og evige bestemmelse om den enkelte. For det andre i at den gjenfødte naturen er uforgjengelig og derfor ikke kan gå til grunne eller dø.¹⁰⁴

Frelse ved tro uten gjerninger?

De resonnementene vi her har skissert, kommer klart til uttrykk også hos moderne kalvinister som Wayne Grudem og John Piper. Begge hevder at den som er forutbestemt til frelse ikke kan falle fra. Begge hevder også at de erfaringer som en kristen får med hensyn til tro, gode gjerninger, og Åndens frukter, gir visshet om virkelig å være utvalgt.

Samtidig tenker Grudem og Piper noe forskjellig om den betydning fornyelsen og helliggjørelsen har som grunnlag for frelsen. Grudem fastholder at rettferdiggjørelsen ved tro er det eneste og egentlige frelsesgrunnlaget, mens Piper i enkelte av sine skrifter går i retning av å hevde at også fornyelsen hører med til frelsens grunnlag. La oss se nærmere på hva Piper skriver om dette.¹⁰⁵

Overfor mennesker som er i tvil om de virkelig er utvalgt, viser Piper i første omgang til Guds evige utvelgelse og forkastelse:

¹⁰³ *Westminster Confession of Faith* (kap. 17. 1)

¹⁰⁴ “Nevertheless [believers] may, through the temptations of Satan and of the world, the prevalency of corruption remaining in them, and the neglect of the means of their preservation, fall into grievous sins; and for a time continue therein; whereby they incur God's displeasure, and grieve his Holy Spirit: come to be deprived of some measure of their graces and comforts; have their hearts hardened, and their consciences wounded; hurt and scandalize others, and bring temporal judgments upon themselves (sec. 3).

¹⁰⁵ Henvisningene i det følgende er også i dette kapitlet til: <http://www.desiringgod.org/resource-library/articles/what-we-believe-about-the-five-points-of-calvinism#Perseverance>

It follows from what was just said that the people of God WILL persevere to the end and not be lost. The foreknown are predestined, the predestined are called, the called are justified, and the justified are glorified. No one is lost from this group. To belong to this people is to be eternally secure.

Visshet om å være frelst, forankres altså i troen på at man er utvalgt, og i læren om at Gud sørger for å bevare dem han har utvalgt i troen. Ingen av de som er utvalgt kan gå fortapt skriver Piper.

Samtidig hevder Piper også at frelsen ikke er sikret så snart et menneske har kommet til tro. Spørsmålet er om troen virkelig er skapt av Gud. Det kan den bare være, dersom den vedvarer bærer frukt, mener Piper. At et menneske virkelig er gjenfødt og utvalgt, vil derfor vise seg i at det ikke faller fra. Piper mener likevel ikke at troen er autonom eller selvoppholdende. Troen holdes i live ved at Gud bevarer den i samsvar med sine evige bestemmelser.

Den oppfatningen som Piper gir uttrykk for her, blir vesentlig forskjellig fra den lutherske. Luthersk tro forutsetter nemlig at troen kan dø, og at den derfor alltid må holdes i live ved nådens midler. Vi skal komme tilbake til dette mot slutten av dette kapitlet. Først skal vi se nærmere på en annen side ved Pipers tenkning.

Gjerningenes betydning for frelsen

Piper går som nevnt langt i retning av å lære at den troendes gode gjerninger er bevis på at noen har en levende tro. I den forbindelse argumenterer han for at lydighet som gjør den indre fornyelse synlig, er nødvendig for å bli frelst: «Obedience, evidencing inner renewal from God, is necessary for final salvation».

Betyr dette at Piper lærer at de gode gjerningene i og for seg er et grunnlag for frelsen? Jeg vil forsøke å svare på dette med utgangspunkt i Pipers helhetlige tenkning om omvendelse tro og helliggjørelse. Pipers oppfatning er at både omvendelsen, troen og det nye livet, er noe Gud skaper og driver frem i sine utvalgte. Gud er med andre ord den første og avgjørende årsak, både til omvendelsen troen og helliggjørelsen. Derfor ser Piper på helliggjørelsen som bevis på at et menneske er utvalgt. Helliggjørelsen viser at Gud handler med og i et menneske, slik at et nytt liv skapes.

Dette blir tydelig når Piper skal forklare sammenhengen mellom troen og det nye livet. Han tar da utgangspunkt i utvelgelsen og Guds allmakt, og hevder at «God's elect cannot be lost». På dette grunnlaget skriver Piper følgende om helliggjørelsen:

God will so work that those whom he has chosen for eternal salvation will be enabled by him to persevere in faith to the end and fulfill, by the power of the Holy Spirit

Etter min mening foretar Piper en problematisk balansegang her. Selv om han forsøker å forklare forholdet mellom tro og gode gjerninger på en nærmest monergistisk måte, beveger han seg likevel i retning av en form for lovisk tenkning om det kristne livet. Konsekvensen av hans tilretteleggelse blir nemlig at helliggjørelsen blir forstått som en betingelse for frelsen. Jeg vil påvise dette i det følgende.

Piper viser til Rom 5. 1, og hevder at den troende er rettfærdiggjort i troens øyeblikk. Samtidig hevder han at den endelige frelse er avhengig av troens lydighet.

Nevertheless, we must also own up to the fact that our final salvation is made contingent upon the subsequent obedience which comes from faith. The way these two truths fit together is that those who do not lead a life of faith with its inevitable fruit of obedience simply bear witness to the fact that their first act of faith was not genuine.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Jeg anfører dette sitatet i en bredere sammenheng: God justifies us on the first genuine act of saving faith, but in doing so he has a view to all subsequent acts of faith contained, as it were, like a seed in that first act. What we are trying to do here is own up to the teaching of Rom 5: 1, for example, that teaches that we are already justified before God. God does not wait to the end of our lives in order to declare us righteous. In fact, we would not be able to have the assurance and freedom in order to live out the radical demands of Christ unless we could be confident that because of our faith we already stand righteous before him. Nevertheless, we must also own up to the fact that our final salvation is made contingent upon the subsequent obedience which comes from faith. The way these two truths fit together is that those who do not lead a life of faith with its inevitable fruit of obedience simply bear witness to the fact that their first act of faith was not genuine.

Piper utdyper sin argumentasjon ved å vise til at Abraham ikke bare ble rettferdiggjort ved Guds tilregnelse av rettferdighet, men også ved troens frukter i sitt liv:

... the faith which justified Abraham is not merely his first act of faith but the faith which gave rise to acts of obedience later in his life.

... The way we put together these crucial threads of biblical truth is by saying that we are indeed justified through our first act of faith but not without reference to all the subsequent acts of faith which give rise to the obedience that God demands.

Frafall og visshet

Når det gjelder spørsmål om hvorfor noen likevel faller fra, målbærer Piper og Grudem den klassiske kalvinske forklaringen. De som bekjenner seg som kristne for så å falle fra, har egentlig aldri hatt en sann tro. Dersom frafallet vedvarer, bekrefter dette at den aktuelle personen egentlig aldri har vært utvalgt av Gud, skriver Piper:

There is a falling away of some believers, but if it persists, it shows that their faith was not genuine and they were not born of God.

Her kan det se ut til at Piper skjelner mellom en falsk og en ekte tro. Den falske troen er fiktiv, fordi den ikke er skapt av Gud, og fordi den som har en slik tro, ikke er utvalgt. Som begrunnelse for dette viser Piper til 1. Joh 2. 19:

De er gått ut fra oss, men de var ikke av oss. For hadde de vært av oss, så ville de ha blitt hos oss. Men det skulle bli åpenbart at ikke alle er av oss.

For å begrunne sin oppfatning, viser Piper også til lignelsen om såmannen og de forskjellige slags jordsmonn i Luk 8. 9 – 14. Denne lignelsen sier noe om mennesker som hører ordet og tilegner seg en falsk tro, mener Piper. Det sår nemlig om noen som først tar imot Ordet med glede, som tror en tid, men som så faller fra, når trengselen

kommer. Grunnen til frafallet er altså, at de ikke er utvalgt, og at de egentlig aldri har vært virkelig troende.

Pipers resonnementer forutsetter altså at Åndens virkning i den troende bekrefter utvelgelsen. Tross en streng dobbel predestinasjonslære, ender Piper derfor opp med å begrunne frelsesvissheten i erfaringen. Også på dette punket fremstår både Piper og den tradisjonelle kalvinske oppfatningen som noe annerledes enn den lutherske tenkningen.

I luthersk teologi blir frelsesvissheten forankret i evangeliets budskap om Jesu frelse og i Guds frelsesvilje. Man avviser ikke at den troende kan ha erfaringer, men peker på at disse er av en slik karakter at de i seg selv ikke gir noen sikker visshet. Troens erfaringer er flyktige, og det troende menneske kan vel så gjerne føle seg syndig og forkastet av Gud, som utvalgt og elsket. Vissheten om å være frelst må derfor alltid forankres i hva Gud har sagt om Guds nåde i Bibelen. 1. Joh 5. 12 - 23.

Frafallet mulighet

Hvorfor lærer luthersk teologi at det troende menneske kan falle fra, mens kalvinsk teologi hevder det motsatte? Vi vil skissere noen flere svar i det følgende.

Som påpekt ovenfor er det lutherske trosbegrepet annerledes enn det kalvinske. Troen betraktes ikke som en funksjon av den gjenfødte, udødelige og omskapte vilje, men som selve senteret i det kristne livet. I luthersk teologi betraktes tro og gjenfødelse derfor som samme sak. Gjenfødelse er med andre ord det samme som å komme til tro på Jesus Kristus.

I følge luthersk teologi, kan troen bare leve dersom den næres av evangeliet. Troens liv knyttes dermed opp til læren om nådemidlene. Lignende oppfatninger finner vi også i kalvinismen. Likevel, fordi man her betrakter troen som funksjon av den gjenfødte vilje, og som bevis på at Gud gjennomfører sine evige dekreter i de utvalgte, kan det ikke tenkes at den tro Gud har skapt kan dø.

I følge luthersk teologi, kan troen bare overleve ved evangeliet, slik dette formidles gjennom Bibelen, forkynnelsen og nattverdets sakrament. I samsvar med Bibelens formaninger, legges det vekt på at den troende har et ansvar for å livnære seg av evangeliet. Det er den

troende som forblir i Jesus Kristus ved å ta tid til Guds ord og bønn, som bevares i troen. Joh 15. 1 – 6.

Den troende som ikke lenger bryr seg om Ordet, vil falle fra. Ikke fordi Gud vil at vedkommende skal gå fortapt, men fordi han eller hun vender seg bort fra de midlene Gud bruker til å holde troende levende. Dette kan begrunnes ut fra en rekke bibelord, for eks Joh 15. 1 – 6, Heb 4. 1ff, og Heb 6. 5 - 6. Uten at forholdet til Jesus vedvarer, vil troen dø. Denne (lutherske) måten å tenke på om frafallets mulighet er, så langt jeg kan se, i bedre samsvar med Bibelen. Den er etter min mening også bedre i samsvar med de bibeltekstene som kalvinske teologer gjerne benytter som begrunnelse for sitt syn. Jeg vil kort argumentere for dette i det følgende, med utgangspunkt i Joh 10. 26 – 30:

Dere tror ikke, fordi dere ikke er av mine får. Mine får hører min røst, jeg kjenner dem, og de følger meg. Og jeg gir dem evig liv, de skal aldri i evighet gå fortapt, og ingen skal rive dem ut av min hånd. Min far, som har gitt meg dem, er større enn alle, og ingen kan rive dem ut av min hånd. Jeg og Faderen er ett.

Den kalvinske tolkningen av disse bibelordene er temmelig entydig. Det vises til læren om forutbestemmelsen. At noen hører Jesu ord, er kjent av Jesus, får evig liv osv. bekrefter at noen er utvalgt, og disse utvalgte kan altså ikke rives ut av Faderens hånd. Slik er det, fordi Gud har forutbestemt dem til frelse.

Luthersk tolkning vil bli annerledes. Man tolker teksten som en beskrivelse av de troende. De som er Jesu får, er de som *vedvarende* hører hans røst. Fordi de hører hans røst gjennom Bibelens ord, lever de også i et personlig forhold til Jesus. *Så lenge forholdet til Ordet og Jesus varer ved, kan de ikke falle fra.* Løftet om at ingen kan røve ut av Faderens hånd, gjelder med andre ord dem som lever i troens forhold til Jesus. Denne tolkningen lar seg harmonere med bibelord som klart og tydelig advarer de troende om at de kan falle fra.

Indre overbevisning

Hva skal vi så si til den kalvinske læren om omvendelsen og troen som en indre overbevisning? Det må være riktig å si at kallet til frelse

oppleves både om et ytre og et indre kall. Evangeliets budskap om Jesu død for våre synder har selvsagt også en personlig virkning på den som hører det. Mange har kjent at en sterk overbevisning følger det bibelske budskapet.

Jeg kan likevel ikke se at kalvinismen har rett, når den hevder at mennesker ikke kan stå imot kallet til omvendelse. Mennesker kan bli overbevist om at Jesus døde for dem, og at han vil frelse dem. Likevel kan de stå Guds kall imot, og si nei til frelsen. Jesus forteller om dette, blant annet i lignelsen om kongssønnens bryllup (Mat 22. 4 ff). Min erfaring er ellers at læren om uimotståelig nåde kan føre mennesker inn i stor fortvilelse. Den kalvinske teologien om kall og omvendelse innbyr nemlig til å vurdere om man tilhører de utvalgte på grunnlag av noe man opplever. Man må føle seg kalt av Gud.

Problemet er at en følelse eller erfaring kan være temmelig ustadig. Man kan også ha «følelser» som går tvert imot det man gjerne ønsker å tro. I møte med Guds kall, kan noen føle deg så fullstendig uverdige at det blir vanskelig for dem å tro at Gud virkelig vil ha dem. Andre kan føle seg altfor kalde og uberørte i møte med Guds kall – de kan likevel være klar over at de trenger Jesus som frelser, og må derfor oppfordres til å ta imot frelsen i tro.

Det vi «føler» kan ikke ødelegge det Jesus har gjort for å frelse oss. Det kan heller ikke forandre Guds løfte, og det er altså Guds løfte om frelse for Jesu skyld det hele står og faller med. Vi som tror på Jesus får ta dette til oss, både de dagene vi føler oss utvalgt og glade, og de dager vi føler oss mismodige og elendige – ja – forkastet av Gud.

Oppsummering

Læren om uimotståelig nåde og frafallets umulighet er grunnleggende i kalvinsk teologi. Dogmene begrunnes i læren om dobbel predestinasjon og i et utvalg bibeltekster. Her har vi argumentert mot disse dogmene. Jeg kan ikke se at Bibelen virkelig lærer at nåden ikke kan motstås eller avvises av mennesker som møter Guds kall til omvendelse.

Jeg kan heller ikke se at den kalvinske argumentasjonen for at en troende ikke kan falle fra er overbevisende. Vi lever for tiden i en frafallstid, og Bibelen taler klart om slike tider. Det moderne frafall

har mange årsaker. Det skyldes teologi som forneker eller omtolker Bibelens frelseslære og etikk, press overfor kristne som følge av at folkementaliteten endres. Fremfor alt skyldes frafall at kristne mennesker ikke lenger lar sin tro nære av Ordet. Uten Guds ord dør troen. Ved Guds ord lever den.

Kapittel 9

Avsluttende refleksjoner

Siktepunktet med dette skriftet har vært å gi hjelp til å forstå og vurdere den type tro og tenkning som møter oss i den ny-kalvinske bevegelse. Det har ført til at jeg har lagt vekt på å trekke enkelte historiske perspektiver, tilbake til Calvin selv, og til den tidlige utviklingen av den kalvinske teologien.

Vi har sett at den ny-kalvinske bevegelsen er en videreføring av den opprinnelige fem-punkt kalvinismen og at bevegelsens ledere og tilhengere stort sett identifiserer seg med denne genuine formen for kalvinisme. Den ny-kalvinske bevegelsen kan derfor sies å være en re-vitalisering av den klassiske kalvinismen. De som representerer denne bevegelsen, legger da heller ikke skjul på at de ønsker å videreføre nettopp denne teologien.

Samtidig ønsker de også å videreføre anliggender fra de store puritanske og kalvinske vekkelsesforkynnere i Storbritannia og USA. Dermed fremstår ny-kalvinismen ofte med et mindre rigid preg enn den mer ortodokse kalvinismen. Den inkorporerer ofte et sjelesørgerisk anliggende, og den ønsker å bidra til vekking og omvendelse. Sett fra et luthersk ståsted er det sjelesørgeriske anliggende godt.

Samtidig har vi også fått bekreftet at luthersk og kalvinsk teologi målbærer noe forskjellige oppfatninger om sentrale punkter i den kristne tro. Vi har også sett at disse forskjellene lar seg forklare og forstå med utgangspunkt i de helhetlige perspektivene som preger henholdsvis luthersk og reformert teologi.

Mens kalvinismen styres av læren om dobbel predestinasjon, orienteres den lutherske teologien ut fra læren om frelse og rettferdiggjørelse. Den lutherske teologien orienterer sine lære om

omvendelse og tro, ut fra læren om at Gud vil frelse alle mennesker. Den kalvinske læren om dette styres av læren om at Gud vil frelse bare for de utvalgte. Disse overordnede perspektivene blir avgjørende også for de forskjeller vi har påpekt mellom luthersk og reformert lære om forsoning, omvendelse og frafallets mulighet.

Det er også en rekke andre teologiske temaer som kunne vært drøftet når man først tar sikte på å sammenligne kalvinsk og luthersk teologi. Det gjelder læren om dåp og nattverd, og læren om kirken. Disse temaene har vi lagt til side her. Selv om enkelte vesentlige forskjeller mellom luthersk og kalvinsk teologi derfor ikke er behandlet, håper jeg likevel at den presentasjon som er gitt her, kan gi en viss hjelp til å orientere seg i forhold til disse to bevegelsene.

Ingen bør forlate den lutherske posisjonen til fordel for kalvinismen, før man har satt seg godt inn i hva luthersk tro går ut på. Man bør da søke den bibelske og genuine lutherske teologien. Det vil si, den type luthersk tenkning som kommer til uttrykk i de lutherske bekjennelsesskriftene, og i de lutherske vekkellesbevegelsene.

Lutheranere har for øvrig mye å lære av ny-kalvinistenes respekt for sin egen tradisjon. De søker som vi har sett, til sin egen vekkelsestradisjon for å integrere vekkellesens anliggender i sin teologi, sin forkynnelse, og sitt menighetsarbeid. Jeg tror det ville føre til velsignelse dersom lutheranere kunne gjøre det samme.