

Kun on kysymys kristillisen pelastusopin esittämisestä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon puolesta, on lähdettävä kirkkolakimme 1 §:stä. "Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä kristillistä uskoa, joka, perustuen Jumalan pyhään sanaan, Vanhan ja Uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoihin, on lausuttu julki vanhimman kirkon kolmessa päätunnustuksessa sekä muuttumattomassa Augsburgin tunnustuksessa ynnä muissa luterilaisen kirkon niin sanottuun Sovietokirjaan otetuissa tunnustuskirjoissa, ja pitää tunnustuksen korkeimpana lakina sitä näissä tunnustuskirjoissa selvästi lausuttua järkähtämätöntä totuutta, että Jumalan pyhä sana on ainoa ohje, jonka mukaan kaikkea oppia kirkossa on tutkittava ja arvosteltava." Kun tässä esityksessä rajoitun kristillisen pelastusopin käsittelemiseen pelkästään Uuden testamentin valossa, en menettele näin vain siksi, että tunnustuskirjojen tutkiminen ja esitleminen tämän kysymyksen kannalta edellyttäisivät pikemmin systemaattisen kuin eksegeettisen teologian edustajaa, vaan myös siksi, että kirkkolakimme ja luterilaiset tunnustuskirjat itse asettavat Vanhan ja Uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoihin sisältyvän Jumalan sanan ensisijaisen lähteen ja ohjeen asemaan. Verbum solum habemus, on Luther kärjistetyksi sanonut. Solus Christus, sola gratia, sola fide ovat luterilaisen uskonpuhdistuksen aineellisen periaatteen, uskon vanhurskauden, iskusanonja, solum verbum habemus lausuu julki uskonpuhdistuksen muodollisen periaatteen. Kuitenkin katson, että eksegeettinen tutkistelu vaatisi täydennykseksi sellaisen Raamatun luterilaista tulkintatraditiota koskevan tutkistelun, joka lähtisi nimenomaan luterilaisista tunnustuskirjoista.

Toisenkin rajoituksen olen tehnyt, kun olen miltei yksinomaan käsitellyt niitä Uuden testamentin kohtia, joissa esiintyvät ne alkukielen termit (σωτήριον, σωτηρία, σωτήρ), jotka on Kirkkoraamatussamme käännetty ilmaisuilla 'pelastaa' tai 'parantaa', 'pelastus' ja 'Vapahtaja'. Tällaista keskitystä tukee se tosiasia, että kristinusko syntyi uutena ja antiikin muista uskonnollisista järjestelmistä poikkeavana pelastususkontona. Uskonnon keskeiseksi asiaksi käsitettiin silloin ihmisen ja koko ihmiskunnana pääseminen jostakin ahdistavasta pahasta tilasta parempaan. Ellei tällainen keskittyminen olisi sallittu, olisi esitettävä kaikki, mitä kolmiyhteisen Jumalan teoista Raamattu ilmoittaa, Vanhan ja Uuden testamentin teologia siis kokonaisuudessaan. Tämä aineiston rajoitusta koskeva valinta on puolestaan johtanut siihen, että esityksestä on ensi sijassa tullut Uuden testamentin kristologian tarkastelu. Mutta näinhän tulkitsee Raamattua myös Nikaiian ja Konstantinopolin konsiileissa hyväksytty uskontunnustus lausuessaan, että Jeesus Kristus, Jumala Jumalasta ... meidän pelastuksemme tähden (διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν) astui alas taivaasta...

1. Jeesuksen julistus Jumalan valtakunnasta

Tutkimus on yksimielinen siitä, että historiallisen Jeesuksen julistusta hallitsi Jumalan valtakunnan tuleminen. Tämä oli sen ajan juutalaisuudessa tuttu aihe, mutta uutta oli Jeesuksen ilmoitus, että tuleva Jumalan herruus oli ennakoivasti koettavissa hänen sanoissaan ja teoissaan. Jumalan valtakunta oli aivan kuin läsnä - vaikka sen lopullinen toteutuminen oli vielä edessäpäin - , kun Jeesus julisti syntejä anteeksi ja paransi sairaita. Jumalan valtakunta merkitsi näin ollen Jumalan avuksi tulemistä ihmisille, jotka turvautuivat Jeesukseen. Jeesuksen lausumat sanat "Uskosi on sinut pelastanut" (Mk 5:34, 10:52, Lk 7:50, 17:19) kuvaavat tätä alkuperäistä tilannetta. Sekä ne, jotka saivat Jeesukselta terveyden, avun sairautensa, että ne, joiden synnit hän julisti anteeksiannetuiksi, olivat kohdanneet hänessä Jumalan valtakunnan. Jumalan valtakunta ei merkinnyt vain tulevaa tuomiota ja oikeuden lopullista voittoa, vaan myös pelastusta ja parantumista, koko ihmiskunnan auttamista tässä ja nyt. Jeesus oli tietoinen myös siitä, että Jumalan valtakunnan tällainen ennakoiminen edellytti hänen itsensä alttiiksi antamista. "Ihmisen Poika ei tullut palveltavaksi, vaan palvelemaan ja antamaan henkensä lunnaiksi monen edestä" (Mk 10:45).

2. Alkukristillinen lähetyssaarna

Pelastuksen näkökohta sisältyy korostetusti myös alkukristilliseen lähetyssaarnaan. Sen yhteenvedona on pidetty Paavalin mainintaa siitä, miten Tessalonikan kristityt kääntyivät epäjumalista Jumalan tykö, palvelemaan elävää ja totista Jumalaa ja odottamaan hänen Poikaansa, jonka hän on herättänyt kuolleista, Jeesusta, joka pelastaa meidät tulevasta vihasta (1Tess 1:9-10). Kun tämän lähetyssaarnan ensimmäinen kohta tuli kysymykseen vain pakanoille, ei-juutalaisille, saarnattaessa, toinen kohta koski yhtäläisesti juutalaisia ja pakanoita. Sen mukaan saarnattiin Jeesusta, joka pelastaa tulevasta vihasta.¹

ja lunastuksen (saksan Erlösung, ruotsin förlossning) välillä kuin saksan kieli ja on tässä suhteessa UT:n kreikan mukainen, jossa näillä asioilla on omat erilliset ilmaisut.

¹ Huomion arvoinen on havainto, että tässä kristillisen lähetyssaarnan vanhimmassa esittelyssä Paavali käyttää hänelle harvinaista sanaa (ὁ σωτήριος) eikä sitä σωζεν -verbiä, joka vähitellen sai keskeisen termin merkityksen pelastuksesta

Tämän tuomiolla pelastajan tehtävän oli Jumala itse Jeesukselle antanut herättäessään hänet kuolleista. Tämä pelastuksen käsite erosi sikäli Jeesuksen esittämästä, että pelastus oli varsinaisesti tulevaisuuden, tuomiopäivän, asia, mutta itse asiassa oli Jeesuskin edellyttänyt, että pelastus toteutuu täydellisesti Jumalan valtakunnan tulemisen ja tuomion päivänä. Pelastuminen tulevasta vihasta oli Vanhan testamentin profeettojen julistusta, johon myös Johannes Kastaja oli liittynyt. "Kuka on neuvonut teitä pakenemaan tulevaista vihaa?" (Mt 3:7). Mutta uutta oli kristillinen saarna siitä, että ristiin-
naulittu ja ylösnoussut Jeesus pelastaa Jumalan vihan päivänä ne, jotka häneen uskovat. Tämä oli ajatuksenkulku myös Apostolien tekojen kertomuksessa Paavalin saarnasta Ateenan Areiopagilla (Apt 17:30-31). Ylösnoussut Jeesus on tuleva maanpiirin tuomari, mutta myös niiden pelastaja, jotka ovat tehneet parannuksen, so. ovat kääntyneet uskomaan häneen.

3. Paavalin opetus pelastuksesta

Paavalin kirjeistä, jotka ovat Uuden testamentin vanhimpia kirjoja, saamme kuvan sekä apostolisen ajan yleisestä julistuksesta että Paavalin omista teologisista perusteluista. Ensimmäinen yleinen havainto on, että kristillinen lähetyssaarna käsitetään yhä enemmän sanomaksi pelastuksesta. Paavalin niinkuin muiden lähetyssaarnajien tahtavana oli puhua pakanoille, jotta he pelastuisivat (1 Tess 2:16). Paavalin työn tähtäyspisteenä oli, että mahdollisimman monet pelastuisivat (1 Kor 10:33), ja hän oli tyytyväinen voidessaan pelastaa edes muutamia (1 Kor 9:22, Rm 11:14). Paavali liittyy apostolisen lähetystyön yleiseen menetelmään todetessaan, että Jeesuksen tunnustaminen Herraksi ja sen uskominen, että Jumala on hänet kuolleista herättänyt, johtavat pelastumiseen (Rm 10:9). Paavalin omaa täsmennystä lienee parallelismi 'suulla tunnustaa' ja 'sydämellä uskoa'. Se antaa hänelle myös tilaisuuden oman teologisen korostuksensa esittämiseen: sydämen usko kuuluu vanhurskauteen (εἰς δικαιοσύνην) *μουνο*, samoin kuin suun tunnustaminen pelastuksen tiehen (εἰς σωτηρίαν, *x* Rm 10:10). Paavalin erityinen teologinen painotus on myös siinä, että se saarna, jonka usko ottaa vastaan ja joka pelastaa,

puhuttaessa. Vrt. kuitenkin Rm 7:24: "Kuka pelastaa minut (εἰς ἡμᾶς σώσει) kuoleman ruumiista", jossa esiintyy sama verbi.

on sanoma Jeesuksen ristinkuolemasta. "Sana rististä on meille, jotka pelastuamme Jumalan voima" (1 Kor 1:18). "Jumala näki hyväksi saarnauttamansa hullutuksen kautta pelastaa ne, jotka uskovat" (1 Kor 1:23). 'Sana rististä' on evankeliumin, pelastussanoman, vaihtoilmaisu. "Evankeliumi on Jumalan voima pelastukseksi" (Rm 1:16). Evankeliumi - usko - pelastus on Paavalin yksinkertainen pelastusjärjestys. Samalla teemme havainnon, että pelastaa-teonsanan ohella substantiivinen 'pelastus' (ἡ σωτηρία) saa sijaa (2 Kor 1:6, 6:2, 7:10, Rm 1:16, 10:1, 10, 11:11). Voimme sanoa enemmänkin. 'Pelastus' (ἡ σωτηρία) // on alunperinkin kuulunut Paavalin sanastoon. "Jumala ei ole määrännyt meitä vihaan, vaan saamaan pelastuksen Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta" (1 Tess 5:9). Kristityn ihmisen 'kypärinä' on pelastuksen toivo (1 Tess 5:8, näin myös Ef 6:17). Jumala on valinnut alusta alkaen - Tessalonikan kristityt - pelastukseen "Hengen pyhityksessä ja uskossa totuuteen" (2 Tess 2:13). Paavalin viimeisten kirjeiden aineistosta on esimerkiksi Filippiläiskirjeen maininta pelastuksen merkistä (ἐνδείξις σωτηρίας Fil 1:28), jolla apostoli tarkoitti kristittyjen osaksi tulevaa vainoa ja vastustusta.

Toinen havaintomme on, että Paavali on vakiinnuttanut pelastumisen futuurisen luonteen. Pelastuminen tapahtuu Herran päivänä (1 Kor 5:5, näin myös 1 Tess 5:9). Silloin heikosti-kin - Kristus perustukselle - rakentanut pelastuu (futuuri σωσθήσεται) ikäänkuin tulen kautta (1 Kor 3:15). Pelastumisesta tapahtuneena tosiasiana voi puhua ainoastaan toivoon sisällytettynä: "toivossa olemme pelastuneet" (ἐν ἔλπίδι ζώσωμεν, Rm 8:24). Kiistaton on Paavalin lausuma Rm 13:11: "pelastus on nyt meitä lähempänä kuin silloin, kun uskoon tulimme". Uskoon tuleminen ei vielä merkitse pelastumista, koska se toteutuu vasta silloin, kun yö vaihtuu päiväksi, Kristuksen, Herran, voiton päiväksi (Rm 13:12). Paavalin sananvalintoja ja koko teologiaa kuvaava on myös Filippiläiskirjeen toteamus. Meillä on jo nyt yhdyskuntamme taivaissa ja sieltä me odotamme Herraa Jeesusta Kristusta Vapahtajaksi (Fil 3:20). Jeesus on Pelastaja (σωτήρ), kun hän tulee kirkkautessaan.

Paavali on selvimmän Roomalaiskirjeen 5. luvussa osoittanut, miten hän on ymmärtänyt yhteisalkukristillisen opin tulevasta pelastuksesta. Niinkuin Jeesuksen 'historiassa' ratkaisevat tapahtumat olivat takanapäin: Jeesuksen syntyminen

daavidilaiseksi Kristukseksi (Rm 1:3), hänen kuolemaan luovuttamisensa "meidän rikostemme tähden" ja hänen kuolleista herättämisenä "meidän vanhurskauttamisemme tähden" (Rm 4:24), mutta hänen tulemuksensa on vielä edessäpäin (Rm 16:20), samoin voidaan se, mikä kristitylle on jo tapahtunut, erottaa siitä, mikä vielä on tapahtuva. Me olemme tulleet uskosta vanhurskaiksi (*δικαιοσύνης ἐκ πίστεως*, Rm 5:1). Meillä on nyt rauha Jumalan kanssa (5:1). Uskossa olemme päässeet armoon (5:2). Jumalan kirkkaus on kuitenkin edessäpäin, se on toivomme kohde ja sisällys (5:2). Toivon vakuutena on sydämiimme vuodatettu Pyhä Henki, rakkaus (5:5). Tämä tosiasia, että olemme kertakaikkisesti uskosta vanhurskaiksi tulleet, perustelee tulevan pelastumisemme. Paavali sanoo tämän kaksinkertaisesti rinnastamalla vanhurskauttamisen ja sovituksen. "Paljoa enemmän me nyt, kun olemme vanhurskautetut hänen veressään, pelastumme hänen kauttansa vihasta" (futuuri σωθήσομεθα aoristin *δικαιοσύνης* jälkeen, Rm 5:9). "Sillä, jos me silloin, kun vielä olimme Jumalan vihollisia, tulimme sovitetuksi hänen kanssaan hänen Poikansa kuoleman kautta, paljoa enemmän me pelastumme hänen elämänsä kautta nyt, kun olemme sovitetut" (aoristi *κατηλλάγημεν* futuurin *σωθήσομεθα* edellytyksenä, Rm 5:10). Pelastuminen on edessäpäin, mutta se on varma - kaiken sen perusteella, mikä Kristus on tehnyt ja mikä on kristityn osaksi jo tullut.¹

Paavali liittää tähän uskon vanhurskauden, sovituksen ja tulevan pelastuksen teologiaansa myös sakramenttioppinsa. Kas-teessa on Kristuksen kanssa kuoleminen, ristiinnaulitseminen ja hautaaminen, mutta myös ylösnouseminen tapahtunut (Rm 6:3, 4, 5). Nykyhetki on uutta elämää ylösnouseen Kristuksen kanssa hänen seurakunnassaan. Mutta lopullinen, ruumiillinen ylösnousemus on edessäpäin (Rm 6:8, jossa teonsana 'elää' on futuurissa: *οὐ ζήσομεν*). Tämän mukainen on myös Paavalin pneumatologia. Jo nyt Kristuksen seurakunnan jäsenet ovat Jumalan

¹ Mikä on Paavalin Galatalais- ja Roomalaiskirjeessä niin keskeisten vanhurskauttamisen (*δικαιοσύνη*) ja vanhurskauden (*δικαιοσύνη*) sisällys ja merkitys, ansaitsisi erityisen tutkistelun. Tässä viitattakoon vain siihen uudemman tutkimuksen (esim. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* 1965) tulokseen, että se "Jumalan vanhurskaus", joka tarjotaan uskolle, merkitsee Jumalan avuksi tulemistä, siis sitä, mikä oli Jeesuksen julistuksessa Jumalan valtakunnan uusi merkitys.

-6-

lapsia, koska Henki heitä kuljettaa Rm 8:14), kuitenkin on varsinainen lapskriotto (ή υιοθεσία) /X edessäpäin. Tämä merkitsee ruumiimme lunastusta - ylösnousemuksessa (8:23). Tämän taas takaa Pyhä Henki, joka herätti Kristuksen kuolleista ja asuu kristittyjen kuolevaisissa ruumiissa, Pyhä Henki, eläväksitekijä (8:11). Kaikki nämä: kaste, vanhurskauttava usko ja Pyhän Hengen omistus ennakoivat lopullista pelastumista, joka toteutuu ylösnousemuksessa Kristuksen tulemisen päivänä.

4. Markuksen ja Matteuksen evankeliumien näkökohdat pelastuksesta

Kun Paavalin kirjeiden jälkeen alkukristillisten seurakuntien toimeksiannosta syntyivät Markuksen, Matteuksen ja Luukkaan evankeliumit, nämä Jeesuksen sanojen ja elämän tapahtumien tallettajat kuvastivat myös oman aikansa, toisen kristillisen sukupolven, kokemuksia ja odotuksia pelastuksesta. Jeesuksen sanat 'sielun pelastuksesta' olivat erityinen tärkeitä Markukselle, joka juutalaissodan aikana kirjoitti keisari Neron vainossa raskaita menetyksiä kärsineelle Rooman seurakunnalle. Sieluansa se ei pelasta, joka kieltämällä Kristuksen yrittää pelastaa oman henkensä; hän kadottaa sielunsa. Sen sijaan marttyyri, joka on valmis kuolemaankin Kristuksen tähden, pelastaa sielunsa iankaikkiseen elämään (Mk 8:35-38). Jeesuksen paradoksaaliset sanat kahdenlaisesta asenteesta elämään, itsekeskeisestä ja Jumala-keskeisestä, olivat saaneet Markuksen marttyyriteologiassa ajankohtaisen sovellutuksen. 'Sielun pelastus' ei alunperin ollut hengellinen kokemus, vaan koko ihmisen uusi olemassaolo Jumalan antamassa iankaikkisessa elämässä. Tässä iankaikkisen elämän perimisen merkityksessä on pelastuminen myös perikoopissa Mk 10:17-27. Pelastuminen kertakaikkisesti ja lopullisesti (σωτηρία, Mk 10:26) on yhtä kuin sisään tuleminen Jumalan valtakuntaan (Mk 10:23,24,25). Markuksen teologinen erityiskorostus on siinä, että Jumalan valtakunta avautuu iankaikkisessa elämässä kuoleman ja ylösnousemuksen jälkeen. Tämän ilmaisee selvästi myös Mk 13:13, joka tarkasti käännettynä on: "Se, joka on pysynyt kestävä (uskossa) loppuun saakka, tulee pelastumaan" (σωτηρία). Pelastuminen on tulevaisuuden asia, nimenomaan sen ajankohdan, kun Kristukselle kuolemaan saakka uskollinen nousee kuolleista Ihmisen Pojan tulemuksen päivänä. Pelastumista tuomiopäivänä iankaikkiseen elämään tarkoittaa myös lausuma: "Ellei

Herra lyhentäisi näitä päiviä, ei mikään liha (=ei yksikään ihminen) pelastuisi" (Mk 13:20).

Nämä Markuksen teologiset korostukset esiintyvät myös Matteuksen evankeliumissa, jonka lähteenä Markuksen evankeliumi on ollut. Matteuksen omaa erityisaineistoa on ennen muuta selitys Jeesus-nimestä Mt 1:21: "Sinun on annettava hänelle nimi Jeesus, sillä hän on vapahtava kansansa heidän synneistänsä". Tässä on kaksikin korostusta, toisaalta se, että Jeesus on kansansa, Israelin, pelastaja (verbi שׁוֹמֵר), ja toisaalta se, että Jeesus pelastaa kansansa jäsenet heidän synneistään. Tämän kanssa on täysin yhtäpitävä Matteuksen versio ehtoollisen asettamisesta: "tämä on minun vereni, joka monen edestä vuodatetaan syntien anteeksiantamiseksi" (Mt 26:28). Kaikki evankeliumit kertovat, että Jeesus julisti syntien anteeksiantamusta; mutta Matteuksen evankeliumi on ensimmäinen, joka tähdensi, että pelastuminen on nimenomaan syntien anteeksisaamisessa. Itse ajatus on vanhatestamentillinen. Ps 130:8 sanotaan Jumalasta (heprean tekstissä Jahve): "ja hän lunastaa Israelin kaikista sen synneistä". Uutta kristillistä sovellutusta on kuitenkin, että pelastaja on Jeesus Nasaretilainen (jonka nimessä on Jahve-sanakin) ja että vapaaksi ostaminen, lunastaminen, on ilmaistu pelastaa-verbillä, jonka alkumerkitys on 'palauttaa terveys'.

5. Luukkaan teosten pelastuskäsite

Luukkaan molemmista kirjoista, evankeliumista ja Apostolienteoista, voi tehdä havainnon, että pelastuksen kysymys tulee eri yhteyksissä yhä enemmän esille. Tämä johtuu ensiksi siitä, että Luukkaan käytettävänä oli lisälähde Jeesuksen toiminnasta. Siihen sisältyi mm. kertomus syntisestä naisesta fariseuksen huoneessa (Lk 7:36-49). Kun Markuksen ja Matteuksen mukaan Jeesus puhui pelastavasta uskosta sairaiden parantamisten yhteydessä: "uskosi on tehnyt sinut terveeksi" (Mk 5:34, 10:52, Mt 9:22), niin Luukas on samoilla kreikankielen sanoilla ilmaissut Jeesuksen päätössanat naiselle, jonka synnit hän oli antanut anteeksi: "uskosi on sinut pelastanut" (Lk 7:50). Vain Luukkaan tallettama on myös kertomus kiitollisesta samarialaisesta, joka yksin niistä seitsemästä pitalisesta, jotka Jeesus puhdisti, palasi kiittämään Jumalaa (Lk 17:11-19). Tämäkin oli Luukkaan mielestä esimerkki pelastavasta uskosta

(Lk 17:19), koska kyrymyr ei ollut vain terveyden palauttamisesta, vaan myös Jumalan kiittämisestä ja Jeesuksen tunnustamisesta.

Siitä, että pelastuminen Luukkaan teologiassa on uudessa, entistä laajemmassa merkityksessä, on hänen teoksissaan monta todistetta. Kuvaava on ensinnäkin Luukkaan versio Jeesuksen kylväjä-vertauksen selityksestä. Niistä Jumalan sanan kuulijoista, joita tien oheen pudonneen kylvön kohtalo kuvaa, Luukas sanoo, että saatana ottaa heidän sydämistään sanan, jotta he eivät uskoon tultuaan kuitenkaan pelastuisi (ἴνα μὴ πιστεύσωσιν σωθῶσιν Lk 8:12). 'Uskosta pelastuminen' ei tässä tarkoita vain tuomiopäivän hyvää osaa, vaan sitä uutta hengellistä elämää, joka alkaa kasteesta ja siinä saadusta anteeksiantamuksesta. Lk 8:12 on siis varoitus kristityille pelastumisen keskeytymisestä. Tässä vain heikosti eskatologisessa merkityksessä pelastuminen on myös Lk 13:23: "Herra, onko niitä vähän, jotka pelastuvat?" Vastaavassa Mt:n kohdassa on kysymys niistä harvoista, jotka käyvät antaasta portista sisälle elämään (Mt 7:14). Pelastumisen keskeinen merkitys Luukkaan teologiassa ilmenee myös Jeesuksen messiaanisen kutsumuksen määrittelyssä. Kun Emmaus-perikoopissa sanotaan Jeesuksesta vanhatestamentillisin termein, että hänen piti lunastaa Israel (Lk 24:21), Sakkeus-perikoopissa sanotaan Jeesusta tarkoittaen Ihmisen Pojasta, että hän on tullut etsimään ja pelastamaan sitä, joka on kadonnut (Lk 19:10). Jeesus on Ihmisen Poikana pelastaja jo nyt eikä vasta viimeisellä tuomiolla.

Luukkaan pelastuskäsitteestä voimme näin ollen erottaa kolme eri kohtaa. Ensinnäkin on pelastus toteutunut jo tässä ajassa eikä ole vasta 'viimeisen päivän' tapahtuma, toiseksi Jeesus on nimenomaan Pelastaja (Uuden testamentin kreikaksi ὁ σωτήρ), ja kolmanneksi on Luukas molemmissa teoksissaanertonut erityisistä pelastustapauksista ja -kokemuksista. Tällaisia pelastuneita oli Sakkeus (Lk 19), Etiopian hoviherra (Apt 8), Kornelius (Apt 10) ja Filipin vanginvartija (Apt 16). Sakkeuksen tapauksessa Jeesus sanoi: "Tänään on pelastus tullut tälle huoneelle, koska hänkin on Aabrahamin poika" (Lk 19:9). Lausuma on merkittävä myös sanavalinnaltaan, koska vain siinä ynnä Luukkaan välittämässä Sakariaan kiitoslaulussa (Lk 1:69,71,77) pelastus substantiivisena käsitteenä (= ἡ σωτηρία) esiintyy synoptisissa evankeliumeissa. Siitä, miten tämä 'pelastus tänään', joka antoi tunnussanan viime

vuonna Bangkokissa pidetylle lähetyskonferenssille, on ymmärrettävä, on tosin erilaisia tulkintoja. H. Conzelmann on tunnetusti ("Die Mitte der Zeit"³ 1960-teoksessaan) tulkinnut 'tänään'-määreen Jeesuksen elämän aikaa, pelastushistorian keskusta, eikä mitä hyvänsä nykyhetkeä tarkoittavaksi. Tätä tulkintaa tukee joulun evankeliumi: "teille on tänä päivänä syntynyt Vapahtaja (ὁ ἄριστος σωτήρ), joka on Kristus, Herra, Daa-vidin kaupungissa" (Lk 2:11). 'Pelastus tänään' olisi siis kertakaikkinen mennyt aika. Mutta vaikka tämä olisikin Luukkaan eskatologian oikea tulkinta, se ei sulje pois päätelmää, että pelastushistorian kolmannessa jaksossa, kirkon ajassa, pelastuminen koetaan ja toteutuu aina uudestaan. Juuri näin on Luukkaan Apostolien tekojen teologia ymmärrettävä. Apostoli Pietari kehotti ohjeelliseksi tarkoitettussa helluntaisaar-nassaan: "Antakaa pelastaa itsenne (σωθήτε) tästä nurjasta sukupolvesta" (Apt 2:40). Pelastuminen on Pyhän Hengen vuo-dattamisen jälkeen mahdollinen Kristukseen seurakunnassa. "Jokainen, joka huutaa avuksi Herran nimeä, pelastuu" (Apt 2:21), "ennenkuin Herran päivä tulee" (Apt 2:20). Seurakuntaan liit-tyvät olivat niitä, jotka saivat pelastuksen (Apt 2:47). "Ei ole pelastusta (ἡ σωτηρία) yhdessäkään toisessa; sillä ei ole taivaan alla muuta nimeä ihmisille annettu, jossa meidän pitäisi pelastuman" (Apt 4:12). Myös Korneliuksen tapauksessa, vaikka tämän kertomuksen pääpaino on pakanalähetyksen apolo-giassa, pelastuminen toteutui. "Hän on puhuva sinulle sanoja, joiden kautta sinä pelastut, ja koko sinun perhekuntasi" (Apt 11:14). Suorastaan klassillinen on Filipin vanginvarti-jan pelastuskokemus. Vaikka se pelastuminen, jota hän kysyi (Apt 16:30), saattoi tarkoittaa vain siitä ulkonaisesta hä-dästä selviytymistä, johon hän vanginvartijana oli joutunut, on Luukas kuitenkin tarkoittanut sekä kysymyksen että nimen-omaan Paavalin antaman vastauksen kristillisen pelastustien ohjeelliseksi esitykseksi: "usko Herraan Jeesukseen, niin si-nä pelastut, niin myös sinun perhekuntasi" (Apt 16:31). Oi-keutetusti on huomautettu, ettei Luukkaan esittämä pelastus-tie ole ^(täysin) Paavalin uskon vanhurskaus-ajattelun mukainen silloin-kaan, kun Luukkaan tekstissä esiintyvät paavalilaiset ilmai-sut: "Me uskomme Herran Jeesuksen armon kautta pelastuvamme (πιστεύομεν ὁ σωτήρ) samalla tapaa kuin hekin" (Apt 15:11). Mutta senhän ei tarvitsekaan olla paavalilainen, koska Luukas seurasi omaa teologiaansa ja oman myöhemmän kirkkonsa

kokemuksia kristillisestä lähetystyöstä. Kun Paavali sanoi evankeliumiansa "sanaksi rististä", oli sen nimenä Luukkaan kirkossa "pelastuksen sana" (ὁ λόγος τῆς σωτηρίας, Apt 13:26) tai "pelastuksen tie" (ὁ δὸς σωτηρίας, Apt 16:17). Kun Paavali puhui pelastajasta Herran Jeesuksen attribuuttina (Fil 3:20), Luukkaan teoksissa Jeesuksen keskeisenä arvonimenä oli Vapahtaja (ὁ σωτήρ Lk 2:11, Apt 5:31, 13:23). "Hänet Jumala on oikealla kädellensä korottanut Päämieheksi ja Vapahtajaksi - antamaan Israelille parannusta ja syntien anteeksiantamista" (Apt 5:31).

6. Johanneksen opetus pelastuksesta

Neljäs evankelista kirjoittaa pelastuksesta tunnetusti hyvin omintakeisin korostuksin. Se, että Jumala on lähettänyt Poikansa ihmisiä pelastamaan (Jh 3:17, 12:47, 1 Jh 4:14) ja että Jeesuksen julistuksen, hänen puheittensa, tarkoituksena oli, että kuulijat pelastuisivat (Jh 5:34), ei poikkea muiden evankeliumien todistuksesta, kuitenkin Johannes on toisia voimakkaammin tähdentänyt, että Jeesus Kristus on ainoa pelastaja ja kaikkien ihmisten, koko maailman, Vapahtaja. "Minä olen ovi; jos joku minun kauttani menee sisälle, hän pelastuu" (Jh 10:9). "Me olemme kuulleet ja tiedämme, että tämä todisesti on maailman Vapahtaja" (ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου Jh 4:42). "Me olemme nähneet ja todistamme, että Isä on lähettänyt Poikansa maailman Vapahtajaksi" (1 Jh 4:14). "Maailma" (ὁ κόσμος) tarkoittaa näissä yhteyksissä ihmiskuntaa, kaikkia ihmisiä. Johanneksen pelastuskäsitteen erityislaatu ilmenee selvimmin hänen korostuksessaan, että pelastus on koko rikkaudessaan joutunut uskossa omistettavissa. Kun Jh 3:17 sanotaan: "Jumala ei lähettänyt Poikaansa maailmaa tuomitsemaan, vaan sitä varten, että maailma hänen kauttansa pelastuisi", pelastuminen (ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος) tarkoittaa samaa kuin edellisessä jakeessa sanottu: "ettei yksikään, joka häneen uskoo hukkuisi, vaan hänellä olisi iankaikkinen elämä" (3:16). R. Eultmannin ja hänen koulunsa tulkinnan mukaan Johannes olisi yleisestä alkukristillisestä eskatologiasta poiketen poistanut teologiastaan lopunajallisen tuomion, ylösnousemuksen ja iankaikkisen elämän ja opettanut, että niin tuomio kuin ylösnousemus koetaan nykyhetkessä, kun ihminen ottaa Kristussanomaa vastaan ja uskoo. "Minä olen ylösnousemus ja elämä; joka uskoo minuun, se elää, vaikka olisi kuollut" (Jh 11:25). Tämä tulkinta ei tee oikeutta Johanneksen evankeliumille, eikä ongelma poistu

sillä, että kaikki selvästi lopunajallista ylösnousemusta ja pelastusta koskevat sanat (esim. Jh 6:39,40,44,54) selitetään kirkollisen toimittajan Johanneksen tekstiin tekemiksi lisäyksiksi. Johanneksen mukaan uskon yhteys Jumalan Poikaan - jolla on elämänsänsä (Jh 5:26) - merkitsee tuomion väistymistä ja iankaikkisen elämän kokemista jo tässä ajassa, kuolleista heräämistä jo ennen lopullista ruumiillista ylösnousemusta. "Joka kuulee minun sanani ja uskoo häneen, joka on minut lähettänyt, sillä on iankaikkinen elämä, eikä hän joudu tuomittavaksi, vaan on siirtynyt kuolemasta elämään" (Jh 5:24). "Hetki tulee, jolloin kaikki, jotka haudoissa ovat, kuulevat hänen äänensä ja tulevat esiin, ne, jotka ovat hyvää tehneet, elämän ylösnousemukseen, mutta ne, jotka ovat pahaa tehneet, tuomion ylösnousemukseen" (Jh 5:28-29). Johannes ei siis ole kieltänyt lopunajallista tuomiota ja pelastusta, vaan korostanut, että tuleva pelastus voidaan ennakoivasti omistaa. Iankaikkinen elämä alkaa jo ajallisessa elämässä. Tämä korotus on kuitenkin niin voimakas, että johannekselainen pelastuskäsite selvästi eroaa muusta Uudesta testamentista. Johanneksen ilmestyksessä korostus on yhtä selvästi futurisen pelastuksen puolella. Periaatteellista ristiriitaa eri Johannes-kirjojen välillä ei kuitenkaan ole, sillä Ilm 12:10 'pelastuksen tuleminen' tarkoitti Karitsan voittoa ristinkuolemassa ja Ilm 19:1 hänen lopullista voittoa tulemuksessaan.

7. Uuden testamentin pelastuskäsitteen lopullinen kiteytyminen

Ne erot, jotka edellä olemme havainneet nimenomaan Paavalin, Luukkaan ja Johanneksen pelastuskäsitteissä, herättävät lopuksi kysymyksen, mihin suuntaan oppi pelastuksesta kehittyi Uuden testamentin muissa myöhemmissä kirjoissa ja tapahtuiko näissä pelastuskäsitteen kiintenemistä ja kiteytymistä.

Ns. deuteropaavalilaisista kirjeistä lähteäksemme on Efesolaiskirjeen soteriologia eli oppi armotaloudesta (*ὁικονομία τοῦ πληρώματος τοῦ καίριου* 1:10) varsin omaperäinen, mikä ennen muuta johtuu kirjeen kirjoittamistilanteesta: taistelusta gnostista harhaa vastaan. Kun Efesolaiskirjeen kristologiassa on pääpaino siinä, että Kristus taivaaseen noustessaan voitti kaikki pimeyden vallat, on pelastuksenkin sisällyksenä eläminen ylösnousseen Kristuksen kanssa 'taivaallisissa' (Ef 2:6). Se ei kuitenkaan merkitse autuuden nauttimista, vaan Jumalan sota-asuun puettua jatkuvaa taistelua niitä pimeyden henkivaltoja vastaan, jotka Kristus on ratkaisevasti jo

voittanut (Ef 6:10-17). Tämä näkökohta hallitsee Efesolaiskirjeen koko soteriologiaa. Kun Ef 2:5 ja 8 sanotaan: "armosta ^{oleet} pelastetut uskon kautta, ette itsenne kautta, ette tekojen kautta", niin jo tästä verbimuodosta (θεωσωμένοι -perfektistä) voi päätellä, ettei pelastuminen ole yksinomaan futuurinen, vasta ylösnousemuksessa toteutuva, mutta ei myöskään vain menneen ajan tapahtuma, jota aoristinen aikaluokka ilmentäisi, vaan kastettujen jatkuvaa elämää uskossa. Tämän Efesolaiskirje on ilmaissut myös siten, että pelastus on sen perinnön omistamista jo nyt, jonka uskova taivaassa saa ja jonka vakuutena on kasteessa annettu Pyhä Henki (Ef 1: 13-14). Tätä sanomaa kirje nimittää 'totuuden sanaksi' ja 'pelastuksen evankeliumiksi' (Ef 1:13). Vaikka sana 'pelastus' (σωτηρία) esiintyykin myös tässä kirjeessä, ovat sen rinnakkaisilmaisut: 'lunastus' (ἀπολύτρωσις) ja 'rikkomusten anteeksisaaminen' (ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν 1:7), vielä näkyvämmiin esillä. Efesolaiskirjeen eskatologian jänneväli on korostetun laaja: valinnasta ennen maailman perustamista (Ef 1:4) lunastuksen lopulliseen päivään (Ef 4:30) saakka, mutta pääpaino on Kristuksen nousussa taivaalliselle valtaistuimellensa.

Pastoraalikirjeistä voi tehdä sen havainnon, että Vapahtajaksi (ὁ σωτήρ) kutsutaan sekä Jumalaa (1 Tim 1:1, 2:3, 4:10, Tiit 1:3, 2:10, 3:4) että Kristusta Jeesusta (2 Tim 1:10, Tiit 1:4, 2:13, 3:6). Ympäristössä, joka tunsi monia jumalallisia pelastajaolentoja, oli korostettava Jeesuksen arvoa jumalallisena Vapahtajana. Pelastus käsitetään Pastoraalikirjeissäkin sekä lopunajallisesti että ajallisesti. Pelastus on jotakin, joka kerran saavutetaan (2 Tim 2:10), mutta myös jo nyt omistettavaa. "Pyhät kirjoitukset voivat tehdä sinut viisaaksi, niin että pelastut (oikeastaan pelastumiseen: εἰς σωτηρίαν) uskon kautta, joka on Kristuksessa Jeesuksessa" (2 Tim 3:15). Itse asiassa on kysymys koko pelastushistoriasta. "Jumalan armo on ilmestynyt pelastavana" (tämä olisi Kirkkoraamatun "pelastukseksi" käännöstä tarkempi σωτηρίως vastine, Tiit 2:11), Vapahtajan Kristuksen Jeesuksen kirkkouden ilmestymistä on odotettava (Tiit 2:13), mutta Jeesus on Vapahtaja myös siksi, että Jumala on hänen kauttansa vuodattanut Henkensä meihin (Tiit 3:6).

Ensimmäisen Pieterin kirjeen soteriologia häyttää puhtaasti paavalilaiselta. "Uskon kautta te varjellutte pelastukseen" (1 Pt 1:15). "Uskon päämäärä on sielujen pelastus" (1 Pt 1:9).

Vaikka ilmaisu 'sielujen pelastus' ei olekaan Paavalin sanasto, vaan viittaa pikemminkin synoptiseen traditioon, on pelastuksen futuurinen luonne Paavalin opetuksen mukaista. Pelastukseen kasvaminen 'sanan maitoa juoden' (1 Pt 2:2) vastaa niin ikään Paavalin dynaamista pelastuskäsitettä. Uusia, deuteropaavalilaisia ilmaisuja on sen sijaan 'uudestisyntyminen' ensiksi kasteessa kertakaikkisesti (1 Pt 1:3, vrt. Tiit 3:5) ja sitten uusiutuvasti "Jumalan elävän ja pysyvän sanan kautta" (1 Pt 1:23). Tämä 'pelastusjärjestys' on kuitenkin paavalilainen ja yleensäkin Uuden testamentin kirjoituksille ominainen. Johanneksen evankeliumissakin on edellytetty sekä uudestisyntyminen kasteessa, "vedestä ja hengestä" kertakaikkisesti (γεννηθήσεται Jh 3:5), että sanan kuulemisen kautta jatkuvasti ("on siirtynyt kuolemasta elämään", perfekti μετεβίβηκεν Jh 5:24, samoinkuin δεδωρόμενοι Ef 2:5 ja 2:8), ja kaikissa näissä Uuden testamentin kirjaryhmissä on pelastuksen tien kolmantena, lopullisena kohtana futuurinen ylönneuhumus, elävän loiwon εισηλυθη (1 Pt 1:5-6). Uuden testamentin kirjoittajien erot ovat pääasiassa painotuseroja.

Hebrealaiskirjeen oppi pelastuksesta ei poikkea tästä klassillisesta linjasta. 'Pelastus' (ἡ σωτηρία) on jälleen ensi sijassa futuurinen tapahtuma. Enkelit on lähetetty niitä varten, jotka "saavat autuuden periä" (μελλοντας κληρονομαζειν σωτηρίας Hbr 1:14). "Kristus on toistamiseen ilmestyvä pelastukseksi niille, jotka häntä odottavat" (Hbr 9:28). Mutta koska Kristus on 'pelastuksen päämies' (ἀρχηγος της σωτηρίας Hbr 2:10), joka "täydelliseksi tullessa tuli iankaikkisen autuuden aikaansaajaksi" (τελειωθεις ἐφ' ἑαυτου ἀριστος σωτηρίας ἀντιου Hbr 5:9), Kristuksen historia on laajentanut myös pelastuksen käsitettä. Hbr 2:3 sanotaan: "Kuinkame voimme päästä pakoon, jos emme välitä tuosta niin suuresta pelastuksesta, jonka Herra alkuaan julisti ja joka niiden vahvistamana, jotka olivat sen kuulleet, saatettiin meille", Pelastus toteutuu tuomiolla, jota kukaan ei voi paeta, mutta pelastuksen sanomaa julisti alkuaan Jeesus itse ja sitten hänen opetuslastensa jatkuvat sukupolvet. Jeesuksen tie toistuu hänen seurakuntansa kokemuksissa. Niinkuin hän pani alulle pelastuksen ja tuli täydelliseksi (Hbr 2:8, 5:9), niin hän on myös uskon alkuunpanija ja täydelliseksi tekijä (ὁ πιστευσας ἄρχηγος καὶ τελειωθεις Hbr 12:2). Hebrealaiskirjeen kristologinen peruslinja on siinä, että pre-eksistenttinen Jumalan Poika tuli ihmiseksi ja

tehtiin täydelliseksi, kun hän ylimmäisenä pappina uhrasi itsensä. Niin hän sai aikaan iankaikkisen pelastuksen. Jeesuksen uhrikuolema oli siis ratkaiseva pelastustapahtuma, johon inkarnaatiokin tähtäsi. Tämä on jälleen täysin Paavalin teologian mukaista, vaikka Hebrealaiskirje käyttää toisia sanoja.

+ + +

Niissä julkaisuissa, jotka tekevät selkoa ortodoksien ja luterilaisten kirkkojen teologien aikaisemmista neuvotteluista, on tähdennetty kristologian ja soteriologian ehdotonta yhteenkuuluvuutta. Tämä on selviö myös Uuden testamentin teologian näkökulmasta kysymystä tarkasteltaessa. Edellä ei kuitenkaan tätä asiaa ole erityisemmin korostettu, koska Uuden testamentin eri kirjojen ja traditioiden soteriologiset erityispiirteet eivät suoranaisesti selity niiden kristologias- sa havaittavista eroista. Sen sijaan on edellä korostettu soteriologian ja eskatologian ja siihen liittyvän eklesiologian ja sakramenttiopin läheisiä keskinäisiä suhteita.¹

¹ Niitä keskeisiä Uuden testamentin kysymyksiä, jotka ovat jääneet tämän tarkastelun ulkopuolelle terminologisen, *σωτηριον*, *σωτηριον* ja *σωτηριον* sanoihin keskittyneen rajoituksen vuoksi, on pelastuksen yhteys luomiseen. Niinpä Paavalin lausuma: "sillä jos joku on Kristuksessa, hän on uusi luomus (*καινη κτισις* 2 Kor 5:17), on selvästi soteriologinen, vaikka Paavali ei tässä yhteydessä puhukaan nimenomaan pelastumisesta. 'Uusi luominen' ei Vanhassa testamentissa tarkoittanut vain lopunajallista, koko maailmankaikkeuden uudelleen luomista tai uudistamista (Jes 65:17, 66:22, vrt Ilm 21:1), vaan myös ja ensi sijassa Jumalan jatkuvaa luomistyötä ja toimintaa omassa maailmassaan (näin esim. Jes 43:18-19). Kun kuitenkin Paavali kuvaa Kristuksessa olemista niin suureksi käänteeksi, että 'vanhat ovat kadonneet' ja 'uusi on tullut pysyvästi' (2 Kor 5:18), ei 'uusi luomus' merkitse Jumalan jatkuvaa luomistekoa, vaan lopullisen uuden luomisen ennakointia, ensi erää. Paavali sanoo tässä (ja myös Gal 6:15) saman kuin Rm 5:10. Koska olemme tulleet sovitetuiksi Jumalan kanssa Kristuksen kautta, tuleva pelastus on jo ennakoitavissa. 'Kristuksessa oleminen' (*εν Χριστω ειναι*) ei näet merkitse mitään mystiikkaa, vaan yksityisen ihmisen osallistumista Kristuksen elämän ja kuoleman ja ylösnousemisen historiaan (2 Kor 5:18-20).

Pelastuksen läheisen liittymisen luomiseen Paavali esittää myös Rm 8:19-24. Niin kuin kristitty on toivossa pelastettu (Rm 8:24), niin myös koko luomakunta elää 'turhuuden' (*ματαιοτης*) valtaan alistettunakin toivon varassa (Rm 8:24). Riippumatta siitä, miten Paavalin sanat luomakunnan hartaasta ikävöittämisestä ja huokaamisesta sekä turmeluksen orjuudesta vapautumisesta (Rm 8:19, 21, 22) on ymmärrettävä, on kiistatonta, että ihmisen pelastuminen, hänen ruumiinsa lunastus (Rm 8:23), on kolmiyhteisen Jumalan luomisteko ja osa koko luomakunnan luomista uudeksi.

Yhteenvetona voi todeta, että Uuden testamentin pelastuskäsitteeseen on ensi sijaisesti vaikuttanut eskatologia, jonka mukaan pelastus on varsinaisesti tulevaisuuden, Kristuksen tulemuksen, ylösnousemisen ja tuomion, asia. Tämän futuurisen pelastuksen takaavat Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen hyväksilukeminen, vanhurskauttaminen, häneen uskovalle ja Pyhän Hengen lahjan omistaminen hänen seurakunnassaan kasteen ja ehtoollisen sakramenteissa. Futuurinen pelastusoppi edellyttää näin ollen kahden keskuksen, Kristuksen ihmiseksi tulemisen ja kuoleman ja ylösnousemisen ja hänen lopullisen tulemuksensa, 'eskatologiaa'. Tätä klassilliseksi sanomaani Uuden testamentin pelastusoppia edustaa selvimmin apostoli Paavali.

Tästä päälinjasta näyttää Uudessa testamentissa erottuvan kaksi muuta linjaa, se ajatustapa, että pelastuminen koettaisiin uskossa jatkuvasti eikä olisi vasta tulevan tuomiopäivän ratkaisu, ja toisaalta se teologia, joka näyttää siirtävän lopunajallisen pelastuksen, ylösnousemuksen, tuomion ja iankaikkisen elämän - ainakin pääasiassa - nykyhetkeen. Kun edellistä katsomusta edustivat selvimmin Efesolaiskirje ja Luukas sekä evankeliumissaan että Apostolien teoissaan, on jälkimmäinen tunnetusti Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden teologiaa. Sovittamatonta ristiriitaa ei kuitenkaan ole näiden kolmen linjan välillä. Myös Luukkaan, Efesolaiskirjeen ja Johanneksen teologiat edellyttävät, että kastetun elämässä jatkuvasti koettu pelastus, samoin kuin pelastus 'uskon nykyhetkessä', merkitsevät lopullisen pelastumisen ennakkointia. 'Pelastus tänään' on Uuden testamentin valossa mielekäs vain lopullisen tulevan pelastuksen ennakoimisena.

Kolossalais- ja Efesolaiskirjeissä tämä ajatus, että uusi luominen on alkanut, ennen kuin kaikki on luotu uudeksi, esiintyy vanhan ihmisen poispanemisen ja riisumisen ja uuden ihmisen päällepukemisen muodossa (Kol 3:9-10, Ef 4:22-24). Erikoista näille lausumille on, että uuteen pukeutuminen ilmenee uutena siveellisenä vaelluksena. Tämä paraneesi osoittaa myös, että kristitty on toistaiseksi vanha ja uusi, vanhurskas ja syntinen. Näissä kirjeissä on myös selvästi lausuttu, että ihmisen uusi luominen on Jeesuksen Kristuksen, Jumalan kaikkien luomistekojen välikappaleen, vaikutusta. Koska "hänessä luotiin kaikki, mikä taivaissa ja maan päällä on", hän on "alku ja erikoinen myös kuolleista nousseitten joukossa" (Kol 1:15, 16, 18). Koska Kristus on Jumalan kuva, on myös Kristuksen kanssa herätetyn uudistuminen "Luojaansa kuvan mukaan" mahdollinen (Kol 1:15, 2:1, 10).

Tästä näkökulmasta avatuu myös kysymys pelastuksesta yksilöä ja yhteiskuntaa, jopa koko ihmiskuntaa koskevana asiana. Jumalan valtakunnan lopullinen toteutuminen merkitsee oikeuden voittoa, rauhaa ja suurinta mahdollista iloa, autuutta. Mutta Pyhässä Hengessä, Pyhän Hengen vaikutuspiirissä Kristuksen kirkossa, Jumalan valtakunta on ennakoivasti jo nyt - niin kuin apostoli Paavali sanoo - vanhurskautta ja rauhaa ja iloa (Rm 14:17).

"Sillä me olemme hänen tekonsa, luodut Kristuksessa Jeesuksessa hyviä tekoja varten" (Ef 2:10).

Myös Jaakobinkirje liittää pelastuksen Jumalan luomistehtöjen yhteyteen, kun se lausuu Jumalasta: "Tahtonsa mukaan hän synnytti meidät totuuden sanalla ollaksemme hänen luotujensa esikoiset" (Jk 1:18). Uudestisyntyneinä kristityt ovat Jumalan uuden luomakunnan esikoisia.

Aimo T. Nikolainen

ALTARETS SAKRAMENT OCH PRÄSTADÖMET UR EVANGELISK-LUTERSK SYNPUNKT

Finlands evangelisk-lutherska kyrka hör till den västerländska kristna traditionen, och detta har naturligtvis satt sin prägel också på vår kyrkas uppfattning av prästadömet. Vår kyrkas tolkning av prästadömet har sin bakgrund i den medeltida romersk-katolska kyrkans lära om prästadömet och har utvecklats genom att den bibliska grunden för denna lära har prövats. Man bör då också lägga märke till att reformationen i Sverige och Finland, fränsett att förbindelserna med påven avbröts 1529, inte innebar en radikal brytning med den tidigare kyrkoorganisationen. De biskopar som hade vigts före reformationen vigde de biskopar som utnämndes efter reformationen, och den apostoliska biskops-successionen bevarades sålunda obruten. Reformationen hade i vårt land formen en långsam utvecklingsprocess som varade i närmare 70 år, och de kyrkliga ämbetena fick småningom ett innehållsom motsvarande en evangelisk-luthersk uppfattning.

Av stor betydelse för vår kyrkas lära om prästadömet är att det gamla förbundets prästadöme upphörde genom Kristus och hans offer. Den bibliska grunden ges framför allt av Hebr. 9:11-15: "Men Kristus kom såsom överstepräst för det tillkommande goda; och genom det större och fullkomligare tabernakel som icke är gjort med händer, det är, som icke tillhör den skapelse som nu är, gick han, icke med bockars och kalvars blod, utan med sitt eget blod, en gång för alla in i det allraheligaste och vann en evig förlösning. Ty om redan blod av bockar och tjurar och aska av en ko, stänkt på dem som hava blivit orenade, helgar till utvårtens renhet, huru mycket mer skall då icke Kristi blod - då han nu genom evig ande har framburit sig själv såsom ett felfritt offer åt Gud - rena våra samveten från döda gärningar till att tjäna den levande Guden! Så är han mediare för ett nytt förbund, på det att de som voro kallade skulle få det utlovade eviga arvet, därigenom att en led döden till förlösning från överträdelserna under det förra förbundet". I det nya förbundet är Kristus allena präst i egentlig mening, men också de som genom tron är förenade med honom har andel i hans prästadöme. Det heter ju i Petr. 2:9: "I åter ären ett utvalt släkte, ett konungsligt prästerskap, ett heligt folk, ett egendomsfolk, för att I skolen förkunna hans härliga gärningar, hans som har kallat eder från mörkret till sitt underbara ljus". Och i Petr. 2:4 heter det: "Låten eder själva såsom levande stenar uppbyggas till ett andligt hus, så att I bliven ett heligt prästerskap, som skall frambära andliga offer, vilka genom Jesus Kristus äro välbehagliga för Gud".

Vår kyrka gör därför skillnad mellan det prästadöme som tillkommer Kristus och de döpta och troende som är förenade med honom och det prästadöme som innehas av dem som har kallats att utöva prästämbetet i kyrkan. Om vardera används ordet präst, pappi. Det finns alltså inte någon terminologisk motsvarighet till tyskans åtskillnad mellan Priester och Pfarrer, men i sak räknar man med samma skillnad. Vår kyrka bygger på, att Nya testamentet inte använder ordet präst om dem som innehar kyrkans ämbete, utan i stället beskriver ämbetet i andra termer, t.ex. i Ef. 4:11-13: "Och han/Kristus/ gav oss somliga till apostlar,

somliga till profeter, somliga till evangelister, somliga till herdar och lärare. Ty nan ville göra de heliga skickliga till att utföra sitt tjänarvärv, att uppbygga Kristi kropp, till dess att vi allasammans komma fram till enheten i tron och i kunskapen om Guds Son, till manlig mognad, och så bliva fullvuxna, intill Kristi fullhet". Kyrkans ämbete hör samman med apostlaämbetet, det är ett läroämbete och ett herdeämbete. "Evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete" kallas det i den Augsburgska bekännelsen. Prästämbetet är givet för att de heliga, de döpta, skall bli utrustade så att de kan bygga upp Kristi kropp och för att alla den kristna församlingens medlemmar skall nå fram till enheten i tron och växa upp till likhet med Kristus.

Det allmänna prästadömet som tillkommer alla döpta och troende och det särskilda prästadömet som tillkommer dem som innehar kyrkans ämbete är alltså två skilda saker som inte kan identifieras med varandra eller härledas ur varandra. Båda hör dock samman med altarets sakrament. Vår kyrka betraktar den heliga nattvarden både som ett nådemedel och som ett offer. Prästämbetet har framför allt att göra med nattvarden som nådemedel, medan det allmänna prästadömet, prästadömet i egentlig mening, är förbundet med offret.

Prästämbetet som Guds instiftelse

Låt oss då först tala om kyrkans ämbete. Den viktigaste av de speciellt lutherska bekännelserna, Augsburgska bekännelsen, säger i sin femte artikel: "För att vi skola få denna tro /den rättfärdiggörande tron/, har evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete inrättats. Ty genom Ordet och Sakramenten såsom genom medel skänkes den helige Ande, vilken hos dem som höra evangelium, frambringar tron, var och när det behagar Gud". Den passiva formen "har inrättats" uttrycker, att kyrkans ämbete inte är någonting som människor har funnit på, utan en instiftelse av Gud själv genom Jesus Kristus. Som ett instiftelseord för det kyrkliga ämbetet kan man särskilt nämna Matt. 28:19-20: "Gån ut och gören alla folk till lärjungar, döpa dem i Faderns och Sonens och den helige Andes namn, lärande dem att hålla allt vad jag har befallt eder. Och se, jag är med eder alla dagar intill tidens ände". Andra viktiga ord är Joh. 20:21-23 och uppmaningen "Gören detta till min äminnelse" Luk. 22:19, 1 Kor. 11:24-25.

När vår kyrka lär, att kyrkans ämbete är instiftat av Gud, skall instiftelsen förstas som en anordning, en befallning och ett uppdrag från Gud själv. Gud följer en bestämd ordning, när han gör människor delaktiga av den frälsning som Jesus Kristus har vunnit genom sitt lidande, sin död och sin uppståndelse. Människor kan få andel i frälsningen bara genom det predikade ordet, dopet, nattvarden och den personliga förlåtelsen i bikten. Gud har ordnat det så, att det inte finns någon annan väg till delaktighet av frälsningen än genom evangelium och sakramenten. I just dessa ting är den uppståndne Kristus närvarande såsom Frälsare, och den helige Ande använder dem för att genom dem göra människor delaktiga av frälsningen. Men nådens medel är samtidigt yttre, skapade ting, och de utmärks av det att de ges åt människan så att säga utifrån. Evangeliet och den personliga förlåtelsen är ett talat, hörbart ord, dopet består av vatten och nattvarden består av bröd och vin. Evangeliet måste förkunnas för oss, dopet måste ges åt oss, nattvarens bröd och vin

måste delas ut åt oss och förlåtelsen måste tillsägas oss. Frälsningen möter oss såsom en gåva som räcks åt oss, och det måste finnas människor genom vilka denna gåva ges oss. Därför har Gud förordnat att evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete skall finnas i kyrkan.

Guds instiftelse är samtidigt en befallning. Gud vill, att alla människor skall bli frälsta och komma till kunskap om sanningen 1 Tim. 2:4. Gud vill, att Kristi kyrka ända till tidens slut skall följa den ordning som han har inrättat för att människor skall få del av frälsningen. Gud vill, att de uppdrag som han har förbundit med evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete skall utföras i kyrkan. Evangeliet skall förkunnas rent och klart och sakramenten skall förvaltas på ett sätt som överensstämmer med Kristi instiftelse. Genom detta skall människor få del av den rättfärdiggörande tron, det som är grundvalen för det rätta förhållandet mellan Gud och människa.

Genom detta får kyrkans ämbete en mycket stor betydelse. Det är för att vi skall få den rättfärdiggörande tron, m.a.o. för att vi skall bli frälsta och saliga och för att Kristi kropp skall byggas upp och utrustas för sin gudstjänst som evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete har inrättats. Gud rättfärdiggör människor och ger dem sin helige Ande genom det förkunnade ordet och sakramenten. Den lutherska bekännelsen understryker, att ingen kan få rättfärdighet, helig Ande och evigt liv utan evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete. Människor kan alltså inte bli frälsta och saliga, och kyrkan kan inte leva och bestå, om evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete inte finns eller om det inte utövas i kyrkan. Ämbetet är alltså nödvändigt för kyrkan och hör till det som konstituerar kyrkan.

Guds instiftelse ger slutligen åt kyrkans ämbete dess särskilda karaktär och dess särskilda uppdrag. Ämbetet är inte enbart knutet till nattvarden och inte framför allt till offret i nattvarden. Den lutherska reformationen riktar en häftig kritik mot den romersk-katolska uppfattningen att prästen vid prästvigningen erhåller makten att frambära offer för levande och döda. Detta utesluter dock inte, att prästämbetet, såsom vi kommer att se, också är knutet till nattvarden såsom offer. Men ämbetets uppdrag består i första hand i att lära människorna att hålla allt som Jesus Kristus har befallt och att utrusta Kristi kropp för dess tjänst åt Gud. Detta leder till en stark betoning av ämbetets uppdrag att förkunna evangelium och att undervisa och lära. Men i uppdraget ingår i lika hög grad uppgiften att döpa, fira nattvard och att tillsäga syndernas förlåtelse. Alla dessa uppgifter tillsammans utgör det kyrkliga ämbetets uppdrag.

Kallelsen till prästämbetet

Då ämbetet är en ordning som Gud själv har inrättat och ett uppdrag som Gud anförtror åt människor, tillkommer inte rätten att förkunna evangeliet och förvalta sakramenten vem som helst. Man tar inte själv åt sig ett ämbete och man väljer det inte heller själv åt sig. Man får ett ämbete, man anförtros ett ämbete och man kallas till det. Bara den som Gud har kallat

till kyrkans ämbete innehar detta på ett legitimt sätt. Bara den personen kan vara förvissad om att han är sänd av Gud och bara den personen kan församlingen veta, att han har fått i uppdrag av Gud att förkunna evangelium och förvalta sakramenten, att han m.a.o. är en rätt herde. Den lutherska bekännelsen understryker därför, att ingen som inte är vederbörligen kallad skall i kyrkan offentligt förkunna evangeliet och förvalta sakramenten.

Den särskilda kallelsen att utöva kyrkans ämbete motiveras både av ämbetets uppgift att lära människorna att hålla det som Jesus Kristus har befallt och av ämbetets uppgift att utrusta Kristi kropp för dess gudstjänst. Det som Jesus har befallt är en tradition som överlämnas från släktled till släktled, och kyrkan måste därför kunna vara förvissad om, att den som får kyrkans ämbete sig anförtrott har tillägnat sig denna tradition och är villig och beredd att försvara den och föra den vidare. Samtidigt är Kristi kropp, som kyrkans ämbete skall tjäna, en enda, och utmärks av att den har en Ande, en Herre, en tro, ett dop och en Gud, Ef. 4:4-5. Kristi kropp kan inte delas lika litet som Kristus kan delas. Kyrkan kallar särskilda personer att vara herdar för församlingarna för att församlingarnas enhet skall kunna bevaras. De som innehar kyrkans ämbete skall svara för att församlingarnas och kyrkans enhet bevaras genom att de förkunnar den ena tro som håller kyrkan samman.

För att en person skall vara rätt kallad att inneha kyrkans ämbete måste vissa villkor uppfyllas. Martin Luther räknar med att människor på fyra olika grunder har ansett sig vara kallade till prästämbetet. Det finns för det första de som är kallade direkt av Gud utan förmedling av människor. Detta gäller om vissa profeter och apostlar, t.ex. om Jesaja och Paulus. Det finns för det andra de som har kallats av Gud genom förmedling av människor t.ex. genom förmedling av biskopen eller församlingen. Det finns för det tredje de som har kallats av människor, men inte av Gud. Detta gäller om dem som har fått sitt ämbete genom någon myndighets gunst eller partiskhet utan att de är lämpliga för kyrkans ämbete eller villiga att utföra de uppdrag som åtföljer ämbetet. Och det finns för det fjärde de som varken har kallats av Gud eller av människor. Till denna grupp hänför Luther de s.k. svärmarna som säger att de är drivna av Anden.

När den lutherska bekännelsen säger, att ingen utan vederbörlig kallelse bör i kyrkan offentligt predika eller förvalta sakramenten, avser den de två första möjligheterna. I de lutherska kyrkorna har man dock i allmänhet räknat med, att den direkta kallelsen från Gud utan förmedling av människor gav så gott som uteslutande åt profeterna i Gamla testamentet och apostlarna i Nya testamentet. I den efterapostoliska kyrkan förligger praktiskt taget bara den andra möjligheten, att människor får sin kallelse av Gud under förmedling av människor, att de på ett legitimt sätt får en offentlig kallelse eller vigning. Under kyrkans historia har dock vid flera tillfällen framträtt karismatiska personligheter, som ofta efter ett hårt motstånd har kunnat göra sin kallelse trovärdig genom resultatet av sin verksamhet. Dessa personer har dock så gott som alltid begränsat sig till att förkunna ordet och avstått från att förvalta sakramenten. De har också undvikit en öppen och slutgiltig brytning med det kyrkliga ämbetets innehavare.

Kallelsen till kyrkans ämbete har formen av en ordination eller en vigning. De lutherska bekännelseskriterierna framhåller, att man så långt som möjligt borde bibehålla den traditionella ordningen, att biskopen viger präster, men bekännelseskriterierna understryker, att det är kyrkan som med gudomlig rätt innehar rätten att välja och viga sina tjänare. Om biskoparna omfattar falsk lära eller om de vägrar att viga, är församlingarna tvungna att på grund av gudomlig rätt genom sina i tjänst varande präster viga och förordna åt sig nya präster. Av detta har man på lutherskt håll ibland dragit den slutsatsen, att det egentligen är kyrkan som helhet som innehar prästämbetet och att den genom vigningen delegerar ämbetet åt lämpliga personer. Denna slutsats får stöd av vissa uttalanden hos Luther, men den motsvarar knappast bekännelseskriteriernas mening. Snarare får man anse, att det undantagstillstånd som under reformationstiden rådde i många av de länder där reformationen genomfördes innebar en nödsituation som tvingade till avsteg från den kyrkliga ordningen. En nödsituation innebär enligt luthersk uppfattning en kallelse att vid ett bestämt tillfälle utföra ett uppdrag som i regel tillkommer en annan så att Guds befallning kan bli åtlydd.

I Finlands evangelisk-lutherska kyrka har prästerna alltid i regel vigts till sitt ämbete av biskopen. Detsamma gäller naturligtvis om kyrkoherdeinstallation och biskopsvigning. Endast i undantagsfall kan vigningen förrättas av någon annan präst och undantagen motiveras då av att det är fråga om en nödsituation.

Prästvigningen, kyrkoherdeinstallationen och biskopsvigningen inleds med en bön om att den som vigs eller installeras skall få den helige Ande och att han skall kunna sköta sitt ämbete så att Kristus predikas rätt och sakramenten förvaltas enligt Kristi instiftelse. De präster som assisterar biskopen läser bibelord som anger hur prästämbetet eller biskopsämbetet uppfattas. Viktiga bibelställen är Jesu missionsbefallning Matt. 28:18-20, bibelord som handlar om herdeämbete och förvaltarskap Jon. 21:15-17 och 1 Kor. 4:1-2 och bibelord som uppmanar till trohet mot läran och uppgiften Luk. 17:10, Ef. 4:11-12 och 2 Tim. 3:14-17. Kyrkans ämbete uppfattas således främst som ett herdeämbete och ett förvaltarämbete. I de lutherska bekännelseskriterierna beskrivs ämbetet också som ett fadersämbete i anslutning till 1 Kor. 4:15, men denna uppfattning präglar inte vår kyrkas vigningsritual. Den som vigs eller installeras läser den apostoliska trosbekännelsen och avger löften som visar, att han är villig att utföra sitt ämbete rätt och troget enligt Guds ord och vår kyrkas bekännelse och att han är villig att leva så, att hans liv blir ett föredöme för alla och ingen till anstöt. Vid prästvigningen understryks dessa löften ytterligare genom en ämbetsed. Biskopen överlämnar sedan ämbetet i Faderns och Sonens och den helige Andes namn, och den som vigs eller installeras välsignas genom handpåläggning och bön. Som välsignelsebön beds Fader vår.

Prästvigningen får alltså i hög grad sin prägel av att ansvaret för att kyrkans lärotradition förs vidare överlämnas åt en bestämd människa. Denna person har före prästvigningen ådagalagt för kyrkans ledning att han har tillägnat sig kyrkans lära och han uttrycker vid prästvigningen sin anslutning till kyrkans bekännelse och sin villighet och beredskap att föra den vidare. Vid prästvigningen avskiljs han för detta uppdrag, och kyrkan ber att den helige Ande skall utrusta honom med de gåvor som han behöver för att utföra sitt uppdrag.

De lutherska bekännelseskrifterna hävdar, att kyrkans ämbete egentligen är ett enda. Den enda skillnaden mellan präst och biskop består enligt bekännelseskrifterna i det att biskopen har till uppgift att viga präster, men också denna uppgift kan i vissa fall övertas av andra. Genom att vår kyrka har tre olika handlingar som berör ämbetet, prästvigning, installation av ordinarie präst och biskopsvigning, visar den, att den gör en mera markerad skillnad mellan präst, kyrkoherde och biskop. Prästvigningen innebär uppdraget att förkunna evangeliet och förvalta sakramenten inom stiftet i den församling eller den tjänst, till vilken vederbörande förordnas. Installationen innebär kallelsen att på ett bestående sätt ha det fulla kyrkliga ansvaret för en bestämd församling. Och biskopsvigningen ger uppdraget att viga präster och andra kyrkliga ämbetsbärare och uppgiften att övervaka att församlingarna inom ett bestämt stift vårdas på ett sätt som motsvarar vår kyrkas bekännelse. Biskopen skall också se till att läran som strider mot evangeliet inte sprids i stiftet.

Det uppdrag som tillkommer innehavarna av kyrkans ämbete är i stort sett detsamma, men deras ansvar begränsar sig till ett trängre eller ett vidare fält. Det förutsätts dock att de skall kunna bära ansvaret självständigt. Det förhåller sig alltså inte så, att biskopen skulle delegera en del av sin makt till dem som prästvigs, utan kallelsen och ansvaret tillkommer dem personligt. De skall i sin verksamhet se till att alla människor på det område där de är verksamma får möjlighet att bli delaktiga av frälsningen genom förkunnelsen av evangelium och förvaltningen av sakramenten. Aposteln Paulus' ord om sitt arbete i Efesus kan ses som ett rättesnöre för dem som innehar kyrkans ämbete: "I veten att jag icke har dragit mig undan, när det gällde något som kunde vara eder nyttigt, och att jag icke har försummat att offentligen och hemma i husen predika för eder och undervisa eder. Ty jag har allvarligt uppmanat både judar och greker att göra bättring och vända sig till Gud och tro på vår Herre Jesus", Apg. 20:20-21.

Den kallelse som ges i prästvigningen är personlig och av bestående natur. Gud ger åt just denna människa i uppdrag att sköta evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete. Just denna person skall på den plats dit han är sänd eller kallad förkunna evangelium och förvalta sakramenten och han är befullmäktigad att utföra detta uppdrag. Kallelsen och uppdraget är av bestående art och gäller så länge som den som har prästvigs får leva eller i varje fall så länge som han har möjlighet att utföra sitt uppdrag. Av den som prästvigs kräver kallelsen lydnad och trohet. Det är uppdragsgivarens avsikter och vilja som skall förverkligas. Den som har prästvigs har ansvar för att evangeliet förkunnas för människorna i hans församling och att dop och nattvard och bikt förrättas. Han är också skyldig att se till, att evangeliet förkunnas som ett rent och klart budskap om Kristus och hans frälsning och att sakramenten firas på det sätt som Kristus har förordnat och med den innebörd som Kristus har gett åt dem. Den som har prästvigs skall se till att hans verksamhet om möjligt når alla i församlingen och han skall i sitt arbete göra bruk av de nådegåvor som den helige Ande har gett åt honom. Endast den som på detta sätt är trogen i sin kallelse är en rätt präst, och det är biskopens uppgift att övervaka, att prästerna i hans stift visar trohet mot sin kallelse. En präst som grovt försummar sitt ämbete kan fräntas

det och den som inte vill uppfylla den kallelse som prästvigningen gav honom kan avsäga sig sitt prästämbete. Prästvigningen ger alltså enligt vår kyrkas uppfattning inte en oförstörbar karaktär åt prästen, men den ger åt honom i stället en bestående personlig förpliktelse att förkunna evangelium och förvalta sakramenten i den församling eller på det område som han har fått ansvar för.

Ämbetets auktoritet

Vår kyrka avvisar tanken, att prästen i kraft av sin prästvigning skulle ha någon självständig eller egen makt över evangeliet och sakramenten eller över deras verkan. Evangeliet, sakramenten och prästämbetet utgör det som i luthersk teologi kallas Guds andliga regemente. Det andliga regementet är det verk som Sonen och den helige Ande som den andra och tredje personen i den heliga Treenigheten utför till människans frälsning. Genom det andliga regementet bygger Gud upp sin kyrka och leder människorna fram till frälsningen och saligheten. Utmärkande för det andliga regementet är att Gud i detta regemente behåller makten hos sig själv och inte överläter sin makt åt människor, vilket han till en viss grad gör, när han i sitt världsliga regemente uppehåller och bevarar skapelsen genom människors arbete och genom samhällslivets olika funktioner. De stora och ofattbara gåvor som delaktigheten i frälsningen och saligheten innebär kan däremot ges åt människor endast av Gud själv.

Varje nådemedel verkas således av Gud själv. Det heter t.ex. om dopet i vår kyrkas Stora katekes: "Att döpas i Guds namn, det är att döpas icke av människor, utan av Gud själv. Och fastän detta sker genom en människas hand, är därför dopet i sanning Guds eget verk. Därav bör väl envar kunna förstå, att det är mycket högre än något verk, gjort av en människa eller ett helgon. Ty vad verk kan man väl göra som äro större än Guds verk?" På motsvarande sätt är det egentligen Kristus själv som i nattvarden gör sin lekamen och sitt blod verkligt närvarande i bröd och vin och säger, att hans lekamen har utgivits och hans blod utgjutits till syndernas förlåtelse. Det heter i Stora katekesen: "Ordet är, säger jag, det som grundlägger och särskilt utmärker detta sakrament, så att det icke är blott och bart bröd och vin, utan med rätta kallas Kristi lekamen och blod... Ordet måste göra elementet till sakrament, varom icke, förbliver det rätt och slätt element. Nu är detta icke en furstes eller kejsares, utan själva det gudomliga Majestätets ord och påbud, inför vilket allt skapat borde nedfalla på sina knän och erkänna, att det är så, som han säger, samt taga emot det med all vördnad, fruktan och ödmjukhet... Här stå nu Kristi ord: 'Tagen och äten! Detta är min lekamen. Dricken härav alla! Detta är det nya förbundet i mitt blod.' Därvid förbliva vi, och vi vilja se den, som skall kunna mästra Kristus och få en annan mening i det som han har talat. Det är väl sant, att om du tar bort ordet från nattvarden eller ser därpå utan ordet, så har du icke annat än bröd och vin rätt och slätt. Men om återigen orden få höra samman därmed, såsom de böra och måste, så hava vi i enlighet med dessas vittnesbörd i sanning Kristi lekamen och blod. Ty såsom Kristi mun talar och säger, så är det, då han icke kan ljuga eller bedraga." Samma tankegång gäller också ifråga om bikten. Det heter i Augsburgska bekännelsens apologi: "Vidare förvaltar och meddelar nyckelmakten evangeliet genom avlösningen, där evangeliets egen röst

ljuder. Därför inbegripa vi även avlösningen, när vi tala om tron, då ju tron kommer av predikan såsom Paulus säger. Ty då samvetet får höra evangeliet predikas och avlösningen förkunnas, fattar det nytt mod och undfår tröst. Och då Gud i sanning levandegör genom ordet, meddelar nyckelmakten verkligen inför Gud syndaförlåtelse i enlighet med ordet: "Den som hör eder, han hör mig". Därför böra vi tro deras ord som meddelar avlösningen, alldeles såsom vore det ett ord som kommer från himmelen".

Det är således egentligen Kristus själv som talar i evangeliets ord, det är han som döper, det är han som räcker sin lekamen och sitt blod i nattvardens bröd och vin och det är han som förlåter synder. Kristus är själv såsom Frälsare närvarande i det förkunnande ordet, i dopet och nattvarden och i den personliga tillsägelsen av syndernas förlåtelse och därtill gör han sin lekamen och sitt blod verkligen närvarande i nattvardens bröd och vin.

Inte bara evangeliets och sakramentens innehåll, utan också deras verkan i de människor som tar emot dem är Guds verk. Det heter i samma artikel i Augsburgska bekännelsen som talar om evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete: "Ty genom Ordet och sakramenten såsom genom medel skänkes den helige Ande, vilken hos dem, som höra evangelium, frambringer tron, var och när det behagar Gud". Den helige Ande är verkligt närvarande i evangeliet och sakramenten. Den helige Ande kan inte skiljas från nådens medel, så att han skulle utföra sitt verk oberoende av dem eller parallellt till dem. Den helige Ande har bundit sig vid nådens medel. Men ändå bevarar han sin frihet och sin överhöghet på det sättet att han hos dem som tar emot nådemedlen väcker tro och ger andel i frälsningen när och var det behagar Gud.

Kyrkans ämbete kan alltså förstås som Kristi ämbete och som den helige Andes ämbete. Men Kristus är ju inte längre ibland oss i synlig gestalt, så att han själv skulle kunna tala till oss, döpa och räcka oss sin lekamen och sitt blod. Han måste göra allt detta genom människor som handlar som hans tjänare och hans verktyg, genom människor som han har kallat och befullmäktigat att handla på hans vägnar och som hans ombud.

Detta ger en stor auktoritet åt dem som innehar evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete. Men denna auktoritet är egentligen inte deras egen, utan uppdragsgivarens auktoritet. På dem som innehar kyrkans ämbete kan man tillämpa Jesu ord: "Den som hör eder, han hör mig." Ämbetets innehavare kan betraktas som Kristi representanter, som hans befullmäktigade ombud. De skall tala och handla så, att Kristus själv blir hörd och så att de handlingar som han vill ha gjorda blir utförda på det sätt som han har bestämt. Men detta har en bestämd förutsättning. Ämbetets innehavare måste hålla sig till Jesu ord och till det som han själv har förordnat. De skall predika Kristi evangelium och de skall förvalta sakramenten i trohet mot Kristi instiftelse. Evangeliet och Kristi instiftelse står över ämbetet. Ämbetet står i evangeliets och sakramentens tjänst. Den lutherska bekännelsen understryker, att Jesu uppdrag till apostlarna innebar, att de skulle bevara och föra vidare det som Jesus själv hade sagt och att de skulle utföra de handlingar som han själv hade befallt dem att utföra. När apostlarna och deras efterföljare fullgör sitt ämbete på detta sätt, kan församlingen

i deras ord och handlingar höra Kristus själv tala. De blir då Kristi representanter och genom deras ord och handlingar gör Kristus människor delaktiga av frälsningen.

Nattvarden och prästämbetet

Det torde framgå av det föregående, att kyrkans nattvardsfirning för att vara rätt måste uppfylla två krav. Den måste motsvara Jesu instiftelse och den måste ledas av en person som av Kristus själv har kallats och befullmäktigats för detta uppdrag.

Den lutherska bekännelsen lägger en stor vikt vid den första aspekten. En huvudangelägenhet för reformationen var ju att återställa kyrkans gudstjänst i ett skick som motsvarade Jesu instiftelse, hans ursprungliga avsikt och filja. För att nattvardsfirningen skall vara i enlighet med Jesu instiftelse måste åtminstone följande villkor uppfyllas: nattvarden måste firas med bröd och vin, nattvarens instiftelseord måste läsas, och förstås i sin enkla bokstavliga mening, bröd och vin måste av en därtill kallad person delas ut till en församling som känner nattvarens innebörd, som genom syndabekännelse och förlåtelse är beredd att fira Herrens måltid och som tar emot Altarets sakrament i tack sägelse och lovsång. Det är denna lydnad mot Kristi befallning och instiftelse som gör nattvardsfirningen rätt. Det är ju Kristi instiftelse som gör nattvarden till nattvard och nattvarden är giltig bara då den motsvarar Kristi instiftelse.

Om nattvardsfirningen som sådan motsvarar Kristi instiftelse, är det viktigt att den leds av en person som har kallats till kyrkans ämbete. Om denna person kan församlingen veta, att just han har fått i uppdrag av Kristus att leda församlingens nattvardsfirning och att just han har befullmäktigats att förvalta sakramenten. Om denna person gäller också, att han inte vill samla församlingen eller en del av den kring sig själv, utan att han vill samla församlingen kring sin uppdragsgivare, Kristus. Därför är en nattvardsfirning som i lydnad mot Kristi instiftelse leds av en person som innehar kyrkans ämbete "fast och säker", Ignatius' brev till Smyrna, kap. 8. Det är säkert, att Kristus bekänner sig till denna nattvardsfirning, och den vållar inte oordning eller söndring i församlingen.

Vår kyrkas kyrkolag föreskriver därför att ingen annan än en präst må förvalta den heliga nattvarden. Från denna regel gör kyrkolagen dock ett undantag. Om en person befinner sig i livsfara och önskar bli delaktig av nattvarden och om det då visar sig omöjligt att få en präst till platsen, kan vilken kristen som helst ge nattvarden åt denna person. Detta skall återigen tolkas så att en allvarlig nödsituation, livsfara, sjönöd och olyckshändelser, innebär en kallelse från Gud att vid detta bestämda tillfälle gå in i det kyrkliga ämbetets uppdrag. Undantaget upphäver alltså inte regeln att det bara är den som är kallad till kyrkans ämbete som har rätt att förvalta nattvarden.

När nattvarden firas i vår kyrka, förvaltas således altarets sakrament alltid av en person som har kallats att inneha kyrkans ämbete. Han har kallats till sitt uppdrag av Kristus själv. Han handlar på Kristi vägnar. Eller det är egentligen Kristus som handlar genom honom. Om honom gäller Jesu ord till apostlarna: "Den som hör eder, han hör mig". När prästen säger: "Tagen och äten, detta är min lekamen, som varder utgiven för

eder", då är det egentligen inte prästen som talar, utan det är den levande och närvarande Jesus Kristus själv som talar genom prästen. Det är också Jesus Kristus själv som gör sin lekamen och sitt blod verkligt närvarande i bröd och vin och räcker det till nattvardsgästerna för att de skall få syndernas förlåtelse, liv och salighet.

När det heter att den som har kallats till prästämbetet skall förkunna evangelium och förvalta sakramenten, bör man observera, att förvaltningen av sakramenten innehåller mera än enbart distribution av bröd och vin. En rätt nattvarvsförvaltning innebär t.ex., att prästen följer kyrkans liturgi, när han firar högmässa. En rätt nattvarvsförvaltning innebär vidare, att prästen har ansvar för att Herrens måltid regelbundet firas i hans församling, att församlingsmedlemmarna undervisas om nattvardens innebörd och gåvor och att församlingsmedlemmarna är rätt förberedda att ta emot sakramentet. Nattvarden har en viktig plats i kyrkans undervisning och själavård, och just här ställs prästens trohet mot Kristi instiftelse och mot kyrkans bekännelse på prov.

Nattvarden och det allmänna prästadömet

När vi talar om altarets sakrament och prästadömet, kan vi också beakta eukaristins förbindelse med Kristi offer och tolka prästadömet, inte som ett prästämbete, utan som ett prästadöme i biblisk mening. I detta sammanhang blir frågan om offret central, för prästadöme och offer hör samman. Prästens egentliga uppgift är att offra.

Med offer avser vi då en persons inre avsikt att ställa något till någons förfogande för att betyga, att den som tar emot offret betyder mera för den offerande än det som han offerar, och en handling som motsvarar denna avsikt. När Gud i sitt första bud befäller oss att dyrka honom allena och när han befäller oss att älska honom över allting, då kan hans bud uppfyllas just genom våra offer. Vi betygar genom vårt offer vår lydnad mot Gud och vi visar att han själv betyder mera för oss än vi själva och allt det som han har skapat. Det är sådana offer, som aposteln Paulus uppmanar oss till i Rom. 12:1-2: "Så förmanar jag nu eder, mina bröder, vid Guds barmhärtighet, att frambära edra kroppar som ett levande, heligt och Gud välbehagligt offer - ederandliga tempeltjänst. Och skicken eder icke efter denna tidsålders väsende, utan förvandlen eder genom edert sinnes förnyelse, så att I kunnen pröva vad som är Guds vilja, vad som är gott och välbehagligt och fullkomligt".

För Nya testamentet är emellertid inte bara själva offergåvan, utan också den offerandes person betydelsefull. Vi kan här hänvisa till Hebr. 11:4: "Genom tron frambar Abel åt Gud ett bättre offer än Kain, och genom den fick han det vittnesbördet, att han själv var rättfärdig, i det Gud själv gav vittnesbörd om hans offergåva". Abels offer var bättre än Kains, inte därför att hans offergåva var bättre, utan därför att han själv var bättre. Abel ägde rättfärdighet och tro, men Kain hade det inte.

Då alla människor i sig själva är syndare, finns det egentligen bara en enda präst och ett enda offer, nämligen Jesus Kristus själv. Det offer av sig själv som Kristus frambar genom sitt liv och sitt lidande och sin död på korset skedde en gång för alla och är evigt giltigt. Det kan inte förnyas eller komplet-

teras. Genom det offret tog Jesus Kristus hela världens synd och skuld på sig och försonade den. Han befriade människorna från syndens, dödens och djävulens makt och han övervann Guds vrede. Han ger åt människorna frukten av sitt offer, när han i nattvarden skänker dem sin lekamen och sitt blod som har offrats för deras räkning.

Som präst är Kristus också vår medlare och förespråkare inför Gud. Han framträder som mänsklighetens representant inför Gud. Hans offer är som syndoffer evigt giltigt och närvarande inför Gud, och det försonar Gud, så att han möter oss som vår kärleksfulle Fader. Kristus ber ständigt för oss, och det är han som åstadkommer, att våra böner och våra tackoffer blir mottagna av Gud. Vi ber till Gud genom Kristus och vi Förrättar vår Guds-tjänst genom honom. Han är den ende medlaren mellan Gud och människorna.

Kristus har dock inte behållit sitt prästadöme för sig själv. Han har också gett alla kristna andel i det. Alla kristna är präster och innehar samma prästadöme som Kristus. En kristen är präst med Kristus. I denna mening finns det inte någon skillnad mellan präster och lekmän.

För att förstå vår kyrkas ståndpunkt i denna fråga kan det vara lämpligt att hänvisa till Martin Luther. Han framhåller, att de kristna inte görs till präster, utan att de föds till präster. Vi har ärvt vårt prästadöme av vår fader och vår moder. Vår fader är i detta sammanhang Kristus, som är en präst till evig tid, och vår moder är kyrkan, som är Kristi brud och har tillgång till allt som tillhöt Kristus. Kyrkan föder oss till präster i det heliga dopet, vi helgas i kyrkan genom Kristi blod och vi prästvigs genom den helige Ande. När vi föds av Kristus, blir vi inte bara hans barn, utan vi blir också hans bröder. Luther hänvisar här till Ps. 22:23: "Då skall jag förkunna ditt namn för mina bröder, mitt i församlingen skall jag prisa dig". Och Luther hänvisar också till Matt. 12:50: "Var och en som gör min himmelske Faders vilja, den är min broder och min syster och min moder". Luther understryker, att det är just därför att vi är Kristi bröder som vi är präster med honom.

Tre ting framgår ur dessa uttalanden. Det första är, att Kristi prästadöme i första hand tillkommer kyrkan. Kyrkan, som är Kristi kropp, är bärare av Kristi prästadöme på jorden. Kyrkan är moder som genom dopet föder de enskilda kristna till präster. Det är på grund av att de kristna genom dopet och tron är lemman i Kristi kropp som de också är präster.

För det andra framgår det, att prästadömet tillhör de kristna i samma utsträckning. Kristus har bara en kropp, och alla kristna är inneslutna i den. Alla kristna är av andligt stånd. Därför har de alla samma grundläggande rättigheter och förpliktelser som hör samman med deras prästadöme. Om de kristna gäller Petrus' ord: "Låten eder själva såsom levande stenar uppbyggas till ett andligt hus, så att I bliven ett 'heligt prästerskap', som skall frambära andliga offer, vilka genom Jesus Kristus är välbehagliga för Gud", 1 Petr. 2:5. Det behövs inte och det finns inte plats för några särskilda präster som medlare mellan Kristus och de kristna. Kristus är den ende medlaren mellan Gud och människor.

Den grundläggande andliga jämlikheten mellan de kristna utesluter ändå inte, att de har olika kallelser och ämbeten. Alla lemmar i Kristi kropp har inte samma funktioner. De tjänar tvärtom varandra genom sin olikhet. Men de är alla lemmar i samma kropp, och detta ger åt dem samma andliga värde.

För det tredje framgår det, att de kristna kan vara präster endast i gemenskap med kyrkan som är Kristi kropp. En enskild kristen kan inte vara präst på egen hand, utan endast när han lever i kyrkan och är förbunden med den. Det är därför det är så angeläget, att de kristna kommer samman för att förrätta gudstjänst tillsammans. Jesus har ju sagt: "Var två eller tre äro församlade i mitt namn, där är jag mitt ibland dem", Matt. 18:20. Och det är också av denna anledning det är så viktigt att församlingens enhet bevaras, så att Kristus inte blir delad.

Därför att de kristna är präster skall de också frambära offer. Prästadöme och offer hör samman. Därför att de kristna har andel i Kristi prästadöme skall deras offer vara inneslutet i Kristi offer och vara en del av hans offer. De kristna blir korsfästa med Kristus. Deras offer skall komma till uttryck i det att de uppgyller det första budet genom sin tro, genom sin äminnelse av Kristi död, genom sin tacksägelse, lovsång och bön, genom sin lydnad mot Gud och genom sin kamp mot gudsfientliga krafter både inom dem själva och ute i världen. I förhållande till medmänniskorna kan de kristna verka som präster genom att vara förebedjare, lärare och hjälpare. De kristna kan i sin förbön innesluta så många människor de vill, och de kan också be för avlidna människor. De kristna kan vara lärare genom sin äminnelse av Kristi död, genom sin trosbekännelse, genom sitt vittnesbörd och genom sin lovsång. Deras offer innesluter också frivillig tjänst mot nästan, och varje gärning som en kristen gör i tro kan betecknas som ett offer.

Då de kristna är präster endast tillsammans med Kristus, kan de frambära sina offer endast så länge som de är förenade med Kristus i tro. Tron verkas av den helige Ande och riktar sig på Kristus som är närvarande i evangeliet och sakramenten. Tron ger människan andel i Kristi gärning och skänker henne den rättfärdighet som Kristus har vunnit genom sitt offer. Genom tron blir Kristus levande hos den kristne och därför är det tron som gör den offrandes person välbehaglig inför Gud. Offret förutsätter tro hos den som frambär offret, och med tro menar vi då ett rätt personligt förhållande till Kristus och genom honom till Gud. Genom tron innesluter Kristus de kristna i sitt prästadöme, och genom tron frambär de sina offer genom Kristus till Gud.

Tron i sin tur verkas av den helige Ande genom evangeliet och sakramenten och är bunden vid ord och sakrament. Nattvard och offer betingar ömsesidigt varandra. Därför är många kristna offer knutna till nattvarden, och man kan beteckna åtminstone liturgin som ett offer. Hela gudstjänsten med böner, bekännelse, lovsång, förkunnelse och äminnelse av Kristi offer har offerkaraktär, och det är för vår kyrka viktigt, att hela församlingen gemensamt frambär detta offer. En rätt nattvard kan inte firas av prästen allena, församlingen måste vara närvarande och delta i gudstjänsten för att nattvarden skall firas rätt. Utan

församlingens medverkan kan Gud inte få den tillbedjan och dyrkan som hans första bud befäller oss att ge honom. I den mån prästen i liturgin talar allena, står han inte mellan Kristus och församlingen, utan han är hela församlingens röst. Församlingen instämmer i hans ord genom sitt "Amen". Men fastän många av de kristnas offer på detta sätt hör samman med nattvarden eller framgår ur den, är de kristnas offer inte exklusivt knutet till nattvarden. Offret skall frambäras genom den kristnes hela liv, och hela den kristna människans liv skall vara ett offer.

Prästämbe och prästadöme i nattvarden

När Jesus instiftade nattvarden bestämde han, att hans lekamen och hans blod skulle delas ut till dem som firar nattvard. Han sade ju: "Tagen och äten, detta är min lekamen" och "Dricken härav alla, ty detta är mitt blod" Matt. 26:26-28. En nattvardsfirning i lydnad mot Kristi instiftelse förutsätter därför att altarets sakrament delas ut till en församling av döpta kristna och mottas av den i tro och tacksägelse.

Förvaltningen och utdelningen av altarets sakrament är, såsom vi har sett, anförtrödd åt kyrkans ämbete, medan offret i nattvarden frambärs av hela församlingen tillsammans med prästen. Denna uppdelning har gjort, att man i vår kyrka i allmänhet har undvikit att se prästämbetet som ett offerämbete och i stället har förbundet offret med det allmänna prästadömet.

Avvisandet av tanken på prästämbetet som ett offerämbete har dock framför allt riktat sig mot uppfattningen att prästen har makt att frambära offret i nattvarden utan församlingens medverkan och att denna makt tillkommer honom allena. Men man måste dock förutsätta, att de som innehar prästämbetet också är delaktiga av det allmänna prästadömet. Prästämbetet anförtros ju endast åt döpta kristna som offentligt bekänner sin anslutning till kyrkans tro, sin vilja att leva efter denna tro och sin beredskap att försvara denna tro och föra den vidare. De som innehar prästämbetet kan betraktas som offerptäster i den meningen att de deltar i församlingens offer, leder det och i vissa fall ger det röst. I detta avseende är dock den som innehar prästämbetet inte offerptäst i någon annan mening än vilken kristen som helst.

Också ur en annan synpunkt kan de som innehar prästämbetet betraktas som offerptäster. Aposteln Paulus skriver i Rom. 15: 15-16: "Dock har jag på ett delvis något dristigt sätt, skrivit till eder med ytterligare påminnelser, detta i kraft av den nåd som har blivit mig given av Gud: att jag nämligen skall förrätta Kristi Jesu tjänst bland hedningarna och vara en prästerlig förvaltare av Guds evangelium, så att hedningarna bliva ett honom välbehagligt offer, helgat i den helige Ande". Detta bibelord säger dels, att prästens gärning som sådan är ett offer liksom varje livsgärning som Gud har befallt och som utförs i tro. Men bibelordet har också att göra med det förhållandet, att det är prästämbetets uppgift att i lydnad mot Kristi instiftelse förvalta evangeliet och sakramenten på ett sådant sätt att församlingen uppbyggs och utrustas för sin offertjänst mot Gud. Det är prästens uppgift att genom sin förkunnelse, undervisning, sakramentsförvaltning och själavård medverka till att församlingen genom sin tro blir ett offer åt Gud och i tro kan frambära lovsångens och tillbedjans offer åt Gud. Också i denna mening kan den som innehar prästämbetet betraktas som en offerpräst.

DE KRISTNA KYRKORNAS FREDSARBETE I NUTIDEN

Föredrag vid luthersk-ortodox
teologisk konsultation i Järven-
pää 23.-28. maj 1974

I de samtal om fredsfrågan som har förts vid de teologiska konsultationerna mellan företrädare för Rysslands ortodoxa kyrka och Finlands evangelisk-lutherska kyrka kan man iakttaga en tydlig utveckling ifråga om valet av ämne. Denna utveckling går från det allmänna principiella i riktning mot det konkreta. Vid den första konsultationen år 1970 behandlades det kristna fredsarbetets teologiska förutsättningar. Vid den följande konsultationen två år senare tog man redan upp ett delproblem med anknytning till fredens förutsättningar och konkreta förverkligande, nämligen frågan om rättvisa och våld. Ämnet för den tredje konsultationens samtal i fredsfrågan - "De kristna kyrkornas fredsarbete i nutiden" - innebär ett ytterligare steg i riktning mot den aktuella problematiken på detta område. Också denna gång gäller det naturligtvis att beakta de principiella teologiska frågeställningarna, eftersom kyrkans arbete alltid bör vara bestämt av kyrkans tro, men rubriken, i vilken ordet "nutiden" ingår, gör det dock nödvändigt att mera än tidigare anknyta till de aktuella frågeställningarna inom fredsarbetet i dagens värld. Tyngdpunkten har helt enkelt förskjutits från det kristna fredsarbetets motivering till dess målsättning.

Det kristna fredsarbetets allmänna målsättning är naturligtvis klar, för att inte säga självklar. Målet är fred på jorden. Med detta allmänna konstaterande är emellertid frågan om fredsarbetets målsättning i praktiken obesvarad. För att talet om fredsarbetets målsättning skall bli meningsfullt måste fredens begrepp närmare definieras och i samband härmed gäller det att beröra de olika vägar som leder fram mot det gemensamma målet. Det gäller inte minst valet av dessa vägar, ty här erbjuds flera alternativ. De som idag söker sig framåt i riktning mot fred på jorden möter flera vägskäl, där det gäller att välja. Vid dessa vägskäl måste också kyrkorna ställa sig, ifall deras insatser för freden skall bli något mera än allmänna deklARATIONER om fredens nödvändighet i en konfliktfylld värld.

Alternativen i fråga om vägar och medel vid skapandet och tryggheten av fred är i nutiden inte bestämda enbart av politiska faktorer. Från kyrkornas synpunkt är det av största vikt att vi på detta område har fått en vetenskaplig forskning, som åtminstone i teorin bör vara politiskt oberoende. Denna forskning innebär att det dunkla området av mänskligt beteende som konflikterna mellan grupper, länder och maktblock utgör har blivit föremål för rationell genomlysning. På samma sätt som den mänskliga kroppens sjukdomar har krigen och samhällskroppens övriga sjukdomar ofta förbundits med övervägande irrationella faktorer. Man har här tyckt sig se dunkla och hemlighetsfulla maktens spel. In i detta dunkel kastar freds- och konfliktforskningen sitt avslöjande ljus och klargör den lagbundenhet och de mekanismer enligt vilka samspelet mellan grupper liksom hela det internationella systemet fungerar.

Ovannämnda "avmytologisering" av området för mänskliga relationer har kyrkorna anledning att hälsa med stor tillfredsställelse. Det är en sekularisering i ordets positiva bemärkelse. Denna sekularisering är inget hot mot den kristna synen på människa och värld såsom inbegripna i en kosmisk kamp mellan Gud och hans motståndare. Den står tvärtom i förbund med kristen skapelsetro, enligt vilken världen är Guds värld, där människan skall fullgöra sin uppgift som Guds medarbetare användande de resurser som Skaparen har gett henne, inte minst hennes förnuft. Också utifrån den kristna synen på frälsningen är det berättigat att det mänskliga ratio får göra sig gällande på de sociala, politiska och internationella konflikternas område. I anslutning till kyrkofadern Irenaeus tror vi, att frälsning innebär en återställelse av den skapelse som synden har fördärvat. Till det som härvid återställs hör också människans förnuft, vars förvändhet genom synden kommer till uttryck inte endast i människans gudsrelation utan också i de mellanmänskliga relationerna, alltså i samhället. Mot denna bakgrund kan frälsningen genom Kristus ses som en "frälsning till förnuftighet" (H. Thieliicke: "Erlösung zur Vernünftigkeit"), och det teologiska begreppet "ratio fide illustrata" kan följaktligen ange förhållandet mellan frälsning och social etik. Det galler alltså att bringa det från syndig själviskhet befriade förnuftet till herravälde i gestaltningen av samhällets liv. Denna syn på människans ratio utifrån såväl skapelsen som frälsningen motiverar en positiv hållning till den vetenskapliga freds- och konfliktforskningen.

Att området för krig och andra konflikter blir föremål för rationell analys utgör sålunda inget hinder för de kristna kyrkorna att fortsättningsvis tolka mänskligt liv, de mänskliga relationerna och det världshistoriska skeendet med hjälp av frälsningshistoriens tolkningsmönster - lika litet som en vetenskaplig psykologi utesluter en kristen människosyn. Vetenskapen analyserar hur det individuella och sociala liv fungerar som tron betraktar i frälsningshistoriens sammanhang med hänsyn till dess ursprung, mening och mål.

Även om man från kristen synpunkt betraktar krigets och fredens problematik och arbetet för fred i frälsningshistoriens totala perspektiv och därmed i relation till både skapelsen, frälsningen och fulländningen, bör man åtminstone enligt luthersk kristendomsuppfattning hänföra fredsarbetet till det som vi brukar kalla det världsliga regementet. Även om den nya tidsålderns krafter kan komma till uttryck i fredsarbetet och även om något av det kommande Gudsrikets frid på ett föregripande sätt här kan komma till uttryck, är fredsarbetet dock ett arbete inom ramen för den gamla tidsåldern. Det syftar till ett bevarande och ett utvecklande av skapelsens liv i den värld som skall förgås, när Gud skapar nya himlar och en ny jord, där rättfärdighet bor. Från principiell synpunkt innebär detta att kyrkan inte har några specifikt egna målsättningar för fredsarbetet. De målsättningar som kyrkan på basen av rationella överväganden och sin etiska värderingar kan omfatta är principiellt sett allmänmänskliga målsättningar, dvs målsättningar som baserar sig på rationella överväganden och naturlig rättskänsla. Detta innebär att kyrkan kan acceptera en situation, i vilken vi har att göra med frågeställningar och alternativ, som fredsforskningen presenterar. I det följande skall några av dessa frågeställningar och alternativ beröras.

1. Negativ och positiv fred

Det finns olika uppfattningar inte endast om vägen till fred utan också om vad fred innebär. Begreppet fred kan nämligen ges olika innehåll, vilket tydligt framgår av de senaste årens diskussion på detta område. Här har man använt flera olika fredsbegrepp. Framför allt har man gjort en åtskillnad mellan negativ och positiv fred.

Negativ fred innebär frånvaro av väpnade konflikter. Denna fred kan också definieras som frånvaro av organiserat kollektivt våld. Det är ett tillstånd av yttre lugn och ro.

Med positiv fred avses ett tillstånd, som äger en bestämd kvalitet utöver frånvaron av yttre våld. Det finns egentligen flera olika positiva fredsbegrepp, vilka mer eller mindre skiljer sig från varandra beträffande den närmare bestämningen av det positiva tillståndet. Vanligen anses att positiv fred alltid förutsätter att förhållandet mellan människor, grupper och nationer präglas av rättvisa. Vidare avses med positiv fred vanligen ett tillstånd, där de mänskliga rättigheterna respekteras och där det finns möjligheter till gemenskap, självförverkligande osv. Allt oftare betonas att fred inte egentligen är ett tillstånd utan ett skeende, en utveckling i riktning mot mera människovärdiga förhållanden.

Denna distinktion mellan ett negativt och ett positivt fredsbegrepp har sin motsvarighet i två grenar av freds rörelsen under detta sekel. Den pacifistiska freds rörelsen har huvudsakligen använt ett negativt freds begrepp. En minimering av det yttre våldet har varit dess primära målsättning. Den federativa freds rörelsens strävanden har på motsvarande sätt en nära anknytning till ett positivt freds begrepp. Inom världsfederalismen har freds arbetet framför allt gått ut på att bygga upp internationella organ för ökad växelverkan mellan nationer och grupper och ökad internationell rättvisa.

Det kristna freds arbetet har inrymt både pacifism och federalism. Det gäller emellertid att beakta att distinktionen mellan ett negativt och ett positivt freds begrepp har en månghundraårig historia inom kristenheten. Den olikhet i uppfattningen av de kristnas rätta inställning till kriget som föreligger t.ex. mellan Tertullianus och Origenes å ena sidan och Augustinus å den andra motsvarar i stort sett nämnda distinktion mellan negativ och positiv fred. Arvet från Tertullianus och Origenes har som bekant förts vidare bl.a. inom olika former av s.k. svärmisk kristendom, medan t.ex. Luther, som delar Augustinus uppfattning av *iustum bellum*, närmast är att betrakta som företrädare för ett positivt freds begrepp. Frågan om tillståndet i samhället är hos vardera överordnad i förhållande till frågan om våldet. Det bör dock beaktas att man hos Luther finner ansatser också till ett negativt freds begrepp. Han kan t.ex. ge de upproriska bönderna rätt i deras sociala krav, men samtidigt anser han att ett väpnat upprop för åstadkommandet av rättvisa förhållanden inte är tillåtet. Oberoende av detta ställningstagande i en konkret historisk situation bör man dock konstatera att Luthers distinktion mellan andligt och världsligt regemente samt särskiljandet av person och ämbete utgör en viktig principiell förutsättning för utvecklandet av ett freds begrepp med starkt framhävande av rättvisan som en kvalitet hos det eftersträvade freds tillståndet.

De kristna kyrkornas fredssträvanden i nutiden har varit tydligt präglade av ett fredsideal, som motsvarar det positiva fredsbegreppet. Fredsfrågan ställs i relation till fråga angående det internationella systemets uppbyggnad. Rättvisa ekonomiska, sociala och politiska strukturer på såväl det nationella som det internationella planet ses som en nödvändig förutsättning för fred. Härvid beaktas inte minst förhållandet mellan industriländerna och utvecklingsländerna. Detta kom tydligt till uttryck t.ex. vid Genevekonferensen om Kyrka och samhälle 1966 och vid Kyrkornas Världsråds fjärde generalförsamling i Uppsala 1968. Det är typiskt att "rättvisa" sattes före "fred" i rubriken för rapporten från sektion IV vid nämnda generalförsamling: "Möt rättvisa och fred i de internationella förhållandena".

Vid den konsultation om freden i Europa som Den europeiska kyrkokonferensen anordnade i Engelberg, Schweiz, senaste år gjordes ett medvetet försök att vidareutveckla fredsbegreppet genom att definiera freden mera som en process än som ett tillstånd. Man menade att både det negativa och det positiva fredsbegreppet tenderar att fatta freden som något statiskt, vilket visar sig vara otillräckligt. Det negativa fredsbegreppet är oacceptabelt, ansåg man, emedan det tillåter att en situation som t.ex. det kalla kriget i Europa kan betecknas som fred. Det positiva fredsbegreppet kan inte accepteras som sådant, emedan det tillåter "det rättfärdiga kriget" som ett medel för skapandet av ett tillstånd av rättvisa. I stället skulle det gälla att fatta freden som en fyrfaldig process, nämligen som en minimering av våld, fattigdom, förtryck och fruktan. (Peace in Europe - The Churches' role, s. 75 f.)

Denna definition av freden innebär dock inte något principiellt nytt utan motsvarar den utveckling av det positiva fredsbegreppet som har skett under det senaste decenniet i riktning mot den uppfattning av freden som en dynamisk storhet. Denna uppfattning av freden har ett samband med uppfattningen av rätten, vilken tydligt kom till uttryck i rapporten från sektion IV vid generalförsamlingen i Uppsala: "Rättens bidrag till den internationella ordningen och rättvisan består ej endast i dess konserverande och stabiliserande funktion. Den har också en dynamisk och konstruktiv roll. Positiv lagstiftning och internationella fördrag klargör rättens dubbla aspekt som ordningsbevarande faktor och som en kraft till förändring och reform." En motsvarande uppfattning av freden som en dynamisk storhet kan vi finna i Paul VI:s encyklika *Populorum Progressio*, där det bl.a. heter: "Det nya namnet för fred heter utveckling."

Bakom dessa två uttryck för ett fredsbegrepp, som framhäver fredens dynamiska karaktär, ligger en viktig tyngdpunktsförskjutning i de filosofiska och teologiska förutsättningarna. Medan den sociala verkligheten tidigare tolkades utifrån ett ordningstänkande, tenderar man nu att allt starkare framhäva dess historiska och därmed föränderliga karaktär.

Av det ovanstående framgår att kyrkornas fredsarbete i nutiden generellt sett präglas av ett fredsideal, som motsvarar ett positivt fredsbegrepp. Denna inriktning kan också anses motsvara det fredsideal som vi finner i Bibeln och som kommer till uttryck i det hebreiska ordet *shalom* med rättvisa, harmoni och välstånd som central innebörd. Detta positiva fredsbegrepp har naturligtvis en viktig religiös komponent, och dess eskatologiska karaktär gör att det inte som sådant kan fungera som ett mål för vare sig allmänmänskligt eller kristet fredsarbete. Det ger dock uttryck för

etiska värderingar som kan vara riktningssgivande för kyrkornas fredsarbete i nutiden och som möjliggör en anknytning till fredssträvanden även utanför kyrkorna.

2. Vägar till fred

a) Den dissociativa och den associativa vägen

Bland de strävanden att skapa och garantera en bestående fred som kan iakttagas i nutiden och som fredsforskningen analyserar kan man särskilja två huvudkategorier. Den ena kan karaktäriseras som den dissociativa vägen till fred. Den innebär att fred skapas och garanteras genom att grupper, t.ex. nationer, hålles åtskilda. Företädarna för denna fredsstrategi hänvisar till det enkla faktum att grupper som inte har några gemensamma beröringspunkter rimligtvis inte kan råka i konflikt. Denna motivering för den dissociativa vägen till fred är närmast förenlig med ett negativt fredsbegrepp. Både historien och nutiden kan uppvisa exempel på denna väg till fred. Ett av de åskådligaste exemplen utgör separeringen av de egyptiska och israeliska trupperna efter oktoberkriget 1973 såsom ett första steg på vägen till fred mellan de ifrågavarande länderna.

Den dissociativa vägen kan emellertid ges också en annan motivering, vilken innebär att den samtidigt förbindes med en annan strategi och ett annat mål. Denna motivering utgår från att varaktig fred inte kan uppnås utan att den nuvarande internationella och delvis också nationella strukturen radikalt förändras. Detta anses kunna ske endast genom att förefintliga motsättningar och konflikter ytterligare skärps, alltså genom polarisering. Den dissociativa vägen innebär sålunda i detta fall att man försöker sätta i gång eller åtminstone påskynda processer, som leder till att den nuvarande sociala strukturen sönderbryts och ersätts med en ny. Om den förstnämnda motiveringen för den dissociativa vägen närmast motsvarar ett negativt fredsbegrepp, motsvarar den senare motiveringen ett positivt. Den innebär ju att man inom ramen för den nya struktur, som man vill skapa strävar att ge en ny kvalitet åt förhållandet mellan de grupper som befinner sig i konflikt.

Den associativa vägen innebär att fred skapas och garanteras genom att grupper, t.ex. nationer, närmas till varandra. Motiveringen för denna väg till fred går ut på att den ifrågavarande integrationen småningom upplöser och absorberar förefintliga konflikter och konfliktorsaker samt skapar ett inbördes beroende och en intressegemenskap, som blir en garanti mot öppna, organiserade våldshandlingar.

Den associativa vägen till fred är i princip förenlig med såväl ett negativt som ett positivt fredsbegrepp. Den avsedda integrationen av skilda intressegrupper kan nämligen å ena sidan innebära en konservering av bestående orättvisor. Härvid är det yttre våldet visserligen avlägsnat, men det osynliga våld som ligger i en orättfärdig struktur kan fortfarande finnas kvar. Den fred som sålunda råder är därmed endast en negativ fred. Å andra sidan kan den ifrågavarande integrationen med ökad växelverkan mellan skilda grupper förväntas leda till ökad rättvisa och solidaritet mellan dessa grupper, d.v.s. positiv fred.

Mycket av det som sker på såväl det nationella som det internationella planet i dagens värld kan betecknas som ett framåtskridande på den associativa vägen till fred. Detta sammanhänger bl.a. med den omständigheten att den snabba utvecklingen på kommunikationernas område arbetar mot alla typer av dissociativ politik.

b) "Fredlig samexistens" och "säkerhet"

Fredsdiskussionen på det politiska planet har under de senaste decennierna dominerats av två begrepp, som ibland visserligen har fått karaktären av slagord, men som dock uttrycker mycket reella attityder och strategier på detta område. Det är begreppen "fredlig samexistens" och "säkerhet". Dessa utgör inga direkta motsatser, men de utgör varandras alternativ åtminstone i den mening att de på olika håll erhåller olika betoning och representerar skilda fredsstrategier.

Varken den fredliga samexistensen eller säkerheten är något entydigt begrepp i detta sammanhang. Detta framgår bl.a. därav, att vardera kan förenas med såväl den dissociativa som den associativa vägen till fred. När "fredlig samexistens" och "säkerhet" förbindes med den dissociativa vägen till fred, förbindes de samtidigt med en politik som syftar till maktbalans, vilken genom fortgående upprustning i praktiken blir en terrorbalans. Vi får sålunda en fredlig samexistens och en säkerhet, som i sista hand bygger på fruktan. Den fred som det härvid är fråga om är endast en negativ fred. Isoleringen av nationer och maktblock medför också lätt en polarisering i ideologiskt avseende.

På den associativa vägen till fred erhåller både den fredliga samexistensens och säkerhetens begrepp ett annat innehåll. Den fredliga samexistensen blir då en samexistens under växelverkan i form av utbyte av såväl varor som information. Det politiska begreppet säkerhet undergår på motsvarande sätt en förändring som kan anges med hjälp av de teologiska begreppen "securitas" och "certitudo". Den själviska isoleringens securitas efterträds av certitudo, d.v.s. en säkerhet, som inrymmer ett viktigt moment av tillit och förtroende, skapat genom att människor och grupper förts närmare och lärt känna varandra.

3. Mål och former för kyrkornas fredsarbete

a) Den associativa vägen till positiv fred

Inriktningen av och formerna för kyrkornas fredsarbete har ett intimt samband med det fredsideal och den väg till fred som man omfattar inom kyrkorna. I det föregående har konstaterats att det positiva fredsbegreppet synes vara riktningsgivande för kyrkornas fredsarbete i nutiden. Detta fredsbegrepp har också flera beröringspunkter med det religiösa fredsbegrepp som vi möter i Bibeln och med kristendomens etiska värderingar över huvud, varför det är rimligt att i detta sammanhang förutsätta att kyrkornas fredsarbete är bestämt av detta ideal.

Valet mellan den dissociativa och den associativa vägen till fred borde i princip inte vara svårt för de kristna kyrkorna. Den syn på människan och de mänskliga relationerna som kommer till uttryck i Bibeln synes ha en avgjort starkare anknytning till den associativa vägen än till den dissociativa. Kyrkornas stöd åt den associativa vägen till fred motsvaras också av deras uppgift att fungera som försoningens redskap och försoningens samfund i denna värld. Den försoning som kyrkorna förkunnar gäller naturligtvis i första hand relationen mellan Gud och människor, men den gäller också relationerna mellan individer och grupper. I frälsningen är det fråga om att brutna relationer i Guds skapelse blir återställda. Försoningen mellan människor och grupper i samhället får visserligen inte ske på bekostnad av rättvisan. En försoning, ett

närmande av individer och grupper, på bekostnad av att man döljer faktiska motsättningar och orättvisor är ingen verklig försoning. Orättvisor och motsättningar i samhället måste blottas till dess att de kan övervinnas, och de naturliga intresse-motsättningar som inte sammanhänger med direkta orättvisor måste medvetandegöras så att man kan leva med dem på ett rätt sätt. Endast under dessa förutsättningar kan den associativa vägen vara en försoningens väg till en positiv fred, en väg som kyrkorna kan omfatta.

Det är sålunda rinligt att kyrkorna ger sitt stöd åt sådana strävanden som går ut på en ökad samverkan och interaktion mellan människor och grupper, det må sedan gälla nationer eller maktblock. De rekommendationer till kyrkorna som omfattades av Kyrkornas världsråds fjärde generalförsamling i Uppsala går också helt i denna riktning.

b) Kyrkornas fredsfostran

Inom fredsforskningen har man funnit att det synes råda ett visst samband mellan det som sker inom staterna och det som sker mellan dem. Det som härvid synes vara mest avgörande är huruvida individer och grupper inom en stat har lärt sig att lösa sina inbördes konflikter på fredlig väg, t.ex. genom förhandlingar som leder till kompromisser i stället för att man försöker lösa konflikter genom påtryckning och ensidiga diktat. Man har skäl att förmoda att en stat, i vilken man lyckats förverkliga ett fredligt samspel mellan motsatta intressen, tenderar att genom sina politiker och tjänstemän överföra dessa konfliktlösningsmodeller till det internationella planet. Mot denna bakgrund erhåller det sätt på vilket inomkyrkliga motsättningar och konflikter löses - eller inte löses - betydelse för de internationella relationerna och för freden i världen. I samma mån som kyrkorna och även andra organisationer lär sina medlemmar lösa eller fredligt uthärda de inbördes konflikterna bidrar de till freden i världen, och i samma mån som de misslyckas häri verkar de i motsatt riktning på det internationella fältet.

En viktig del av kyrkornas fredsfostran är sålunda en fostran till att klara de egna inbördes konflikterna. Detta är något som vanligen inte har betonats tillräckligt vid sidan av den ganska självklara uppgiften att ge medlemmarna en religiös motivering för fredsinsatser samt etiska värden och ideal som riktpunkter och mål för dessa insatser.

c) Det ekumeniska arbetet såsom ett fredsarbete

En av de viktigaste förutsättningarna för fred på den associativa vägen anses vara ett högt antal internationella organisationer. Dessa är av två slag: statliga (IGO = International governmental organisations) och icke-statliga (INGO = International non-governmental organisations). Ett internationellt system, som innehåller ett stort antal organisationer av dessa två slag har en hög konfliktabsorberande och konfliktupplösande kapacitet.

Ovannämnda omständighet sammanhänger med en bestämd tendens särskilt inom den mera utvecklade delen av vår värld. Här håller samhällena på att s.a.s. växa ut ur sina nationalstater. En växande del av nationens medlemmar känner lojalitet inte endast mot den egna staten utan också mot större enheter. Vid sidan av den nationella identifikationen uppstår även andra identifikationer, och en viktig kategori av identifikationsmål är härvid de organisationer som överstrider de nationella gränserna.

På denna punkt erhåller den världsvida kristna kyrkan en särskild betydelse för fredsarbetet. De kyrkosamfund som idag är engagerade i det ekumeniska arbetet bildar t.ex. inom ramen för Kyrkornas Världsråd en världsomfattande organisation av INGO-typ. I detta sammanhang kan man också nämna internationella kyrkliga organisationer på konfessionell bas, Den kristna fredskonferensen (CPC) o.s.v. Dessa bidrar var och en på sitt sätt till ett ökat umgänge mellan företrädare för skilda länder, skilda maktblock och världsdelar och till ett stärkande av det internationella medvetandet och den internationella solidariteten. Också denna teologiska konsultation kan i likhet med de två föregående betraktas som uttryck för en strävan till ökade kontakter mellan länder och folk och därmed som ett bidrag till arbetet för fred i vår värld.

Kyrkornas viktigaste bidrag till skapandet och tryggheten av fred i världen är emellertid det globala perspektiv som är förankrat i själva centrum av den kristna tron. Denna tro ser nämligen både skapelsen, frälsningen och fulländningen i ett universellt världsperspektiv. På basen av denna tro får vi som kristna, samtidigt som vi bejakar vår nationella tillhörighet, identifiera oss med hela mänskligheten, medvetna om att vi i vår egenskap av människor har del i en ödesgemenskap bortom nationella och internationella konflikter. Att stärka denna tro och detta medvetande är att ge ett väsentligt bidrag till världsfreden.

Kristillinen oppi pelastuksesta
Bangkokin lähetyskonferenssin valossa

Juhani Forsberg

Ryhdyttäessä arvioimaan Bangkokin kokouksen käsitystä pelastuksesta, on syytä verraten laajasti pohtia eräitä ekumeenisten keskustelujen menetelmällisiä kysymyksiä seuraavista syistä: 1. Nimenomaan Bangkokin kokouksen yhteydessä metodikysymyksistä on keskusteltu varsin paljon. 2. Ilman Bangkokin kokouksen valmistelumenetelmän ja työskentelytavan huomioonottamiasta on varsin vaikea saada kuvaa kokouksen pelastuskäsityksestä.

I. 1. Eräitä ekumeenisen menetelmän vaiheita ennen Bangkokia

Varsin yleisesti tunnettuja ovat ne menetelmälliset perusratkaisut, joita tehtiin ekumeenisen liikkeen alkuvaiheissa. Perustettaessa Kansainvälistä lähetysneuvostoa 1921 neuvostolle osoitettiin käytännöllisiä lähetystyöhön liittyviä päämääriä. Sen sijaan neuvoston oli määrä pidäytyä kaikista opillisista kannanotoista. Myöskin Life and Work -liikkeen alkuajoilta on tunnettu iskulause: "Oppi erottaa, palvelu yhdistää." Aikaa myöten mainitut periaatteet ovat kuitenkin osoittautuneet mahdottomiksi toteuttaa. Faith and Order-liikkeen ensimmäisessä kokouksessa Lausannessa 1927 taas pyrittiin kirjaamaan yksimielisyyden määrä ja erimielisyyden aiheet. Kirkkojen Maailmanneuvoston ensimmäisessä yleiskokouksessa Amsterdamissa 1948 puolestaan todettiin, ettei ollut hedelmällistä vertailla eri kirkkojen opinkohtia keskenään, vaan hyödyllisempää olisi ensin pyrkiä toteamaan, missä kohdissa ollaan eri mieltä ja missä yhtä mieltä, ja sitten syventyä

niihin kohtiin, joissa ollaan yhtä mieltä, ja eritellä niissä piilevät eroavuudet. Amsterdamin kokouksen menetelmää edelleenkehittäessä ennen kaikkea Faith and Order-liikkeen piirissä ovat entistä merkittävimiksi muodostuneet kunkin kirkon tai 'denominaation' kokonaiskatsomukset, joihin eri opinkohdat jäsenyivät. Samalla on ekumeenisen keskustelun kannalta entistä tärkeämmäksi muodostunut se seikka, että eri kirkkojen omassa piirissä suoritettu teologinen työskentely ottaa yhä enemmän huomioon ne tulokset, joita toisten kirkkojen teologisessa työskentelyssä on saavutettu. Dialogin asenne on muodostunut välttämättömäksi kaikilla tasoilla. Tämä koskee aivan erityisesti ekumeenista lähetysliikettä.

Yllä lyhyesti hahmotellut kysymykset eivät kuitenkaan Bangkokin kokouksen kannalta liene niin merkittäviä kuin se menetelmällinen pohdinta, jota Genevessä 1966 pidetyn Kirkko ja yhteiskunta-konferenssin jälkeen on suoritettu ekumeenisen sosiaalietiikan alueella. Geneven kokouksen erityispiirrehän oli juuri se, että sen työskentelyssä käytettiin hyväksi asiantuntijoita, jotka lähestyivät sosiaalieettisiä ongelmia maailmassa vallitsevasta tilanteesta käsin. Teoreettisesti tätä menetelmällistä ratkaisua tarkennettiin ja kehitettiin edelleen Zagorskissa 1968 pidetyssä neuvottelussa. Siellä päädyttiin ekumeenisen sosiaalietiikan menetelmäksi suosittamaan ns. "dialektisen interaktion" (vuorovaikutuksen) eli "dialektisen korrelaation" menetelmää, jonka avulla voitaisiin sovittaa yhteen toisaalta kristillisen uskon tarjoamat lähtökohdat ja toisaalta ne maailmassa havaittavat ongelmat ja kysymykset, jotka vaativat sosiaalieettisiä ratkaisuja. Mikäli ekumeenista sosiaalietiikkaa pyrittäisiin luomaan pelkästään kristillisistä prinssiipeistä käsin, silloin menetelmänä olisi pelkkä deduktio, joka Zagorskissa todettiin riittämättömäksi. Mikäli taas ekumeenista sosiaalietiikkaa pyrittäisiin toteuttamaan vain maailmassa vallitsevista

3

ongelmista käsin, silloin menetelmänä olisi pelkkä induktio, joka myöskin todettiin riittämättömäksi. Pelkän deduktiivisen tai pelkän induktiivisen menetelmän sijasta Zagorskin neuvottelu päättyi siis suosittamaan niiden molempien yhdistämistä dialektisen interaktion menetelmäksi, jonka ajateltiin voivan "edistää sekä kuuliaisuutta Jumalan sanalle että nykyajan ihmisen konkreettisten ongelmien perusteellisempaa huomioonottamista." (Zagorskin neuvottelun raportti, ks. Kohti täyttä ihmisyyttä s. 72).

I. 2. Bangkokin kokouksen menetelmä

Edellä esitetyillä ekumeenisista sosiaalietiikkaa koskevilla pohdinnoilla on tietty vastaavuutensa myös lähetysteologiaa koskevissa ekumeenisissa keskusteluissa. Palautettakoon vain mieliin KMN:n IV:n yleiskokouksen (Upsala 1968) lähetysjaoston (II jaosto) työskentely. Jaoston raporttia valmisteltaessa erääksi keskeiseksi kiistakysymykseksi nousi iskulause: "Maailma asettaa kirkolle työjärjestyksen". Zagorskin neuvottelun käyttämin käsittein mainittu iskulause painottaa induktiivisen menetelmän osuutta kirkon lähetystehtävän määrittelyssä.

Myös Bangkokin kokouksen menetelmää selvitettäessä on useaan otteeseen todettu, ettei kokousta valmisteltaessa pyrittykään tutkimaan pelastuksen sisältöä perinteiseen tapaan lähtemällä ensin Raamatusta ja kirkon opista ja etenemällä sitten niihin tilanteisiin maailmassa, joissa ihmiset elävät, vaan päinvastoin: ensin pyrittiin tutkimaan niitä ahdistavia tilanteita, joissa ihmiset elävät, ja niitä toiveita, joita eri maailmankatsomuksia edustavat ihmiset elämälle asettavat. Tämän lähestymistavan konkreettinen ilmaus oli Bangkokin kokouksen valmistelukirjanen "Salvation today and Contemporary World", jossa runojen, todistusten ja lyhyiden kirjoitusten muodossa eri maailmankatsomusten edustajat selvittävät "pelastuskäsityksiään". Käyttääkseni jälleen.

Zagorskin neuvottelun käsitteistöä, mainittu valmistelukirjanen korosti Bangkokin valmistelujen induktiivista puolta. Itse kokouksen työskentelyssä näkyi induktiivinen menetelmä sikäli, että kokous työskenteli lähes yksinomean varsin pienissä ryhmissä ilman varsinaisia ryhmä- tai jaoskohtaisia valmisteluasiakirjoja ja ilman että ryhmien työskentelyn tuloksia olisi perusteellisesti puitu täysistunnoissa. Tällaisen työskentelytavan eduiksi osoittautuivat mahdollisimman monien aktiivinen osallistuminen ja eräänlainen spontaanisuus, sen aiheuttamia puutteita taas olivat sattumanvaraisuus ja lopputulosten kirjavuus.

Voidaan luonnollisesti kysyä, näkyikö Bangkokin kokouksen valmisteluissa ja työskentelyssä mitenkään deduktiivinen lähestymistapa tai suorastaan dialektinen interaktio? Tähän on alustavasti vastattava, että deduktiiviseksi lähestymistavaksi voidaan Bangkokin kokouksen yhteydessä kutsua Raamatun käyttöä kokouksen valmisteluissa ja itse kokouksen työskentelyssä. Bangkokin kokouksen raamatunkäyttö muodostui kuitenkin seuraavista syistä jossakin määrin ongelmalliseksi. Ensinnäkin kokouksen valmistelujen raamattumateriaali tuli liian myöhään. Toiseksi tässä valmistelumateriaalissa tutkitaan kysymystä pelastuksesta pääasiassa akateemisen eksegetiikan menetelmän mukaisesti siten, että siinä tutkitaan Raamatun eri kirjojen pelastuskäsityksiä suhteuttamatta niitä kirkon dogmaan ja traditioon. Deduktiivinen menetelmä jäi siis tältä osin riittämättömästi toteutetuksi. Itse kokouksen raamatunkäyttö oli taas luonteeltaan toisenlaista kuin valmistelumateriaalin. Se oli uscomiten Raamatun tulkintaa välittömästi tulkitsijan omasta tilanteesta käsin. Näin siis siinäkin induktiivinen lähestymistapa tuli korostetusti esille.

Edellä sanotun pohjalta voidaan todeta, että Bangkokin kokouksen valmistelujen ja työskentelytavan pyrkimyksenä on ilmeisesti ollut selvittää lähetysteologian alueella dialektisen interaktion menetelmää. Tämän pyrkimyksen tuloksena ei kuitenkaan ollut todellinen dialektinen interaktio, vaan induktiivinen menetelmä tuli kokouksen

tulosten kannalta ratkaisevimmaksiksi. KMN:n keskuskomitean puheenjohtaja M.M. Thomas tiivistää asian seuraavasti vastauksessaan Moskovan patriarkan ja Pyhän Synodin kirjeeseen: "Its findings need to be taken as a question put to the tradition". (EPS 8, 14th March 1974, s. 7).

II. Bangkokin kokouksen käsitys pelastuksesta ja sen arviointia

Edellä esitetty metodia koskeva selvittely antaa oikeastaan jo viitteitä siitä, minkälaisuisten vaikeuksien eteen joudutaan analysoitaessa Bangkokin kokouksen pelastuskäsitystä. Kokouksen työskentelytavasta johtuen ei oikeastaan voida puhua yhdestä pelastuskäsityksestä vaan pikemminkin useista, koska eri jaostojen ja alajaostojen työtä ei itse kokouksessa koordinoitu. Sen vuoksi myös Bangkokin kokouksen asiakirjoilla voidaan tarpeen tullen argumentoida jopa keskenään ristiriitaisia näkökantoja. Jonkinlaisen kokonaiskuvan voidaan kuitenkin esittää eräitä piirteitä, jotka kokouksessa selvimminkin tulivat esiin. Koska Bangkokin kokouksen raportti voidaan edellyttää tunnetuksi, sen aineistoa otetaan seuraavassa esiin vain hyvin rajoitetusti. Kokouksen tuloksia arvioitaessa käytetään sen sijaan laajemmin hyväksi pohjoismaisen post-Bangkok -kokouksen aineistoa (Helsinki, Laajasalo 31. 8. - 3.9. 1973. Ekumenisk Orientering. Mission and Evangelism, nr. 5. October 1973).

Silmiinpistävin piirre Bangkokin kokouksen pelastuskäsitykselle oli pelastuksen sosiaalieettisten ulottuvuuksien osoittaminen. Kun tämän ohella kokous varsin laajasti tarkasteli nimenomaan pelastuksen 'negatiivista' puolta, ts. sitä, mistä ihminen pelastuu, on ymmärrettävää, että ihmistä orjuuttavat tekijät saavat kokouksen raportissa varsin näkyvän sijan. Tätä taustaa vasten voidaan ymmärtää myös pyrkimys tulkita pelastus 'vapauttamisena' tai 'vapautumisena' (liberation).

Kun pelastus pyritään ymmärtämään näin ihmisten erilaisista tilanteista käsin, itse pelastuskäsitys muodostuu varsin laajasisältöiseksi (comprehensive).

Arvioidessaan Bangkokin kokouksen pelastuskäsityksen yleistä luonnetta Laajasalon post-Bangkok -kokous suhtautui periaatteessa hyväksyen siihen väitteeseen, että pelastukseen kuuluvat erottamattomasti sekä suhde Jumalaan että lähimmäisiin, ts. että pelastuksen 'vertikaalinen' ja 'horisontaalinen' ulottuvuus kuuluvat yhteen (Ekumenisk Orientering s. 21). Eräänä esimerkkinä tästä mainittakoon vielä Laajasalon kokouksen keskustelut rauhasta, joissa todettiin mm. että "ihmisellä ei voi olla rauhaa Jumalan kanssa, ellei hän tahdo etsiä rauhaa myös ihmisten kesken" (Ekumenisk Orientering s. 27).

Laajasalon kokous esitti kuitenkin myös suuria varauksia Bangkokin kokouksen pelastuskäsityksen suhteen. Laajasalon kokouksen I jaosto toteaa kritiikkinsä aluksi, että Bangkokin kokouksen pelastuskäsitys aiheuttaa enemmän ongelmia kuin ratkaisee niitä. Tämä johtuu jaoston mielestä ensinnäkin siitä, että Bangkokin kokous jätti suhteuttamatta hahmottelemansa pelastuskäsityksen niihin perustaviin tekijöihin, joiden on tähän mennessä ennen muuta ymmärretty kuuluvan kristilliseen pelastuskäsitykseen. Näitä ovat ennen kaikkea vanhurskauttaminen, syntien anteeksisaaminen, eheytynyt yhteys Kristuksen kanssa ja pelastuksen lopullinen päämäärä. Toiseksi Laajasalon kokouksen I jaosto toteasi, että ellei Jumalan pelastavaa työtä Jeesuksessa Kristuksessa ja sen henkilökohtaista omistamista riittävän selkeästi periaatteessa eroteta pelastuksen kokemuksista ja ilmaisuihin poliittisella ja taloudellisella tasolla, on olemassa vaara. Menettää se, mikä periaatteessa ja välttämättä kuuluu jokaiseen pelastuskäsitykseen, joka pyrkii olemaan kristillinen. Jaoston mielestä on välttämätöntä myöntää, että viime kädessä tärkeintä on syntisen tuomionalaisuus Jumalan edessä ja siitä johtuva tarve tulla sovitetuksi Jumalan kanssa.

7

Laajasalon kokouksen I jaosto ei siis toisaalta tahtonut väheksyä niitä sosiaalisia velvoitteita, joita Bangkokin kokous esitti, mutta se ei myöskään voinut hyväksyä sitä tapaa, jolla nämä velvoitteet ja pelastuskäsitys Bangkokissa kytkettiin toisiinsa. Laajasalon kokouksen I jaosto toteaaakin kritiikkinsä lopuksi, että on "mahdotonta hyväksyä mitään sellaista käsitystä, joka selvästi tai peitetysti edellyttää, että pelastus, sovitetuksi tuleminen Jumalan kanssa ansaitaan elämällä lähimmäisen hyväksi. Vanhurskauttaminen ja uusi elämä Jumalassa tulee nähdä Jumalan lahjoittamaksi edellytykseksi elämiseen uskosta ja lähimmäisten rakastamiseen. Niitä ei ole erotettava toisistaan irralleen eikä sekoitettava toisiinsa." (Ekumenisk Orientering s. 22).

Vaikka Laajasalon kokous olikin edustukseltaan ekumeeninen, edellä esitetyissä ajatuksissa tulee esiin myös nimenomaan luterilaisten usein esiintuoma pelko, että pelastus muuttuu lahjasta ihmisen ansioksi, jos se tulkitaan voittopuolisesti ihmisten välisistä suhteista käsin. Tapahtuiko Bangkokissa sitten todella näin? Aikaisemmin on jo mainittu, että Bangkokin kokouksen raportti sisältää hyvin monentyyppistä ja moneen suuntaan tulkittavissa olevaa ainesta. Raportissa toki todetaan, että Jeesus Kristus on Pelastaja, että pelastus on lahjaa, että pelastus koskee myös yksilöä, että pelastus edellyttää kristillisen yhteisön olemassaoloa ja että kristittyjen tehtävänä on julistaa pelastuksen sanomaa. Huomioonottaen kuitenkin ne vahvat siteet, jotka kirkkomme tunnustuksen mukaan soteriologialla on kolminaisuusoppiin, kristologiaan, pneumatologiaan, ekklesiologiaan ja sakramenttioppiin, mainitut toteamukset jäävät vaimeiden viitteiden asteelle.

Valaisevaa tältä kannalta on kenties tunnetuin ja eniten keskustelua herättänyt Bangkokin raportin kohta, jossa puhutaan pelastuksen "ulottuvuuksista" (II jaosto: Pelastus ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus):

3. Pelastuksen neljä ulottuvuutta

Laajasisältöisen pelastuskäsityksen pohjalta tarkasteltuna on pelastustapahtumassa havaittavissa neljä yhteiskunnallista ulottuvuutta:

- a. Pelastus toimii kamppailussa taloudellisen oikeudenmukaisuuden puolesta ihmisten toisiin ihmisiin kohdistettavaa riistoa vastaan.
- b. Pelastus toimii kamppailussa ihmisarvon puolesta ihmisten toisia ihmisiä kohtaan harjoittaman poliittista rottoa vastaan.
- c. Pelastus toimii kamppailussa solidaarisuuden puolesta yksilöiden välillä tapahtuvaa vierantumista vastaan.
- d. Pelastus toimii toivon kamppailussa yksilön elämän epätoivoa vastaan.

Pelastustapahtumassa nämä neljä ulottuvuutta on suhteutettava toisiinsa. Ei ole taloudellista oikeudenmukaisuutta ilman poliittista vapautta eikä poliittista vapautta ilman taloudellista oikeudenmukaisuutta. Ei ole olemassa yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta ilman solidaarisuutta eikä solidaarisuutta ilman yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta. Ei ole olemassa oikeudenmukaisuutta, ei ihmisarvoa eikä solidaarisuutta ilman toivoa eikä toivoa ilman oikeudenmukaisuutta, ihmisarvoa ja solidaarisuutta. On kuitenkin historiallisia tärkeysjärjestyksiä, joiden mukaisesti pelastus ennakoitavana ensin sen yhdessä ulottuvuudessa, olipa sitten kysymyksessä henkilökohtainen, poliittinen tai taloudellinen ulottuvuus. Kohdat, joissa pelastus ensinnä otetaan vastaan, vaihtelevat siitä tilanteesta riippuen, jossa me työskentelemme ja kärsimme. Meidän tulisi ymmärtää, että tällaiset ennakoinnit eivät ole koko pelastus, ja muistaa työskennellessämme myös muut ulottuvuudet. Tämän unohtaminen merkitsisi pelastuksen kokonaisuuden kieltämistä. Kukaan ei voi tietystä erityistilanteesta tehdä kaikkea samalla kertaa. On olemassa erilaisia lahjoja ja tehtäviä, mutta on vain yksi henki ja yksi päämäärä. Tässä mielessä voidaan esim. sanoa, että pelastus on rauhaa Vietnamin kansalle, itsenäisyyttä Angolassa, oikeudenmukaisuutta ja sovintoa Pohjois-Irlannissa ja vapautumista vallan aiheuttamasta vankeudesta Pohjois-Atlantin yhteisössä tai henkilökohtaisista käänntymistä kurjuudessa elävän yhteiskunnan vapautuessa toivoon tai uusia elänäntyyliä yhteisöitsekkyuden ja rakkaudettomuuden keskellä.

Vaikka Bangkokin kokouksen raportti tässä kohdassa puhuikin pelastustapahtuman yhteiskunnallisista ulottuvuuksista ja siltä pohjalta toteaa, että "pelastus on rauhaa Vietnamin kansalle, itsenäisyyttä Angolassa, oikeudenmukaisuutta ja sovintoa Pohjois-Irlannissa" jne., olisi samalla pitänyt myös lausua, että pelastuksen varsinainen ulottuvuus, sovinto Jumalan kanssa ja uusi elämä voi toteutua myös sorron ja riiston

keskellä, vankeudessa ja vainoissa, ahdistuksissa ja puutteessa. On selvää, että tällainen todistus voidaan ymmärtää väärin, välinpitämättömyydeksi maailman hädästä, mutta tästä väärinkäsityksen vaarasta huolimatta tämä todistus on lausuttava julki. Uskottavin tämä viesti on toki silloin, kun se lausutaan juuri siellä, missä ahdistus on suurin. Tämä todistus on kuitenkin lausuttava myös siellä, missä vallitsee rauha ja hyvinvointi. Tällaisessa tilanteessa elävien kirkkojen ja kristittyjen on vain jatkuvasti itse muistettava, ettei heidän todistuksensa pelastuksesta muodostu vääryyden verhoksi. Tässä kohdin kirkkomme joutuu tulkitsemaan tunnustuksensa sisältämää paradoksia: Kukaan ei pelastu hyvillä teoilla, mutta kukaan ei myöskään pelastu ilman hyviä tekoja.

Pyrkiessään ratkaisemaan niitä ongelmia, joita Bangkokin kokouksen "laajasisältöinen pelastuskäsitys" herätti pohjoismaisen post-Bangkok -kokous itse asiassa tavallaan sovelsi mainittua paradoksia. Niinpä esim. Laajasalon kokouksen "Pelastusta ja yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta" käsitellyt III jaosto näyttää varsin pitkälle hyväksyneen Bangkokin kokouksen sosiaaliset velvoitteet, ja se lähetti Pohjoismaiden kirkkoille voimakkaan ja konkreettisen sosiaalieettisen ve-toomuksen, mutta sekään ei voinut varauksetta omaksua sitä kytkentää, joka Bangkokissa suoritettiin sosiaali-etiikan ja soteriologian välillä. Laajasalon kokouksen III jaostossa esitettiinkin mielipide, jonka mukaan olisi mahdollista hyväksyä Bangkokin kokouksen eettiset ja poliittiset intentiot riippumatta kokouksen laatimista opillisista ilmaisuista (Ekumenisk Orientering s. 27). Tämä kysymys onkin kenties kohdattava uudelleen, mikäli ei mainitun kytkennän lisäksi myös koko Bangkokin ko- kouksen sosiaalieettistä päätöstä pidetä erheenä.