

John Vikström

Frälsningen och fridsriket som trosföremål och etisk uppgift  
(Pelastus ja rauhan valtakunta - uskon kohde ja eettinen tehtävä)

Gudsrikets frid och den politiska freden

Rubriken, under vilken kyrkornas förhållande till den ständigt aktuella fredsfrågan skall behandlas vid detta års teologiska konsultation, är starkt laddad med teologiskt sprängstoff. Den torde också vara ägnad att befrämja en fruktbar och klargörande konfrontation mellan våra kyrkors teologiska traditioner.

Rubrikens teologiska sprängstoff är huvudsakligen koncentrerat till ordet "rauha", frid, emedan detta ord motsvarar två skilda begrepp, eller kanske ännu riktigare: två skilda begrepppar. Först och främst kan man göra en skillnad mellan frid i betydelse av ett psykologiskt tillstånd hos enskilda individer och frid i betydelse av ett politiskt och socialt tillstånd hos samhällen och stater. För det andra kan man särskilja frid såsom ett tillstånd som Gud åstadkommer genom frälsningen i Jesus Kristus och frid som ett tillstånd vilket åstadkommes genom olika mänskliga åtgärder på skapelsens plan - både hos individer och samhällen. I det förra fallet är frid ett frälsningshistoriskt och eskatologiskt begrepp, varvid "rauhan valtakunta", fridsriket, är identiskt med Guds rike eller Kristi rike. I det senare fallet är frid ett inomvärldsligt begrepp,

varvid ordet fridsriket på motsvarande sätt beskriver inomvärldsliga förhållanden.

Mot denna bakgrund kan man fråga vad som avses med "rauhan valtakunta", fridsriket, i vår rubrik. Är det Guds rike som frälsningshistorisk och eskatologisk storhet eller är det ett jordiskt fridsrike såsom mål för sociala och politiska strävanden? I varje fall är det klart att det rike som i rubriken avses måste kunna vara både trosföremål och etisk uppgift.

Problematiken kan anges med två frågor:

- Om fridsriket i vår rubrik är identiskt med Guds rike som eskatologisk storhet, då är det lätt att inse att det kan vara trosföremål, men i vilken mening kan det då vara en etisk uppgift? Kan Guds rike åstadkommas genom mänsklig aktivitet?

- Om fridsriket i vår rubrik åter avser ett inomvärldsligt fridsrike, då är det lätt att inse att det kan vara en etisk uppgift, men i vilken mening är det då trosföremål?

I rubriken ingår ett ord som hjälper oss att få ett svar på dessa frågor. Det är ordet "frälsning", med vilket fridsriket förbindes. Härav kan man dra den slutsatsen att det i första hand är fråga om den storhet som vi vanligen kallar Guds rike eller Kristi rike. Men nu är det ju dock vår avsikt att behandla kyrkornas insatser för freden under denna rubrik. Sålunda är det uppenbart att ordet "rauha", frid, samtidigt också åsyftar inomvärldslig fred, varigenom "rauhan valtakunta", fridsriket, tenderar att också bli ett socialetiskt begrepp. I så fall skulle vi här ha att göra med en socialetik, i vilken Guds rike är den centrala och dominerande idén.

Jag har medvetet pressat vår rubrik för att komma åt det teologiska problem som den på ett ganska genialt sätt antyder. Det är uppenbart att rubriken vill framhäva den nära samhörigheten mellan gudsrikets frid och den frid som fredsarbetet åsyftar. Frågan är nu, hur man skall kunna framhäva och betona denna samhörighet, utan att det samtidigt sker en okritisk sammanblandning av två storheter, som från principiell synpunkt dock bör hållas åtskilda. En dylik okritisk sammanblandning leder bl.a. till att frälsningen tenderar att förlora sin exklusiva och eskatologiska karaktär och bli nästan enbart en inomvärldslig storhet. Denna tendens var tydligt märkbar vid missionskonferensen i Bangkok 1973. I rapporten från konsultationen i Järvenpää 1974 riktade våra kyrkors delegationer som beknat en gemensam kritik mot konferensen för att frälsningens "egentliga dimension" inte hade fått ett fulltonigt uttryck (V:16).

Den centrala teologiska uppgiften blir sålunda att bestämma vari samhörigheten mellan Gudsrikets frid och den politiska freden egentligen består. Hur skall denna samhörighet bestämmas, så att en okritisk sammanblandning undviks och så att frälsningen får bevara sin specifika karaktär och fredsarbetet och den politiska freden får bevara sina specifika kännetecken? Synen på fridsriket som trosföremål och etisk uppgift är på ett avgörande sätt beroende av hur man löser denna uppgift.

Vad har sagts vid de tidigare konsultationerna?

Man kan ställa frågan, huruvida vi här har att göra med ett

problem, som inte har ägnats tillräcklig uppmärksamhet vid våra tidigare konsultationer. Har man vid dessa konsultationer talat om gudsrikets frid och den politiska freden på ett sådant sätt att faran för okritisk sammanblandning har kunnat undvikas? Några citat ur konsultationernas rapporter kan kanske antyda ett svar:

"Rauha Jumalan kanssa om edellytyksenä kristittyjen ponnistuksille rauhan puolesta maan päällä." (Åbo 1970)

"Kristityt eivät voi vetäytyä vastuustaan rauhantyöstä vetoamalla siihen, että Jumalan rauha koskee vain yksityistä ihmistä tai että täydellinen rauhantila toteutuu vasta aikojen lopulla." (Åbo 1970)

"Todistaessaan Herrastaan rauhan Ruhtinaana kristityt eivät saa unohtaa rukousta rauhan puolesta ja väkivallan uhrien puolesta." (Zagorsk 1971)

"Itse Pyhä Evankeliumi on meitä kannustamassa rauhantyöhön. Kristus on meidän rauhamme, ja juuri tätä julistaessaan kirkko tekee työtä rauhan hyväksi sanan varsinaisessa merkityksessä." (Järvenpää 1974)

I vart och ett av dessa uttalanden ingår både det frälsningshistoriska och det politiska begreppet frid. Betoningen ligger hela tiden på samhörigheten mellan dessa två storheter. Samhörigheten består däri, att den frälsningshistoriska och eskatologiska friden har mera eller mindre omedelbara konsekvenser för den politiska freden. Det är omöjligt att avgöra, huruvida betoningen av de två storheternas samhörighet också har lett till en sammanblandning av de två. I varje fall samordnas den eskatologiska friden och den politiska freden på ett ganska oproblematiskt sätt, utan att man har något egentligt skydd mot en

sådan tolkning av teserna som innebär att de två slagen av frid identifieras med varandra. Faran för dylika tolkningar är näraliggande. Det visar de senaste hundra årens både kyrkohistoria och teologihistoria. I det följande skall jag ge en kort antydning härom, innan jag från luthersk synpunkt belyser frågan om den eskatologiska fridens och den politiska fredens skillnad och samhörighet och därmed också frågan om fridsriket som trosföremål och etisk uppgift.

#### Samhörighet som leder till sammanblandning

Inom den protestantiska teologin under detta århundrade kan vi finna några företeelser, som utgör typiska exempel på en mer eller mindre långtgående identifikation av gudsríkets frid och den politiska freden, frälsningshistorien och världshistorien. Det är alltså fråga om teologiska konceptioner, där gudsríkestanken fungerar som ledande socialetisk princip.

Här kan först och främst nämnas den s.k. kulturprotestantismen med rötter i 1800-talets liberala teologi. Inom denna teologiska och kyrkliga strömning utgör Guds rike en central idé. Detta rike uppfattas som en inomvärldslig etisk storhet, det är ett rike av sedligt fulländade personligheter. Kyrka och stat anses ha som gemensam uppgift att verka för detta rike. Sålunda tenderar Guds rike och det politiska riket att sammanfalla. Frälsningshistorien och världshistorien flyter alltmera samman till en enda gemensam ström, varvid den frälsningshistoriska aspekten tenderar att skjutas i bakgrunden. Detta sammanhänger med att varken kristendomens eskatologiska eller dess sakramentala karaktär tillmättes någon större bety-

delse. Den trinitariska aspekten är på motsvarande sätt underbetonad.

Till samma kategori av företeelser hör den religiösa socialismen, som under seklets första decennier blev en betydelsefull kyrklig och social företeelse på kontinenten, samt dess amerikanska motsvarighet det sociala evangeliet, "The Social Gospel". I denna moderniserade upplaga av det puritanska gudsrikesidealet tolkas kristendomen i kollektivistiska kategorier. Både synd och frälsning fattas kollektivistiskt. Emedan synden anses föreligga också i samhällets strukturer, anses frälsningen gälla också dessa. Även samhället måste frälsas. Detta sker genom en historisk process, under vilken Guds rike förverkligas, varvid även tekniskt-sociala framsteg tolkas som tecken på gudsrikets närhet. Gudsrikets frid och den politiska friden flyter alltså samman.

Detta är till stor del historia. Men det löper tydliga linjer från dessa teologiska och kyrkliga företeelser in i nutiden. Vi finner dem framför allt inom den ekumeniska rörelsen och dess sociala tänkande. Den dominerande, nästan allena rådande sociala konceptionen inom de senaste decenniernas ekumeniska rörelse, den av Karl Barth utvecklade föreställningen om Kristi konungliga herravälde, "die Königsherrschaft Christi", uppvisar på flera punkter en anmärkningsvärd släktskap med de ovannämnda strömningarna. Här föreligger samma benägenhet att göra evangeliet, Guds rike, till en strukturskapande faktor på det sociala och politiska fältet, varigenom den frälsningshistoriska friden och den politiska freden tenderar att identifieras.

Denna tendens har varit synnerligen stark inom den ekumeniska rörelsens och den ekumeniska socialetikens "post-barthianska" skede. Jag tänker här på den "omvändelse till världen" som präglade många strävanden inom den ekumeniska rörelsen under 60-talet. På sina håll avvisade man en specifik kristen etik, och med hänvisning till Kristi fördolda närvaro i världen gjorde man själva närvaron i världen till en särskild kristen uppgift. Man menade att det för en kristen gäller att finna och följa Kristi fotsteg ute i världen utanför de etablerade kyrkorna: i sekulariseringen, i den tekniska och sociala utvecklingen, i folkens frigörelse. Det mest anmärkningsvärda var att samma idé som Barth hade hävdats som garant för en specifik kristen etik nu användes som argument för en utsuddning av gränsen mellan det specifikt kristna och det allmänmänskliga, gränsen mellan kyrkan och världen, nämligen idén om "die Königsherrschaft Christi"! Kristi herravälde gäller hela världen, Kristus är verksam i hela världen - då är ju det kristliga världsligt och det världsliga kristligt! Då möter vi ju Kristi frälsning i den sociala utvecklingen! Det är ingen fel på logiken. Felet ligger i förutsättningarna, där man bl.a. har förlorat skapelsetron ur sikte och därmed den trinitariska aspekten.

En närmare analys av dessa företeelser visar att de företer vissa gemensamma drag, som det av allt att döma gäller att beakta i detta sammanhang. Det kanske viktigaste draget är den utvecklingsaspekt som man anlägger på såväl det frälsningshistoriska som det världshistoriska skeendet. Detta skeende uppfattas som ett fortgående förverkligande av vissa idéer,

principer och program. Denna utvecklingsaspekt på gudsrikets förverkligande har i vissa fall en motsvarighet i synen på människans frälsning. Också den ses som en fortgående utveckling. Föreställningen om människans medverkan vid gudsrikets förverkligande i världen har ofta en motsvarighet i en föreställning om människans medverkan vid sin frälsning. Detta beror vanligen på en sådan ensidig betoning av det etiska momentet i kristendomen att andra moment blir förbisedda. Att den evolutionistiska synen på gudsriket och frälsningen är förbunden med en optimistisk människosyn är naturligt, för att inte säga självklart.

Nu bör man naturligtvis fråga, huruvida det bakom dessa gemensamma tendenser och drag finns någonting gemensamt, en faktor, som med inre nödvändighet verkar i samma riktning inom skilda företeelser och som alltså gör att gudsrikets frid och den politiska friden, frälsningshistorien och världshistorien tenderar att mera eller mindre helt flyta samman. När man betraktar dessa företeelser från luthersk synpunkt, är det inte svårt att finna en dylik gemensam faktor. Den visar sig nämligen vara en genomgående tendens till monism i synen på förhållandet mellan lag och evangelium.

Denna benägenhet att låta evengeliet och lagen gå samman till en enda storhet kan ha olika orsaker. I kulturprotestantismen är det det filosofiska, närmare bestämt det idealistiska elementet som verkar i denna riktning. I andra fall kan det vara en biblism, som betraktar Bibeln mera som en lagbok än som Guds dömande och förlåtande ord till människan. Inom den ekumeniska

socialietiken är det den barthianska förställningen om kyrka och stat, kyrka och samhälle som ko<sup>m</sup>centriska cirklar med Jesus Kristus och hans försoningsgärning som den gemensamma medelpunkten. I det föregående antydde jag hur denna klart kristologiska utgångspunkt i praktiken kan leda till att det specifikt kristna ändå går förlorat. I flera fall skulle det kanske vara möjligt att finna den yttersta orsaken i själva gudsuppfattningen, en statisk gudsbild, som gör att historien, både frälsnings- och världshistorien, blir ett fortgående förverkligande av vissa orubbliga gudomliga principer, planer och beslut. Då stannar man inte vid en samhörighet mellan gudsrikets frid och den politiska friden. Samhörigheten blir sammanblandning och i sista hand en fullständig identifikation av de två storheterna. Då är det tämligen lätt att se hur fridsriket kan vara en etisk uppgift, med det blir synnerligen oklart i vilken mening detta rike då är trosföremål. Detta sammanhänger med att själva frälsningen hotar att förlora sin specifika karaktär som eskatologisk storhet redan här och nu.

#### Gudsrikets frid och den politiska freden från luthersk synpunkt

Synen på fridsriket som trosföremål och etisk uppgift är, såsom i det föregående har framhållits, beroende av hur man bestämmer detta fridsrike, varvid det är av största betydelse hur man ser på förhållandet mellan gudsrikets frid och den politiska freden. Vari består samhörigheten mellan dessa? Vilket är förhållandet och vilken är samhörigheten mellan ar-

betet för gudsrikets frid och arbetet för den politiska freden?

I det föregående antyddes att svaren på dessa frågor i sista hand kan vara beroende av den bakomliggande gudsuppfattningen. Detta gäller i varje fall inom den lutherska traditionen. Här är sambandet med gudsbilden uppenbart. Detta är ingen tillfällighet, eftersom det gammalkyrkliga arvet med dess treenighetsslära och kristologi har en grundläggande betydelse för luthersk kristendomstolkning.

Frågan är nu hur man utifrån luthersk kristendomsförståelse uppfattar Guds rike som trosföremål och etisk uppgift och hur man ser på förhållandet mellan detta rike och arbetet för fred på jorden. Uppfattningen av Guds rike framgår av förklaringen till bönen "Tillkomme ditt rike" i Stora katekesen:

"Vad betyder nu Guds rike? Svar: Ingenting annat än det vi förut i Tron hava hört, nämligen att Gud har sändt sin Son, vår Herre Kristus, i världen, för att han skulle återlösa och befria oss från djävulens våld, bringa oss under sitt välde och regera oss såsom en rättfärdighetens, livets och salighetens konung emot synd, död och ont samvete, varjämte han ock givit oss sin Helige Ande, för att han skulle tillbjuda oss detta genom sitt heliga ord och genom sin kraft upplysa och styrka oss i tron."

Av detta citat framgår att Guds rike intimt förbindes med frälsningen. Det betecknas samtidigt som Kristi rike och definieras med hjälp av ord som rättfärdighet, liv och salighet. Guds rike är en motsats till synd, död och ont samvete. Litet senare säges om detta rike att det kommer till oss på ett två-

faldigt sätt: "dels här i tiden, genom ordet och tron, dels i evigheten genom fullkomlig uppenbarelse." Det säges också att det är ett rike, "som här har tagit sin början" och att det "dagligen tillväxer och slutligen fulländas i det eviga livet."

Att Guds rike enligt luthersk uppfattning är intimt förbundet med den personliga frälsningen framgår också därav att det under beteckningen Kristi rike identifieras med kyrkan. Därmed är det också trosföremål i samma mening som kyrkan. Liksom kyrkan kan också Guds rike många gånger vara fördolt under korset. Denna tro på gudsríkets och kyrkans fördoldhet har sin motsvarighet i tron på Guds fördoldhet, vilken spelar en central roll i luthersk uppfattning av Guds sätt att handla i syndens värld liksom i luthersk teologi överhuvudtaget (*theologia crucis*).

Vilken relation har då detta Guds eller Kristi rike till etiken? I vilken mening kan detta rike vara en etisk uppgift enligt luthersk uppfattning? Från en synpunkt sett är Guds rike inte mål utan förutsättning för de kristnas handlande. Guds rike är spontan och överflödande kärlek, som kommer till uttryck i de kristnas handlande ute i världen, närmare bestämt i de enskilda kallelserna i hem och arbete. I denna mening kan vi säga att det sker ett spontant utflöde av gudsríkets rättfärdighet, frid och glädje ut i samhället med konsekvenser för samhällets liv. Sålunda är alltså Guds rike förutsättning för de kristnas handlande.

På denna punkt synes det råda stor samstämmighet mellan luthersk och ortodox syn. I de ortodoxa fördragen i fredsfrågan

vid våra tidigare konsultationer har det upprepade gånger framhållits att den genom evangeliet skapade friden hos den enskilda människan i sin tur skapar frid i de mänskliga relationerna. I Zagorsk 1971 sades också direkt att Guds rike är en förutsättning för de kristnas fredsarbete (Osipow).

Men Guds rike är inte blott förutsättning för de kristnas etiska handlande. Det kan också vara mål i den meningen att de kristnas liv och arbete alltid står och bör stå i detta rikets tjänst. I Augsburgska bekännelsens apologi säges om de kristnas gärningar att dessa, trots att de genom synden är förorenade, dock för trons skull är "heliga och gudomliga och uttryck för Kristi offerliv, då han genom dem uppenbarar sitt rike för världen." Genom de kristnas gärningar uppenbaras alltså Guds rike för världen. "Genom dessa verk triumferar Kristus över djävulen", heter det i samma bekännelseskrift.

Hur förhåller sig detta arbete för Guds rike till det arbete för fred och rättvisa som utförs i samhället av såväl kristna som icke-kristna? Eller för att upprepa den tidigare frågan: Hur förhåller sig gudsríkets frid till den politiska freden? Är det arbete för freden som inte är ett spontant uttryck för gudsríkets frid utan innebär målmedvetna strävanden för fred och rättvisa, ofta med användande av maktmedel, endast en nödtvungen komplettering av gudsríkets "fredsarbete" eller har det ett egenvärde och en motivering oberoende av gudsríket?

På denna punkt vill jag anknyta till biskop Filarets föredrag (Åbo 1970), där nödvändigheten av yttre åtgärder för fred

starkt betonades. Biskop Filaret yttrade bl.a.: "Man skulle likväl begå ett stort fel, om man skulle påstå, att enbart en vädjan om människans sedligt-andliga pånyttfödelse skulle vara tillräcklig för att rädda världen undan krigets skräck och förstörelse. Livet bevisar och mänsklighetens historia bekräftar att den predikan, som innehåller andlig fostran för varje individ, inte alltid vinner genklang i allas hjärtan. Vad som här krävs är inte endast ansträngningar, som gäller människans inre förvandling, utan också sådana yttre strävanden som eventuellt kan innebära en förändring av de rådande sociala förhållandena." Frågan är nu om dessa yttre strävanden, detta fredsarbete som inte utan vidare är ett spontant uttryck för människans inre frid, endast har en praktisk motivering eller om det kan ges en principiell motivering utifrån teologiska synpunkter.

Dessa frågor angående förhållandet mellan arbetet för Guds rike och de politiska strävandena för rättvisa och fred, mellan gudsríkets frid och den politiska freden, besvaras på lutherskt håll utgående från den gammalkyrkliga treenighetsläran. Vi tror att Gud verkar både som skapare och upprätthållare och som frälsare i den värld i vilken vi lever. Det närvarande gudsríket är ett uttryck för Guds fortgående verksamhet som frälsare. I denna egenskap verkar han genom evangeliets ord och sakramenten. Som skapare verkar han genom sin lag med vars hjälp han upprätthåller och befrämjar livet på vår jord.

Den lutherska kallelsetanken är ägnad att närmare klargöra detta förhållande. Denna kallelsetanke är ett uttryck för den i romarbrevets första och andra kapitel uttryckta tron att

Guds lag är nedlagd i skapelsen på ett sådant sätt att den i princip kan bli känd av varje människa. Denna Guds lag, som är ett uttryck för Guds skaparvilja, syftar till att upprätthålla och vidareutveckla livet i den värld där Gud ständigt fortsätter sitt skaparverk. Genom lagen kallas människan till Guds medarbetare i detta verk. Denna lag möter människan i de olika kallelseuppgifter som hon har i hem och samhälle och som i sista hand går ut på att tjäna medmänniskorna. I Guds lag är det ju alltid fråga om kärlek och tjänst, omsorg om nästan och nästans liv i stort och i smått. Och denna lag blir som sagt alla människor ställda inför i de kallelseuppgifter som de har såväl i det privata livet som ute i samhället. Lagens principiella innehåll finner vi i vår bibel, dess konkreta innehåll finner vi i vår medmänniskas och den mänskliga gemenskapens olika behov. Till dessa behov hör också behovet av rättvisa och fred.

Arbetet för den politiska freden är sålunda en etisk uppgift som åligger alla människor på den grund att de är skapade av Gud och inordnade i hans skapelse. Vi har här en lagens etik till åtskillnad från den evangeliets eller nådens etik som gäller i Guds rike, men som förverkligas genom fullgörandet av samma uppgifter i hem och samhälle som Gud kallar oss till genom sin lag. Samhörigheten mellan dessa två utgöres av den Gud som verkar i denna värld på ett tvåfaldigt sätt: som skapare med hjälp av sin lag och som frälsare med hjälp av sitt evangelium. Detta samband mellan evangeliets etik och lagens etik har sin motsvarighet i samhörigheten mellan gudarikets frid

och den politiska freden. Det är en samhörighet som ytterst har sin grund i den Gud, som ständigt verkar för att upprätthålla och återställa sin skapelse.

## VANHURSKAUTTAMINEN JA OSALLISUUS JUMALALLISESTA LUONNOSTA

Jukka Thurén

Johdanto Sanoja vanhurskauttaminen (dikaiōsis, iustificatio) ja jumalallistuminen (theōsis/theopoiēsis, deificatio) voidaan käyttää laajemmassa tai suppeammassa merkityksessä. Laajemmassa ne kumpikin kattavat koko soteriologian, suppeammassa ne kumpikin tarkoittavat yhtä pelastuksen aspektia. Keskityn tutkimaan suppeamman käytön uusitestamentillisiä lähtökohtia. Ensiksi tarkastelen dikaio-sanueen käyttöä pelastuksen ilmaisemiseen apostoli Paavalin kirjeissä, koska juuri Paavali on seikkaperäisimmin selvittänyt vanhurskauttamisen käsitettä ja koska Paavalin vanhurskauttamisopilla on keskeinen asema kirkkomme tunnustuskirjoissa. Toiseksi tutkin ilmaisuja "jumalallisesta luonnosta osalliset" 2Pt 1:4, koska se on theosis-käsitteen ilmeisin kielellinen vastine UT:ssa ja koska juuri siitä kohdasta syntyi keskustelua Järvenpään neuvotteluissa. On valitettavaa, etten tämän esityksen puitteissa voi ottaa laajemmin esille esim. synoptikkojen ja Johanneksen tekstejä. Aloitan kuitenkin parista kohdasta.

Jeesus julisti Jumalan valtakunnan tulemistä. Pelastuminen kuvataan evankeliumeissa mm. Jumalan/taivasten valtakuntaan pääsemisenä (eiserkhesthāi Mt 5:20 ja us.) ja valtakunnan (iankaikkisen elämän) perimisenä (kléronomein Mt 25:34). Jeesuksen ylösnousemuksen jälkeen apostolit neuvoivat tieksi tähän pelastukseen uskon ja kasteen. Kastettaville luvattiin synnit anteeksi. Kasteessa vaikutti Pyhä Henki (esim. Apt 2:38).

Ilmeisesti varhaiseen kasteliturgiaan viitaten Paavali kuvaa kasteen vaikutuksia 1 Kor 6:9a, 11 näin:

"Vai ettekö tiedä, etteivät väärät (t. epävanhurskaat, adikoi) saa periä Jumalan valtakuntaa ... tuommoisia te olitte, jotkut teistä; mutta te olette vastaanottaneet peson, te olette pyhitetyt, te olette vanhurskautetut (edikaiōthēte) meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen nimessä ja meidän Jumalamme Hengessä."

Tit 3:3-7 kuvaa kristityksi tulemistä samaan tapaan:

"Olimmehan mekin ennen ymmärtämättömiä, tottelemattomia ... Hän pelasti

meidät, ei vanhurskaudessa tekemienne tekojen ansiosta vaan laupeutensa mukaan, uudestisyntymisen peson ja Pyhän Hengen uudistuksen kautta ... että me vanhurskautettuina hänen armonsa kautta tulisimme iankaikkisen elämän perillisiksi toivon mukaan." Myös Joh 3:5 viittaa kasteeseen; samaan yhteyteen kuuluu vielä j. 171, jonka mukaan pelastuminen on tuomiosta vapautumista: "Jos joku ei synny vedestä ja Hengestä, ei hän voi päästä sisälle Jumalan valtakuntaan." "Joka uskoo häneen, sitä ei tuomita, mutta joka ei usko, se on jo tuomittu."

Kaikki nämä tekstit liittävät Jumalan valtakunnan perimisen ja siihen pääsemisen uskoon ja kasteeseen. Näin tapahtuu vanhurskauttaminen: vääryyden eli synnin orja vapautetaan tuomiosta ja synnin vallasta. Näin tapahtuu myös uudeksi luominen eli uusi syntyminen: ihminen tulee osalliseksi iankaikkisesta elämästä. Yhteisenä lähtökohtana on VT:n lupaus uudesta liitosta, johon kuuluu syntien anteeksiantaminen (Jer 31:34b) ja puhtaalla vedellä puhdistaminen (Hes 36:25) sekä uuden, kuuliaisen sydämen saaminen (Jer 31:33, Hes 36:26s).

(Vanhurskauttaminen) tulkitsee Jumalan ja liitonkansan (jäsenen) suhdetta liiton oikeudellisesta aspektista käsin. Liiton rikkojana ihminen on epävanhurskas, tuomion alainen, kirottu. Jumala pysyy vanhurskaana ja on luvannut tehdä uuden liiton, poistaa syntisen (kansan) tuomion ja asettaa syntisen takaisin oikeaan suhteeseen itseensä - siis vanhurskauttaa ja siunata hänet. Tähän liittyy se, että Jumala on luvannut olla hyvin läheisessä yhteydessä uuden liiton kansaan: kirjoittaa lakinsa heidän sydämiinsä (Jer) ja antaa Henkensä heidän uudesti luotuihin sydämiinsä (Hes). UT julistaa, että tämä lupaus on toteutunut Kristuksessa ja kirkossa. Tämä lupaus toteutuu yksilön kohdalla, kun hän uskoo julistuksen ja saa kasteen. Kasteen merkityksen ilmaisemiseen käytettyjä eri traditioille yhteisiä termejä painotettiin ja tulkittiin muuttuvissa tilanteissa yhä uusin tavoin. Paavalin vanhurskauttamisoppi ja 2Pt:n ilmaisu "jumalallisesta luonnosta osalliset" ovat siitä esimerkkejä.

## I Vanhurskauttaminen

Vanhurskauttaminen muodostui keskeiseksi käsitteeksi puhuttaessa juutalaisille tai juutalaisuudesta vaikutteita saaneille kristityille, joille käsite oli ennestään tärkeä: Mooseksen lain noudattaminen oli heille tienä vanhurskauteen. Luukas kertoo Paavalin puhuneen vanhurskauttamisesta vain synagoogassa (Apt 13:38s): "jokainen joka uskoo, tulee hänessä (Kristuksessa) vanhurskaaksi, vapaaksi kaikesta, mistä ette voineet Mooseksen lain kautta vanhurskaiksi tulla." Hyvin samaan

tapaan Paavali itse kertoo puhuneensa apostoli Pietarille (Gal 2:15s): "Koska tiedämme, ettei ihminen tule vanhurskaaksi lain teoista, vaan uskon kautta Jeesukseen Kristukseen, niin olemme mekin uskoneet Kristukseen Jeesukseen tullaksemme vanhurskaiksi uskosta Kristukseen eikä lain teoista, koska ei mikään liha tule vanhurskaaksi lain teoista."

Paavalin kirjeistä ovat tässä yhteydessä antoisimmat juuri Gal, jossa vastustetaan judaisteja, sekä Rm, joka on kirjoitettu sellaisille kristityille, joilla on läheinen yhteys sekä Jerusalemiin että hellenistiseen synagoogaan.

Miksi Paavali piti tärkeänä tiukasti vastustaa sellaisia, jotka vielä kristittyinäkin tahtoivat tulla vanhurskaiksi Mooseksen lakia noudattamalla (vrt. yllä Gal 2:15s)? Syynä oli, että lain teoista tuleva vanhurskaus antaa ihmiselle mahdollisuuden "kerskata Jumalan edessä", mutta uskon vanhurskaus sulkee väärän kerskauksen pois (Rm 3:27s, 4:2; vrt. 1:28-31). Ef 2:8s selittää: "Sillä armosta te olette pelastetut uskon kautta, ette itsenne kautta - se on Jumalan lahja - ette tekojen kautta, e t t e i k u k a a n k e r s k a i s i."

Jos ihminen voisi tulla vanhurskaaksi lain määräämiä tekoja tekemällä, silloin hän voisi ylpeillä siitä, mitä hän on saanut aikaan, mitä hänellä on ja mitä hän itse on. Kuitenkin jo Jeremia on sanonut: "Älköön viisas kerskatko viisaudestaan, älköön väkevä kerskatko väkevyydestänsä, älköön rikas kerskatko rikkaudestaan; vaan joka kerskaa, kerskatkoon siitä että hän on ymmärtäväinen ja tuntee minut: että minä Herra teen laupeuden, oikeuden ja vanhurskauden maan päällä." (Jer 9:23s, lainattu lyhennettynä 1 Kor 1:31).

Paavali väittää, että juutalaisten kerskaus oli väärää kerskausta (Rm 2:17, 23). Heidän esi-isänsä Aabraham sen sijaan ei kerskannut Jumalan edessä hurskaudestaan (Rm 4:2), vaan uskoi "häneen, joka vanhurskauttaa jumalattoman" (4:5) ja "joka tekee kuolleet eläviksi ja kutsuu olemattomat, ikäänkuin ne olisivat" (4:17). Aabrahamilla itsellään ei ollut hurskautta eikä myöskään elämää (kykyä siittää jälkeläinen), mutta hän luotti Jumalaan, joka täyttää lupauksensa, vaikka kaikki inhimilliset edellytykset puuttuvat. Pelastus on siten Jumalan lahja ansiottomalle jopa kuolleelle (4:19) ihmiselle. Tällainen usko "luettiin hänelle vanhurskaudeksi".

Kristittyjen usko muistuttaa Aabrahamin uskoa, kun "me uskomme häneen, joka kuolleista herätti Jeesuksen, meidän Herramme, joka on alttiiksi annettu meidän rikostemme tähden ja kuolleista herätetty meidän vanhurskauttamisemme tähden" (4:24s).

Aabraham oli asebés, jumalaton - me olimme kuolleet rikoksiimme (vrt. Ef 2:1, 5). Aabraham oli kykenemätön siittämään uutta elämää - mekään emme kyenneet auttamaan itseämme. Aabrahamille Jumala antoi tulevaisuutta koskevan lupauksen - meille hän on antanut julistaa evankeliumia siitä, mitä hän jo on tehnyt: "Kun me vielä olimme heikot, kuoli Kristus oikeaan aikaan jumalattomien edestä" (5:6, 8). Nyt me olemme "vanhurskautetut hänen veressään" (5:9), s.o. sen perusteella, että hän on vuodattanut verensä. Sen osoittamiseksi Kristus on "herätetty meidän vanhurskauttamisemme tähden" (4:25). Kun tätä evankeliumia on julistettu meille, se on herättänyt meissä uskon, ja tämän uskon Jumala lukee vanhurskaudeksi. Niin meidät on "uskosta vanhurskautettu" (5:1). Nyt me voimme ahdistustenkin keskellä synnittä kerskata, sillä me emme kerskaa mistään omasta suorituksestamme, vaan Jumalastamme, hänen teoistaan ja lupauksistaan (5:2, 11).

Näin jumalattomien vanhurskauttamisessa on kaksi vaihetta:

- 1) Yhden ihmisen Aadamin rikkomuksesta seurasi turmelus ja kuolemantuomio kaikille ihmisille - paljon enemmän merkitsee yhden ihmisen Jeesuksen Kristuksen kuuliaisuus vanhurskauttamista ja elämää kaikille ihmisille (5:12-19). Jeesuksen ylösnousemus merkitsee hänen vanhurskauttamistaan, hänen vanhurskautensa osoittamista (1 Tim 3:16). Mutta koska hän on kuollut meidän edestämme kaikkien ihmisten syntien kantajana (Jes 53), niin myös hänen ylösnousemuksensa merkitsee elämää kaikille, koska meidän syntimme nyt on sovitettu ja meitä kohdannut kirous poistettu.
- 2) Tätä vanhurskautta tarjotaan lahjana evankeliumin saarnassa ja pyhässä kasteessa. Usko merkitsee Kristuksen vanhurskauden vastaanottamista lahjana, siis henkilökohtaista syntien anteeksiantamuksen ja uuden, iankaikkisen elämän saamista Kristuksen yhteydessä. Näin Kristus asettuu meihin asumaan.

Näitä kahta vaihetta ymmärrämme paremmin, jos ajattelemme taustalla olevaa sanaa Herran kärsivästä palvelijasta. Kun palvelija joutuu kärsimään syyttöksiä ja pilkkaa, hän sanoo: "Lähellä on hän, joka minut vanhurskaaksi

tuomitsee" (Jes 50:8). Hän joutuu kuitenkin kärsimään ja kuolemaan "meidän rikkomustemme tähden" (Jes 53:4-10). Niin hän kantaa monien (=kaikkien) synnit rukoillen pahantekijäin puolesta (11, 12). Kun Jumala sitten osoittaa hänet/tuomitsee hänet vanhurskaaksi herättämällä hänet uuteen elämään (11a), silloin toteutuu j. 11 b: "Tuntemuksensa kautta hän, minun vanhurskas palvelijani, vanhurskauttaa monet". Syntiset ihmiset oppivat tuntemaan Palvelijan heidän syntiensä kantajana, heidän vanhurskautenaan. Hebrean sana "tunteminen" merkitsee samalla läheisen yhteyden syntymistä siihen, joka tunnetaan.

Kun Paavali kirjoittaa: "Joka on kuollut, se on vanhurskautunut pois synnistä" hän ajattelee näitä kumpaakin vaihetta: Kristus, syntiemme kantaja, on kuollessaan vapautunut synnistämme (Rm 6:7, 10a) - meidät on kasteessa haudattu hänen kuolemaansa, vanha ihmistemme on ristiinnaulittu hänen kanssaan (6:3-7). Nyt Kristus vanhurskaana elää Jumalalle; mekin hänessä, hänen kanssaan yhteen kasvaneina "uskomme saavamme elää hänen kanssaan" (6:8). Kristukselle, Jumalan vanhurskaalle Palvelijalle, kuuluvina meistäkin on tullut "vanhurskauden palvelijoita" (6:17). Kun ihminen siis on evankeliumin, kasteen ja uskon kautta saanut vanhurskauden ja uuden elämän, häntä tulee nyt kehottaa "antamaan jäsenensä vanhurskauden palvelijoiksi pyhitykseen" (6:13, 19). Hengellisesti kuollut ei olisi voinut tätä kehotusta kuulla eikä noudattaa. Mutta uskossa elävä ei ole lihan vallassa vaan Hengen (8:9). Silti hänkin joutuu tunnustamaan: "Minussa, se on minun lihassani, ei asu mitään hyvää" (7:18) ja rukoilemaan, että vapautuisi "tästä kuoleman ruumiista" (7:24). Tällä hetkellä uskovan tila on paradoksaalinen: "Ruumis tosin on kuollut synnin tähden, mutta henki on elämä vanhurskauden tähden" (8:10). Gal 5:17 kuvaa lihan ja hengen taistelua: "Sillä liha himoitsee Henkeä vastaan ja Henki lihaa vastaan ... niin että te ette tee sitä, mitä tahdotte." Siksi apostoli sanoo toisaalla, että "liha ja veri ei voi periä Jumalan valtakuntaa" (1 Kor 15:50). Vasta ylösnousemuksessa (tai silloin elävien osalta äkillisessä muuttumisessa) uskova täydellisesti vapautuu synnistä ja kuolemasta (1 Kor 15:50-57). Kuolemaansa asti hän on samalla kertaa vanhurskas ja syntinen (simul iustus et peccator).

Ymmärtääksemme paremmin Paavalin opetusta vanhurskauttamisesta meidän olisi myös tutustuttava niihin vanhurskauttamisoppeihin, joita vastaan Paavali väsymättä taisteli. Aika sallii minun vain lyhyesti viitata kahteen hellenistiseen vanhurskauttamiskäsitykseen, gnostilaisuuden ja Filonin.

Gnostilainen käsitys vanhurskaudesta oli dynamistinen: vanhurskaus (dikaiosisyné) oli eräs jumaluuden dynamis. UT:n aikoja myöhäisempi mutta tyypillinen on Corpus Hermeticumin XIII traktaatin kuvaus theosiksesta, jonka osana on dikaiosis: Kun Hermes

muistuttaa pojalleen Tatille hänen jumalallisesta alkuperästään, alkavat hänen alkuperäisen olemuksensa, logoksen, jäsenet, kaksitoista dynamista eli hyvettä työntää tieltään kahtatoista piinaajaa eli pahetta. Viidentenä dynamiksena tulee vanhurskaus; Hermes riemuitsee: "Katso, kuinka se ilman oikeudenkäyntiä kerkoitti vääryyden. Meidät on vanhurskautettu, lapseni, koska vääryys on poissa." Gnoosis nimenomaan torjuu forensisen, tuomio-toimena tapahtuvan vanhurskauttamisen. Vanhurskauttaminen on yksin sitä, että ihmisen jumalallisen alkuperän tietäminen auttaa hänen olemukseensa kuuluvan vanhurskauden voittoon. Vanhurskautuminen on tiedon avulla tapahtuvaa jumalallisuuden puhdistamista. - On mahdollista, että jo Paavali korosti juutalaisuuteen kuuluvaa vanhurskauttamisen forensista, oikeudellista olemusta gnostilaisia tendenssejä vastaan. Paavali ei tunne vanhurskautumista "ilman oikeudenkäyntiä", vaan vanhurskauttaminen merkitsee kuolemantuomion poistumista Kristuksen kuoleman perusteella ja Kristuksen vanhurskauden "lukemista" uskovan hyväksi.

Filon selitti laajasti Aabrahamin vanhurskauttamista Gen 15:6:een liittyen, kuten Paavalikin. Hänen vanhurskauttamiskäsityksessään on useita piirteitä, joita Paavali nimenomaan vastustaa Rm 4:ssä. Filonin mukaan Aabrahamin usko oli hurksaan mielen ylistystä ansaitseva suoritus, vanhurskauden teko (Quis heres 63-94). Aabraham oli saanut Jumalan kutsun ja lähtenyt liikkeelle ruumiista, aistimaailmasta, jopa itsestään (69), ja oppinut paljon. Gen 15:4 kertoo, miten Jumalan ääni tuli hänelle, tunki läpi hänen olemuksensa ja täytti sen terveellisellä opilla (67): ruumiiseen ja vereen sidottu elämä, se joka vielä pitää kiinni aistimaailman elämästä, ei voi periä mitään jumalallista, vaan se joka lähtee ulos Aabrahamista, "ylhäältä puhallettu, taivaallisen, jumalallisen osan saanut puhdas Nous" (64), "sillä vain ruumiittomat olennot (fyseis) perivät henkistä" (66). Tämän jälkeen hän tähtiä katsellessaan sai lupauksen: "Noin (ei) niin lukuisa on siemenesi oleva". Aabrahamin siemenellä on oleva tähtien hyvä muuttumaton järjestys ja puhdas luento, hyveet ja kirkkaus (86ss). Tämän lupauksen Aabraham uskoi ja se usko luettiin hänelle vanhurskaudeksi.

Filonin mielestä on selvää, että Raamattu mainitsee vanhurskaaksi lukemisesta ylistääkseen Aabrahamia hänen uskonsa vuoksi. Hän pohtii kuitenkin epäilevää kysymystä: Mitä kehuttavaa uskossa voisi olla? Kuka ei tarkkasi Jumalan lupausta, olkoon vaikka epävanhurskain ja jumalattomin (adikōtatos kai asebestatos, 90)? Filon torjuu kuitenkin vastaväitteen. Vertailu useimpien ihmisten epäuskoisuuteen osoittaa, että Aabrahamin usko on hyveistä täydellisin, jalon olympialaisen mielen (sisun) suoritus ja jopa ainoa tosi vanhurskauden teko (dikaiosynēs d'auto monon ergon, 94). Sehän suuntautui yksin Jumalaan antamatta minkään ympärillä olevan kietoa pauloihinsa. Siksi mikään ei ole niin vanhurskasta kuin tällainen usko.

Filonin mukaan Aabraham ei suinkaan ollut lupauksen saadessaan jumalaton, vaan pitkä kilvoitus oli huipentunut hetki sitten tapahtuneeseen maailmasta luopumiseen: Jumalan opetus (Toora) oli tunkenut tieltään viimeisenkin kiintymyksen maailmaan. Usko oli siis toisaalta palkka (Gen 15:1) edeltävästä kilvoituksesta, toisaalta uusi Olympian kisojen voittoon verrattava suoritus, joka pian palkittiin Jumalan valalla. Kutsu-suoritus-palkka-suoritus-palkka... muodostavat oppimisen portaikon, joka johtaa

lopulta täydellisyyteen. Aabrahamin oikeus kerskata ja saada kiitosta suorituksistaan oli kiistaton.

Juuri näitä väitteitä apostoli Paavali vastustaa. Aabrahamilla ei ollut aihetta kerskata Jumalan edessä; hän uskoi Jumalaan joka vanhurskauttaa jumalattoman; "lukemisen" merkitsee tekojen huomiotta jättämistä. Aabrahamin usko oli todella sitä miltä se Filonin kuvitellusta vastustajasta näyttikin: siinä epävanhurskas ja jumalaton ihminen kiinnitti huomiota Jumalan lupauksiin. Aabraham itse jäi vaille ylistystä, mutta hän antoi kunnian Jumalalle (Rm 4:20).

Miksi Paavali piti vaarallisena sellaista käsitystä vanhurskauttamisesta, joka jättäisi ihmiselle mahdollisuuden ylpeillä lain määräämien tekojen tekemisestä tai uskosta ihmisen suorituksena? Paavali vastaa Gal 2:21: "Jos vanhurskaus on saatavissa lain kautta, silloinhan Kristus on turhaan kuollut." Itsestään hän sanoo: "Pois se minusta, että minä muusta kerskaisin kuin meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen rististä" (Gal 6:14). Kerskaaminen tapahtuu esim. näin: "Minkä elän nyt lihassa, sen minä elän Jumalan Pojan uskossa, hänen, joka on rakastanut minua ja antanut itsensä minun edestäni" (Gal 2:20). Jumala on päättänyt pelastaa ihmiset julistuttamalla sanomaa rististä, koska hän on valinnut sen, joka ei mitään ole, tehdäkseen mitättömäksi sen, joka jotakin on, ettei mikään liha voisi kerskata Jumalan edessä" (1 Kor 1:28s); siitä että Kristus on tullut meille vanhurskaudeksi (j.30) olemme saaneet uuden kerskauksen aiheen.

Jumalan pojan häpeällinen kuolema ristillä on niin kallisarvoinen asia, että kaiken inhimillisen ylpeyden täytyy lakata. Väärä ja vaarallinen on jokainen pelastusoppi (erityisesti myös juutalainen oppi pelastumisesta lakia noudattamalla ja gnostilainen oppi ihmisen alkuperäisen jumalallisuuden puhdistumisesta tiedon avulla),

- joka osoittaa sellaisen tien pelastukseen, että Kristuksen kuolema ristillä ei saa ratkaisevaa merkitystä
- joka jättää ihmiselle mahdollisuuden kerskata omilla suorituksillaan, koska silloin Jumalan Pojan häpeällinen kuolema jää vaille merkitystä.

Tämä ei estä Paavalia itseään useinkin kerskaamasta sillä, mitä Kristus on vaikuttanut hänen kauttaan (esim. Rm 15:17ss ja 2 Kor 10-12). Mutta vaikka hänellä muutenkin on hyvä omatunto, hän ei sen tähden, sillä perusteella (*en toutō*) ole vanhurskautettu (1 Kor 4:4). Vanhurskauttamisessa (*in loco iustificationis*) ainoaksi kerskauksen aiheeksi jää Kristuksen risti, eivät omat hyvät työt ennen eikä jälkeen uskoon tuleminen, ei myöskään usko ihmisen ratkaisuna.

"Tulla jumalallisesta luonnosta osalliseksi" (2 Pt 1:4)

Tutkimuksen kohteena oleva ilmaisu on 2 Pt:n johdannon lopulla: hina dia toutōn (sc.epaggeliōn) genēsthe theias koinōnoi fyseōs apofygontes tēs en tō kosmō en epithymia fthoras.

Selittäjät ovat epävarmoja siitä, milloin ja missä järjestyksessä jumalallisesta luonnosta osalliseksi tuleminen ja turmeluksesta ja/tai katoavaisuudesta vapautuminen tapahtuvat. Tapahtuvatko ne samanaikaisesti 1) kuolemassa 2) vähitellen elämän aikana 3) kääntymyksessä ja kasteessa, vai onko ajateltava, että turmeluksesta vapaudutaan 4) vähitellen tai 5) kasteessa, mutta että jumalallisesta luonnosta tullaan osalliseksi vasta kuoleman jälkeen?

Uusimman tutkimuksen mukaan vaihtoehto 3) on todennukaisiin.

2 Pt 1:9 ja 2:18, 20 osoittavat, että turmeluksesta vapautuminen on jo tapahtunut kasteessa, vaikka sitä yhä onkin karteettava. Perfektimuodot dedōremenēs ja dedōrētai sekä aoristi lakhousin (1:1, 3s) osoittavat, että ne lupaukset, joiden välityksellä osallisuus jumalallisesta luonnosta saadaan, on annettu kaikille kristityille ja otettu uskossa vastaan. Ne ovat "kaikki, mitä tarvitaan elämään ja jumalisuuteen". 1:16-18 kertoo, että Kristus sai Isältä majesteettisuuden, kunnian ja kirkkauden, kun taivaasta kuului ääni: "Tämä on minun rakas Poikani". Nyt Kristus on jumalallisessa voimassaan tehnyt meidät jumalallisesta luonnostaan osallisiksi lahjoittamalla "kalliit ja mitä suurimmat lupaukset" (vrt. timēn/megaleiotētos 1:16s/timia kai megista 1:4); siksi apostoli puhuu samasta asiasta jo 1:1 osoittaessaan kirjeensä niille, jotka ovat saaneet osakseen yhtä kalliin uskon (isotimon pistin).

Jumala antaa osallisuuden luonnostaan lupauksen sanassa, ihminen ottaa sen vastaan uskossa eli luottaen Jumalaan, joka on lupauksen antanut. Uskoon sisältyvät jo kaikki hyveet, joita apostoli kehottaa kirvoittamaan siitä esiin: "Pyrkikää juuri sen tähden kaikella ahkeruudella osoittamaan uskossanne avuja ..." (1:5-8).

Mitä lupauksia apostoli erityisesti tarkoittaa? 1:11 mukaan kirjeen saajille on luvattu, että he pääsevät Kristuksen iankaikkiseen valtakuntaan - tämän tapaisen lupauksen olemme jo usein löytäneet kasteteksteistä. Jumala on 3:13 mukaan luvannut luoda uudet taivaat ja uuden maan, joissa vanhurskaat asuu. Jumalan vanhurskaus (1:11) merkitsee siis tässä, kuten Jes:n loppuosassa, Jumalan päätöstä luoda uusi, vanhurskas maailma ja kutsua siihen ihmisiä asukkaiksi. Tämän kutsun antaminen Kristuksen välityksellä on uuden luomisen alkua. Kutsuun liittyy kutsuttujen puhdistaminen (1:9)

ja vanhurskauttaminen - muutenhan he eivät soveltuisi uuden, vanhurskaan maailman asukkaiksi. Alkukirkon kastetekstien kaksi yhteenkuuluvaa aihetta, puhdistaminen/vanhurskauttaminen sekä uusi luominen, uuden luonnon saaminen ovat siis 2 Pt:ssä saaneet uuden, tuoreen muodon.

Kuten aina, lahjaan liittyy nytkin kehoitus: turmeluksen vallasta vapautettujen ja jumalallisesta luonnosta osallisiksi tulleiden on pyrittävä hyvään ja kartettava pahaa. Siten he vahvistavat kutsumuksensa (1:5-11, 3:14). Jumalan ja Vapahtajan he jo tuntevat, mutta Jumalan armon ja rauhan tulee lisääntyä ja heidän tulee kasvaa Kristuksen armossa ja tuntemisessa (1:2, 3:18).

Jälleen on hyödyksi verrata apostolin opetusta muuhun, siihen aikaan yleisesti tunnettuun puheeseen "jumalallisesta luonnosta" ja theosiksesta.

- 1 Oli erityisiä ihmeiden tekijöitä, theioi andrej, esim Apollonios Tyanalainen. - Varoittaessaan Bileamin esimerkistä (2:15s) apostoli torjuu luottamusta tuontapaisten "jumalallisten" miesten kykyihin.
- 2 Stoan mukaan koko Kosmos on jumalallisen Logoksen määräämä organismi; viisas antaa Logoksen ohjata elämäänsä. Nautinnon ja tuskan mielikuvat ovat esteenä, mutta voimansa ponnistaen jokainen ihminen voi auttaa synnynnäisen jumalallisen luontonsa voittoon. Täydellinen hyve (aretē) takaa onnen. - 2 Pt:n kielenkäyttö on sukua stoalaiselle. Mutta apostoli ei puhu synnynnäisestä, kaikkea olevaista yhdistävästä jumalallisesta luonnosta. Ihminen ei ole Jumalan osa (dei pars), kuten stoalainen Seneca sanoi.
- 3 Platonin mukaan ihminen on jumalten sukua, mutta jumalallinen aines on vähitellen sarkastunut mm. unohtuksen ja vääryyden seurauksena. Ihmisen tulee pyrkiä pakenemaan katoavaisuuden alaisuudesta ja tulemaan jumalan kaltaiseksi. Tämä tapahtuu, kun muistellaan jumaluutta ja kun esim. tarkastellaan tähtien jumalallista järjestystä. On siis yritettävä elää hurskaasti ja jäljitellä (jotakin) jumalaa. Näin ihminen voi jälleen tulla jumalan kaltaiseksi. - Myös 2 Pt kehottaa muistelemaan, mutta ei sielun jumalallista alkuperää vaan kuultua julistusta ja vastaanotettua kastetta. Kirjeessä ei puhuta mitään ihmisen alkuperäisestä jumalallisesta luonnosta, vaan Jumalan luonnosta tullaan osallisiksi Kristuksen ja apostolien välittämien lupaus-ten kautta.
- 4 Gnoosis. Korkeimmasta taivaasta lähetetty pelastaja antaa tiedon sielun jumalallisesta alkuperästä ja pelastuksen tiestä sekä avaa tien planeetta-arkonttien valtapiirien läpi.
- 5 Mysteerit. Alunperin ei-jumalallinen ihminen tulee jumalaksi läpikäytyään tietyt mysteerit; sen jälkeen häntä kumarretaan niinkuin ainakin jotakin jumalaa. Esim. hermetismissä' 4) ja 5) yhtyvät, selvimmin CH XIII:ssa, johon jo yllä on viitattu.

Poimandres-traktaatti (CH I) esittää puhtaammin gnostilaisen jumalallistumisen kaavan. Taivaallinen ihminen on joutunut materian valtaan ja pirstoutunut ihmissieluiksi. Ruumiin aistien sulkeutuminen maailmalta avaa tien taivaalliselle ilmoitukselle. Kosmologis-antropologinen tieto maailman synnystä ja olemuksesta sekä ihmisen jumalallisesta alkuperästä luo edellytykset theosikselle, jossa on kaksi vaihetta:

- Kääntymys, jota saarnataan näin: "Kääntykää, te harhan poluille eksyneet, te tietämättömyydestä osallisiksi tulleet. Luopukaa pimeästä valosta, tulkaa osallisiksi kuolemattomuudesta, jättäkää turmelus/katoavaisuus taaksenne" (metalabēte tēs athanasias kataleipsantes tēn fthoran) CH I 28 (huomaamme, miten paljon lause muistuttaa 2 Pt 1:4, verbinmuotoja myöten).
- Lopullinen vapautuminen kuolemassa: sielu nousee sfäärien yläpuolelle, yhtyy Ogdoaksen Voimien virteen ja sulautuu vihdoin yhdessä muiden Voimien kanssa jumaluuteen. Tämä on lopullinen theosis: "Tämä on gnoosiksen saaneiden jalo päämäärä, theōthēnai" (I 26). Juuri tätä tarkoittaa CH X 6, kun se väittää, että sielun on mahdotonta jumalallistua (apothēōthēnai), niin kauan kuin se on ihmisruumiissa. Mutta lopullisessakin theosiksessa on kaksi vaihetta 1) Voimat säilyttävät yksilöllisyytensä ja veisaavat ylistystä Jumalalleen 2) sitten ne sulautuvat alkulähteeseensä.

CH XIII kuvaa ja aikaan saa theosiksen jo tämän elämän aikana. Gnoosista muistuttavat monen sanonnat: uudestisyntymistä ei voi opettaa, vaan jumala "palauttaa mieleen" sen, kun tahtoo (XIII 2) "Se joka jumalan armosta on päässyt jumalalliseen syntymään ... tunnistaa itsensä näistä (Voimista) koostuvaksi". - Selvemmin huomataan mysteerien vaikutus. Oppilas joutuu noviisina harjoittelemaan maailmalle vieraantumista, kunnes vihdoin uudestisyntymisen muuttaa hänet kokonaan toiseksi: "Olen siirtynyt pois itsestäni kuolemattomaan ruumiiseen. En ole enää sama kuin ennen, vaan Hengessä syntynyt" (XIII 3). Tämätapaista jumalallistumista tarkoittaa esim. Papyrus Mimaut: "Iloitsemme siitä, että olet jumalallistanut meidät tuntemisellasi, vaikka olemme vielä aineellisessa ruumiissa (en plasmasin)", vrt. Asclepius: *gaudemus, quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae.* Taustalla lienevät mysteeriuskontojen seremoniat, mutta kovin henkistyneinä. CH XIII on lukumysteeri; drōmenon puuttuu kokonaan. Jumalallistuminen tapahtuu, kun oppilas on riittävästi vieraantunut kosmoksesta. Nyt hänen on saatava ruumiin aistit toimeksi (vrt CH I) ja päästävä aineen alogisten piinaajien kynsistä, ruumiin vankilasta, uudesti syntyäkseen. Tämä tapahtuu kun hänelle muistutetaan hänen jumalallista alkuperäänsä; piinaajien (tietämättömyys, murhe, hillittömyys, himo, epävanhurskaus, ahneus, harha, kateus, vilppi, viha harkitsemattomuus, ilkeys) tilalle tulevat jumalalliset voimat, Logoksen jäsenet (tieto, ilo, itsehillintä, kestävyys, vanhurskaus jne). Näin karkoittuu tietämättömyys seuralaisineen ja tapahtuu Logoksen rakentuminen (synarthrosis tou logou) jumalalliseksi persoonaksi. Hermes sanoo oppilaalle: etheōthēmen tē genesei ("Olemme uudestisyntymällä jumalaistuneet") ja kysyy: "Etkö tiedä, että sinusta on tullut jumala, sen Ainoan poika, kuten minustakin?"

Yhtäläisyydet CH:n ja 2 Pt:n välillä eivät ole vähäiset. Välttämättä (Poimandres, Hermes - Jeesus Kristus) on ensin itse varustettu jumalallisella voimalla, jonka hän sitten antaa lähettilälleen (Hermes, Tat - Pietari). CH I ja 2 Pt sallivat yleisen julistuksen, CH XIII tarkoittaa vain ensimmäisen kääntymyksen tehneiden kokemaa toista jumalaistumisen vaihetta. Fthoran hylkääminen on CH:ssa kuolemattomuuden saavuttamisen edellytyksenä. Maailmaaneli katoavaisuuteen kiintyminen johtuu siitä, ettei tunneta Jumalaa; siksi theosis tapahtuu Jumalan tuntemisen (gnōsis, epignōsis) välityksellä. Perushyvä, CH gnōsis mutta 2 Pt pistis, sisältää muut hyveet, jotka kehkeytyvät siitä esiin ja muuttavat ihmisen. Päämääränä on "päästä sisälle", CH:n mukaan jumaluuteen, 2 Pt:n mukaan Kristuksen valtakuntaan. Jopa uskokin tavataan tässä yhteydessä CH I 32: pisteuō kai martyro, eis zōēn kai fōs khōrō. Mutta usko on tässä sittenkin vieraassa yhteydessä: muualla sen korvaa itsensä (jumalallisen luontonsa) tunteminen (esim. CH I 21) eli tieto.

2 Pt:ssa usko merkitsee luottamista Jumalaan, joka on antanut lupaukset; jumalallinen luonto tarvitaan, jotta voitaisiin elää uudessa vanhurskaassa luomakunnassa. Jumalan tunteminen ei merkitse sielun alkuperän tai sen uuden luonnon tietämistä, vaan lupausten antajan tuntemista. Lopullinen pelastuminen ei merkitse sulautumista jumaluuteen, vaan Kristuksen tuloa takaisin. Näyttää siltä, että 2 Pt:n vastaanottajissa on ollut gnostilaisuuteen taipuvia kristittyjä, jotka ovat kerskailleet jo saavutetulla jumalallisella luonnollaan ja tehneet pilkkaa Kristuksen paluusta, joka oli heille tarpeetonkin. Heitä vastaan apostoli kirjoittaa, että jumalallinen luonto on kaikilla uskovilla (ei vain jonkin erityisen kokemuksen tai tiedon saaneilla), mutta se on toistaiseksi ainoastaan lupauksen sanassa, josta on kilvoitellen pidettävä kiinni. Jumala on varmasti toteuttava lupauksensa, siksi häneen uskova saa olla varma pelastuksestaan. Mutta oikean kristityn elämää hallitsee "eskatologinen jännitys": jo nyt olemme osalliset Jumalan luonnosta - vielä emme ole uudessa luomakunnassa. Siksi gnostikkojen kerskailu ja itsevarmuus on aiheetonta ja turmiollista. "

6

Paavalin vanhurskauttamisopin yhteydessä olemme jo tutustuneet Filonin oppiin. Usko on Filonin mukaan osallisuutta Jumalan omasta uskollisuudesta (pistis) eli pysyvyydestä. Tämän elämän aikana ihmisen usko(llisuus) on epätäydellistä, vain Jumala on täysin pistos (muuttumaton). Parhaimmillaan Jumalasta peräisin oleva usko pitää epäuskon kurissa. Kuolemassa ihmisen jumalallinen luonto lopullisesti vapautuu katoavaisuudesta ja tulee enkelien kaltaiseksi ja vertaiseksi (Vrt CH:n Voimat). Jumalaan sulautumista Filon ei opeta.

Usko on hyveiden kuningatar: se ja hurskaus (eusebeia) yhdistävät ihmissielun Jumalan katoamattomaan luontoon (Migr 132). Joka sen on saanut, on saanut kaikki hyveet (Virt 216). Usko on pahan poistumista ja hyvän saapumista, sielun kaikinpuolista paranemista (Abr 268). Se antoi kirjoittamattomana lakina t. luontona Aabrahamille yhä uusia virikkeitä, joita hän pyrki innolla seuraamaan (Abr 275s).

Myös Filonin ja 2 Pt:n sukulaisuus on ilmeinen: kummankin mukaan Jumalan lupaukset synnyttävät uskon, josta kehkeytyy esiin hyveitä, kun uskova itse innolla myötävaikuttaa (spoudazein). Usko on osallisuutta lupausten antajan uskollisuuteen (pistis merkitsee kumpaakin). - Mutta apostoli ei puhu mitään luomisesta annetusta logoksesta, ei myöskään valmistavasta

parannuksesta, jossa ihminen kääntymällä pois maailmasta valmistaisi itseään uskoon. 2 Pt:n lukijoille uskon saaminen lahjana on kaiken lähtökohta, siksi kirje alkaa siitä (1:1). Filon tulkitsee Jumalan lupaukset yleensä individualistis - spirituaalistisesti ja odottaa täydellistymistä kuolemassa - 2 Pt:lle on aivan oleellista, että pelastus toteutuu kun Kristus tulee kuninkaana ja Jumala luo uudet taivaat ja uuden maan.

Tuloksena vertailusta kuuteen helleeniseen ja hellenistiseen theosis-käsitykseen on toteamus, että yhtäläisyydet Filonin ja CH:n theosis-oppeihin ovat huomattavat. Mutta toisaalta erot 2 Pt:n ja kaikkien vertailukohteiden välillä ovat niin suuret, että 2 Pt muodostaa aivan oman tyyppinsä. Seuraavassa tarkastelemme kysymystä, miten se soveltuu yhteen apostoli Paavalin vanhurskauttamisopin kanssa.

### III Paavali ja 2 Pt

Sekä Rm, 2 Pt että Filon ovat yhtä mieltä siitä, että Jumalan lupauksen vastaanottaminen uskossa luo läheisen yhteyden Jumalaan. Paavali kuitenkin korostaa sitä, että Aabrahamin uskoa lupauksiin vastaa nyt usko siihen, että Jumala on jo täyttänyt osan lupauksistaan eli että evankeliumi Kristuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta on VT:n lupauksen vahvistus (Rm 15:8). Uskon synnyttäjää on siis nyt evankeliumi, "uskon sana" (10:8) ja "Kristuksen sana" (10:17). Se on nyt suussamme ja sydämessämme, niinkuin Dt 30:14 sanoi Laista (Rm 10:6-8); se on siis Jer 31:33 ennustettu Uuden liiton aikainen, sydämiin kirjoitettu "laki". Tämä usko tietää, että Jumala on herättänyt Kristuksen kuolleista meidän vanhurskauttamisemme tähden (10:9, 4:24s), siksi voidaan sanoa: "Jos sinä tunnustat suullasi Jeesuksen Herraksi ja uskot sydämessäsi, että Jumala on hänet kuolleista herättänyt, niin sinä pelastut; sillä sydämen uskolla <sup>tullaan</sup> vanhurskaaksi ja suun tunnustuksella pelastutaan" (10:9s).

Mutta Paavali sanoo vielä enemmän. Gal 2:20: "Minä elän, en enää minä, vaan Kristus elää minussa; ja minkä nyt elän lihassa, sen minä elän Jumalan Pojan uskossa, hänen, joka on rakastanut minua ja antanut itsensä minun edestäni." On ilmeistä, että alleviivatut lauseet selittävät toinen toistaan: kun joku elää uskossa Kristukseen, silloin Kristus elää hänessä. Saman Paavali voi sanoa toisin: Rm 8:9-10 on vaikea erottaa toisistaan lauseita "Jumalan Henki asuu teissä", "jolla ei ole Kristuksen henkeä", "jos <sup>seita</sup> Kristus on teissä", "jos nyt hänen Henkensä, joka herätti Kristuksen kuolleista, asuu teissä". Gal 3:1-6 liittää tämän vanhurskauttamiseen: Kristuksen ja Hengen asuminen meissä alkaa "uskossa kuulemisesta" eli siitä, että kuullaan evankeliumi Kristuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta

ja uskotaan siihen. Rm 5:5 Paavali käyttää lähes aineellista kuvaa: "Jumalan rakkaus on vuodatettu meidän sydämiimme Pyhän Hengen kautta, joka meille on annettu" - tämä kohta tarkoittaa kastetta.. 1 Kor 10:3s ja 12:13 liittävät Hengen saamisen Eukaristiaan.

Kaikki nämä kolme - evankeliumin saarna, kaste ja eukaristia - liittävät meidät saman tapahtuman yhteyteen: Evankeliumin saarna julistaa Kristuksen kuolemaa ja ylösnousemista, kasteessa meidät haudataan ja me alamme nousta Kristuksen kanssa, eukaristiassa niinkään uudistuu yhteys kuolleen ja herätetyn Kristuksen ruumiiseen ja seurakuntia liittyy yhteen Kristuksen ruumiiksi. Usko kohdistuu ennen meitä ja meidän ulkopuolellemme olevaan Jumalan suureen pelastustekoon - mutta salaisella tavalla Kolmiyhteinen Jumala itse on läsnä tässä uskossa ja asuu uskovan sydämessä. Tässä uskossa tapahtuu kasvamista. Ef 3:14ss sisältää pyynnön, että Jumala antaisi "kirkkautensa runsauden mukaisesti teidän sisällisen ihmisenne puolesta voimassa vahvistua hänen Henkensä kautta ja Kristuksen asua uskon kautta teidän sydämissään, niin että te ... voisitte ... oppia tuntemaan Kristuksen rakkauden, joka on kaikkea tietoa ylempänä; että tulisitte täyteen Jumalan kaikkea täyteyttä". Kaiken kasvun tulee siis tapahtua siten, että yhä paremmin opitaan tuntemaan se Kristuksen rakkaus, joka ilmenee siinä, että hän antoi itsensä meidän edestämme.

2 Pt:n lyhyt maininta siitä, että kristityt ovat tulleet jumalallisesta luonnosta osallisiksi, kun ovat (pyhässä kasteessa) ottaneet uskolla vastaan Jumalan lupaukset Kristuksen kautta eli Kristuksen vahvistamina ja välittäminä, ei suinkaan ole ristiriidassa Paavalin opetuksen kanssa. Mutta kuten 2 Pt 3:15s sanoo, että monet tulkitsevat Paavalia väärin, samoin on todettava että 2 Pt 1 ei ole suojattu väärältä tulkinnalta. Paavalin oppilas voisi kysyä, kuinka voi olla mahdollista, että kirkastusvuoren tapahtumat ja Jumalan lupausten vastaanottaminen riittävät pelastukseen? Onko Kristus siis turhaan kuollut, jos ei kerran hänen kuolemastaan ja ylösnousemuksestaan tarvitse mainita? Osallisuus Jumalan luonnosta, voimasta ja kirkkaudesta voidaan ymmärtää myös epäkristillisesti, jos ei muisteta, että se kuuluu meille vain Kristuksen kuolemaan asti johtaneen kuuliaisuuden ja rakkauden tähden. Jo Korinton seurakunnassa oli paljon kristittyjä, jotka unohtivat tämän. 2 Pt kyllä edellyttää, että Herra on (verellään) ostanut meidät omikseen (2:1), mutta Paavali on väsymätön siitä muistuttamaan.

Paavali puhuu siis paljonkin samasta asiasta, josta 2 Pt 1:4 käyttää ilmaisua "tulla jumalallisesta luonnosta osalliseksi" ja siitäkin, että kristityn vanhurskaus merkitsee uuteen luomakuntaan pääsemistä: kristitty on jo nyt "uusi luomus" (Gal 6:15, 2 Kor 5:17). Kuitenkin voi sanoa, että vanhurskauttaminen Jeesuksen kuoleman (ja ylösnousemuksen) sekä uskon kautta on hänelle vielä keskeisempi. Osittain se johtui hänen käymästään taistelusta juutalaista lakihurskautta vastaan. Vielä suurempi syy oli se, että Jumalan Pojan kuolema jumalattomien ihmisten tähden Lain kiroamana ristin puussa oli Paavalille niin järkyttävä tapahtuma, että kaikki muut pelastukseen kuuluvat asiat saivat oikean merkityksensä vasta, kun ne asetettiin tämän yhteyteen. Jumalattoman vanhurskauttaminen Jeesuksen ristille asti ulottuvan kuuliaisuuden perusteella oli myös se evankeliumin tulkinta, joka ilmeisimmin oli ainutlaatuinen ja räikeimminkin ei-kristittyjä loukkaava. Siksi siinä oli myös selvin suoja kaikkia ihmisperäisiä harhoja vastaan. Mutta Paavalinkin oppilaissa oli sellaisia, jotka omaksuivat Paavalin vanhurskauttamisopin vain väärin ymmärrettyjä lauseita; heitä korjaa sekä Paavali itse (esim. Rm 3 ja 6, Gal 5:13) että Jaakob ja 2 Pt 3. Siten myös 2 Pt 1:4 ja siihen liittyvä kehoitus innokkaaseen kilvoitukseen (j. 5-11)<sup>on</sup> kaikille kristityille tarpeellinen rohkaisu ja tarpeellinen muistutus niille, jotka ovat omaksuneet vain osan Paavalin opetuksesta.

Lopuksi Yllä olen koettanut esittää niitä painotuseroja, joita voidaan havaita Paavalin vanhurskauttamisopin ja 2 Pt:n jumalallistumisesta puhuvan lauseen välillä. Lopuksi tahtoisin viitata pariin Joh:n ja 1 Joh:n kohtaan sen osoittamiseksi, kuinka läheisesti Jumalan Pojan kärsimys ja kirkkaus sekä syntisen ihmisen vanhurskauttaminen ja jumalallisesta elämästä osalliseksi tuleminen siellä liittyvät toisiinsa.

Joh 1:14: "Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme ja me katselimme hänen kirkkauttansa, sen kaltaista kirkkautta, kuin ainokaisella Pojalla on Isältä." Hänen lihansa annettiin kuolemaan "maailman elämän puolesta" ja hänen vuodatettu verensä puhdistaa meidät kaikesta synnistä eli vääryydestä (Joh 6:51, 1 Joh 1:7, 9). Siten hän, joka<sup>on</sup> vanhurskas (1 Joh 2:1), on maailman syntien sovitus ja vanhurskauttaa sen, joka ottaa vastaan elämän sanan.

Joh 1:12s: "Kaikille, jotka ottivat hänet vastaan, hän antoi voiman tulla Jumalan lapsiksi, niille, jotka uskovat hänen nimeensä, jotka eivät ole syntyneet verestä ei lihan tahdosta eikä miehen tahdosta vaan Jumalasta."

Se, joka uskon silmin näkee lihaan tulleen ja ruumiillisesti kuolleen Jeesuksen jumalallisen kirkkauden eli tunnistaa hänessä Jumalan ainokaisen Pojan, syntyy itse uudesti Jumalan lapseksi. Hän ei ainoastaan saa adoption kautta Jumalan lapsen oikeuksia ja nimeä, vaan hän todella on Jumalan lapsena jumaluudesta osallinen (1 Joh 3:1). Kerran Kristuksen ilmestyessä jumalallistuminen on oleva täydellistä (3:2), mutta tämän elämän aikana Jumalan lapseus ja vanhurskaus ilmenee taisteluna syntiä vastaan (3:3ss).

Syntisen vanhurskauttaminen ja ihmisen jumalallistuminen eivät siis UT:ssa ole toisensa pois sulkevia pelastumistapahtuman tulkintoja, niinkuin usein on väitetty. Kun olemme valmiit yhdessä tarkoin kuulemaan, mitä yksi Pyhä Henki monien eri kirjoittajien kautta puhuu pelastumisesta, meidän on mahdollista päästä yhä läheisempään yhteyteen uskossa ja Jumalan Pojan tuntemisessa, "että me, totuutta noudattaen rakkaudessa, kaikin tavoin kasvaisimme häneen, joka on pää, Kristus." (Ef 4:13ss).

## PELASTUS JA RAUHANVALTAKUNTA

### Raamatullinen näkökulma

Esitelmä Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon teologisissa keskusteluissa Kiovassa huhtikuussa 1977

Maunu Sinnemäki

#### 1. Probleemat ja rajoitus

Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oppikeskusteluissa on kaskilla tähänastisilla kerroilla käsitelty myös eettistä teemaa, joka on aina sivunnut rauhan problematiikkaa. Toistaiseksi ei tätä ongelmaryhmää ole kuitenkaan lähestytty raamatuntutkimuksesta käsin. Kun vastaava teema näitä tämänkertaisia keskusteluja varten on määritelty sanoilla "Pelastus ja rauhanvaltakunta - uskon kohde ja eettinen tehtävä", teeman käsittely edellyttää myös eksegeettistä panosta.

Raamattuun paneutuessamme huomaamme heti, että olemme nyt tekemisissä keskeisten ja laaja-alaisten käsitteiden kanssa. Siitä syystä on tässä esitelmässä rajoitettu rauhan käsitteeseen, joka sekin esiintyy sekä Vanhassa että Uudessa Testamentissa hyvin runsaasti. Suomenkielisessä Raamatussa sana rauha esiintyy noin 340 kertaa, joista kaksi kolmattaosaa tulee Vanhan Testamentin osalle. Tästä seuraa, että käsitteen sisältöä voidaan valaista vain muutamien esimerkkien valossa.

Rauhaa vastaava käsite hepreankielessä on shalom, kreikassa eireenee (irini). Näiden lisäksi on monia muita termejä, jotka valaisevat, jotkut runsaastikin, esillä olevaa ongelmaryhmää. Sellaisia ovat mm. sota johdannaisineen, miekka, taistelu, vihollinen, liitto, rakkaus ym. Rauhaa saatetaan käsitellä myös niin, ettei vastaavaa sanaa esiinny tekstissä eksplisiittisesti. Lyhyessä esitelmässä on kaikki tässä nyt mainitut tapaukset sivuutettava.

Eräs ongelma, johon on syytä viitata, syntyy siitä, että eri kielissä käsitteet peittävät hyvinkin erilaisia asiasisältöjä. Tämä koskee varsin suurella määrällä myös sanoja shalom ja eireenee sekä keskenään että niitä länsimaisiin kieliin, mm. suomeen verrattaessa. Miten on laita venäjänkielessä, siitä en valitettavasti pysty suorittamaan vertailuja.

Käsillä olevan tehtävän vuoksi on rauhankäsitteiden perussävyt yksinkertaistettu kahteen, toisaalta yhteiskunnalliseen ja eettiseen rauhaan, toisaalta eskatologiseen rauhaan. On kuitenkin muistettava, etteivät nämä peitä esim. shalom-käsitettä kaikin puolin ja että erityisesti vivahteissa pitäisi olla paljon yksityiskohtaisempi tehdäk-

seen oikeutta Raamatun teksteille. Sitäpaitsi on muistettava, että nämä kaksi tässä eriteltyä rauhankäsitettä ovat kuitenkin sillä tavoin yhteisen nimittäjän alaisia, että sanaa on pohjimmiltaan aina käytetty uskonnollisessa mielessä. Se puhuu aina jollakin tavoin Jumalan toiminnasta, Jumalan tahdosta, Jumalan mukanaolosta. Silloinkin kun puhutaan yhteiskunnallisessa tai eettisessä mielessä rauhasta, sillä ei tarkoiteta ei-uskonnollista, vaikka se liittyykin jokapäiväiseen profaaniin elämään. Kaikki elämä on Raamatussa aina Jumalan edessä.

Protestanttisessa teologiassa on keskusteltu paljon siitä, mitä eskatologia on. Tähän keskusteluun ei tässä esitelmässä voida lähemmin käydä. ~~Myöhemmin tekstissä pyritään määrittelemään eskatologia-sanan käyttö siinä yhteydessä.~~

Päätöseluvussa esitetään keskustelun pohjaksi joitakin teesejä, jotka nousevat joko välittömästi tai välillisesti käsiteltyjen tekstein pohjalta.

## 2. Shalom nykyaikaa koskevana yhteiskunnallisena ja eettisenä käsitteenä

Vanhan Testamentin shalom on laaja-alainen käsite. Paitsi sanalla rauha se voidaan eri yhteyksissä kääntää sanoilla eheys, kokonaisuus, hyvinvointi, menestys, onni, terveys, turvallisuus, vaarattomuus, huolettomuus, pelastus (vaarasta yms), voitto, ystävyyys, suosio ym. Se kuvaa näin ollen sitä, että kaikki asiat ovat ihmisyyksilön tai -yhteisön osalta kohdallaan. Se on suuressa määrin kokonaisvaltainen ja hyvin usein sosiaalinen käsite.<sup>1</sup>

Shalom on tavallinen tervehdyssana, joka tiedustelelee ja toivottaa "rauhaa". Silloinkaan ei ole kysymys pelkästään informaatiosta, että kaikki on hyvin. Motiivi on paremminkin kontaktin otto, osallistuminen toisen elämään, siis yhteisöllinen.<sup>2</sup> Pienyhteisössä ihmiset näin kantavat huolta toisistaan. Muukalaisen tullessa tämä shalom ulotetaan häneen saakka. Hänet suljetaan kodin shalomin piiriin ja hänelle samalla annetaan täysi vieraanvaraisuus (esim. Tuom. 19:20). Kun joku lähetetään menemään rauhassa (esim. 2 Kun. 5:19), se merkitsee, että kodin tai yhteisön rauha ja turvallisuus kulkee hänen mukanaan. Shalom on kuin tila tai ilmapiiri, joka sulkee sisäänsä sen yhteisön, millä on "rauha". Shalom voi seurata myös sille ~~viininkorjuu~~ matkalle, kun joku menee "isiensä tykö" (1 Moos. 15:15 ym.).

Shalomin monipuolinen merkitys käy hyvin ilmi katkelmasta 3 Moos. 26:3-7: "Jos te vaellatte minun säädöksieni mukaan ja noudatatte minun käskyjäni ja pidätte ne, annan minä teille sateen ajallansa, niin että maa antaa satonsa ja kedon puut kantavat hedelmänsä. Ja puiminen kestää teillä viininkorjuuseen asti, ja viininkorjuu kestää

kylvöön asti, ja teillä on kyllin leipää syödäkseen, ja te saatte turvallisesti asua maassanne. Ja minä annan rauhan teidän maallenne, ja te saatte levätä, kenenkään peljättämättä; ja minä hävitän pahat pedot teidän maastanne, eikä miekka käy teidän maanne ylitse. Te ajatte pakoön vihollisenne, ja he kaatuvat miekkaan teidän edessänne."

Tähän shalomiin kuuluvat siis suotuisat ilmat, hyvä sato ja riittävä ravinto, turvallisuus, lepo, petojenkin häviäminen. Sen sijaan shalomiin ei välttämättä kuulu sodan puuttuminen, vaan voitto ja oman maan varjeltuminen viholliselta. Edessämme on lähes paratiisillinen kuvaus. Hyvin samantapainen shalom-käsitteen sisällitys on viisaukskirjallisuudessa.<sup>3</sup> Myös Aaronin siunauksessa shalom on viimeisenä inkluusiivisena käsitteenä, kuin yhteenvetona Jumalan koko siunauksesta (4 Moos.6:23-27).

Israelin kuningasajan jumalanpalvelusrunoudessa käsitettiin kuningas Jumalan puolesta shalomin ylläpitäjäksi. Tässä tulee myös voimakkaasti esiin rauhan ja vanhurskauden eli oikeudenmukaisuuden, shalomin ja sedaqan läheinen yhteenkuuluvuus. Esim. Psalmi 72:n mukaan shalomiin kuuluu tärkeänä osana, että kuningas tuomitsee kansaa vanhurskaasti ja kurjia oikeuden mukaan. Hän on myös sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ylläpitäjä pelastamalla köyhän sorrosta ja väkivallasta sekä armahtamalla vaivaista. Näiden merkittävien piirteiden lisäksi shalomiin tässäkin kuuluu runsas sato ja yleinen hyvinvointi.

Vanhan Testamentin shalom-ajattelun pohja on alusta asti selvästi uskonnollinen. Jumala on Luoja, joka on tehnyt kaaoksesta kosmoksen, luonut järjestyksen. Kun tämä järjestys on voimassa, vallitsee shalom. Shalomin varsinainen paikka on siis paratiisi. Mutta sen menettämisen jälkeenkin on ihmisille suhteellinen shalom mahdollinen, koska Jumala ylläpitää kosmista rauhaa (Jobin kirja, Psalmi). Samoin Jumalalta tulee luonnon rauha, johon liittyvät aurinko ja sade, vuodontulon saaminen yms. Jumala myös lähettää petoja ja muita vitsauksia tai poistaa ne, antaa "eläinrauhan" tai ottaa sen pois (esim. Egyptin vitsaukset). Vieläpä terveys ja sairaus shalomin tai sen puuttumisen ilmauksina ovat hänen kädessänsä.

Shalom edellyttää kuitenkin kansalta Jumalan asettaman maailmanjärjestyksen tunnustamista ja sen mukaan elämistä. Eräissä tapauksissa tämä tulkitaan kultillisesti, kuten ajattelivat Jeremian moittimat israeliläiset: kunhan vain meillä on Herran temppeli, meillä säilyy myös rauha (Jer.7:4). Hyvin usein Jumalan vaatimukset nähdään lain kirjaimessa (viisaukskirjallisuus, psalmit). Syvimmän sisältönsä shalom kuitenkin saa silloin, kun sen edellytykseksi asetetaan siveellinen vaellus.

Tästä on erityisesti kysymys maanpakoa varhaisemmillä tuomion profeetoilla. Heidän julistuksensa ei sisällä shalomia, päinvastoin he hyökkäävät shalomia julistavia profeettoja vastaan sanoen näitä vääriksi profeetoiksi. Kun yksityisten ihmisten ja koko kansan elämä ei palvele Jumalan shalomia, Jumala ottaa sen pois kansalta. Vaikka kuninkaat, papit, ylhäiset ja suuri osa kansasta rikkoo Jumalan käskyjä vastaan, katsovat väärät profeetat tämän yhdentekeväksi Jumalan antamien rauhan lupauksen rinnalla. Heidän mielestään Jumalan pelastustahto on suurempi kuin kansan syyllisyys. Oikea profeetta sanoo: "Älkää kuulko profeettain sanoja, noiden, jotka teille ennustavat täyttären teidät tyhjillä toiveilla: oman sydämensä näkyjä he puhuvat, mutta eivät sitä, mikä tulee Herran suusta. He hokevat minun halveksijoilleni 'Herra on sanonut teille: teillä on oleva rauha!' Ja kaikille jotka vaeltavat sydämensä paatumuksessa, he sanovat: 'Ei teitä kohtaa onnettomuus.'" (Jer. 23:16-17, myös Jer. 6:14, 8:11 ja Hes. 13:10.) Näin kirjaprofeetat tekivät historiallisesta rauhasta eettisen tehtävän siinä mielessä, että kansan uskollisuus Jumalalle oli suoraan verrannollinen Jumalan kansalle antamaan rauhaan. Kun ihminen luopuu Jumalasta uskonnollisessa tai siveellisessä mielessä, hän menettää shalomin. Kun ihminen järkyttää Jumalan järjestyksen siveellisessä elämänpiirissä, se vaikuttaa myös yhteiskunnalliseen rauhaan.<sup>4</sup> "Jumalattomalla ei ole rauhaa." (Jes. 48:22 ja 57:21.) Siksi Jumala voi käydä sotaa myös omaa kansaansa vastaan muiden kansojen välityksellä. Tässä suhteessa Aamos, Hoosea, Jesaja, Miika ja Jeremia esittävät keskenään samanlaisia näkökohtia.

Shalom esiintyy muutaman kerran Vanhassa Testamentissa myös sodan vastakohtana, sodan poissaolon merkityksessä (esim. 1 Sam. 7:14, 1 Kun. 5:4 ja Saarn. 3:8). Eräät verbimuodot merkitsevät rauhan tekemistä ja toiset rauhan tarjoamista. Rauha tässä mielessä esiintyy toivottuna, mutta ei uskonnollisena eikä eettisenä velvoituksena. Joskus päinvastoin sota saattoi olla sellainen. Pyhän sodan ideaan, joka esiintyi Israelin historian tietyssä vaiheessa, tuomarien aikana, ei tässä ole mahdollisuutta syventyä.<sup>5</sup> Sen sijaan on todettava, että ~~xxxix~~ shalom ei alunperin ollut sodan vastakkaiskäsite. Se muodostui sellaiseksi, koska sotakin oli eräs niistä tekijöistä, jotka riistivät kansalta tai kaupungilta shalomin. Itse sodan ilmiö, esim. muualla käytävä sota, ei välttämättä ollut rauhan vastakohta. Sodassakin oltaessa voi vallita shalom (esim. 2 Sam. 11:7, jossa shalom on suomennettu hyvinvoinniksi ja menestykseksi). Sotaa ei yleensäkään käsitetty sota-tilaksi, vaan erillisiksi taisteluiksi.<sup>6</sup>

### 3. Shalom futuurisen eskatologian käsitteenä

Jo maanpakoä varhaisemmillä profeetoilla esiintyy tulevaisuuden ennustuksia, jotka puhuvat "jäännöksestä" ja katsovat tulevan tuhon ja tuomion yli. Tämä tulevaisuuden ennustusten linja jatkuu maanpaon aikana ja sen jälkeen. Shalom on saanut futuurisen merkityksen, se on asia, jonka Jumala toteuttaa tulevaisuudessa. Näin syntyi eskatologinen ajattelu, joka merkitsi irrottautumista muutoin itämailla yleisestä, luonnontapahtumiin perustuvasta jatkuvan kiertokulun ajatuksesta. Eskatologinen ajatustapa edellyttää lineaarista historiänkäsitystä, joka on syntynyt vähitellen Raamatun profeettojen ja muiden kirjoittajien ajatuksissa. Vanhan ja Uuden Testamentin välisenä aikana tämä supistui apokalyptiikaksi, kiihkeäksi lähiodotukseksi.

Vanhan Testamentin eskatologiassa on ainakin kahdenlaisia piirteitä. Eräät tekstit odottavat selvästi ennustusten toteutuvan läheisessä tulevaisuudessa ja historiallisten tapahtumien puitteissa. Näin ajattelivat varsinkin ne profeetat, jotka toimivat maanpaon jälkeen, mm. temppelin rakentamisen aikana. Esim. Sakarjan sanoissa on pikaisen toteutumisen odotus ja sen shalom-käsitteen sisältö on saman tapainen kuin aikaisemmin: "Mutta nyt minä en ole tämän kansan jäännökselle samanlainen, kuin olin entisinä päivinä, sanoo Herra Sebaot. Sillä rauhan kylvö kylvetään, viiniköynnös antaa hedelmänsä, maa antaa sätönsä, taivas antaa kasteensa, ja tämän kansan jäännökselle minä annan perintöosaksi kaiken tämän." (Sak. 8:11-12.) Samantapainen on Haggai 2:6-9, joka tosin myöhemmin on tulkittu kaukaisempaan tulevaisuuteen viittaavaksi.

Osa näistä tulevaisuudenkuvista on kuitenkin sellaisia, joiden toteutumisen ajatellaan liittyvän messiaaniseen aikaan, minkä idea syntyi kuningasajan päätyttyä. Samalla monet vanhemmatkin tekstit, erityisesti Daavidille annetut lupaukset ja kuningaspsalmit, tulkittiin uudelleen messiaanisesti. Tässä yhteydessä ei voida käydä siihen vaikeaan problematiikkaan, ajateltiinko Messiaan tuloa historian puitteissa vai historian tuolla puolen tapahtuvaksi, ts Vanhan Testamentin nuorimpien osien ja juutalaisuuden eskatologian luonteeseen. On vain todettava, että messiasaika ja shalom liitettiin näissä odotuksissa järjestään yhteen. Näiden tekstien yleisotsikoksi sopisi "Messiaan tuoma pelastus ja rauhanvaltakunta". Miten myös tuomion profeetat saattoivat tällä tavoin julistaa shalomia, on ymmärrettävissä siitä, että tuomion tultua toteutetuksi on shalomkin jälleen mahdollinen. (Esim. Jer. 29:11 ja 33:6-9.) Heillä saattaa kuitenkin tulevaankin shalomiin liittyä eettinen ehto: "Jospa ottaisit minun käskyistäni vaerin, niin olisi sinun rauhasi niinkuin virta ja sinun vanhurskautesi niinkuin meren aallot" (Jes. 48:18).

Kiinnittämättä nyt huomiota kirjojen aikajärjestykseen on vielä syytä esittää muutama näistä tulevan shalomin kuvauksista.

Selvimmät ennustukset Messiaan valtakunnasta ja siinä vallitsevasta rauhasta ovat Jes. 9:1-6, Jes. 11, Jes. 60, Jes. 66, Miika 5:1-5, ja Sak. 9:9. Jesaja kutsuu tulevaa Messiaasta rauhan ruhtinaaksi, sar shalom, jonka johdosta on "rauha loppumaton Daavidin valtaistuimella ja hänen valtakunnallansa" (9:5-6). Jes. 11 esittää Messiaan oikeuden ja vanhurskauden jakajana. Miika sanoo tulevaa hallitsijaa alkuperältään iankaikkiseksi ja lisää: "Hän on oleva rauha" (5:1,4). Toiset tekstit esittävät Jumalan itsensä sinä, joka tulee, toiset edellyttävät Daavidin suvusta syntyvää kuningasta ja hallitsijaa. Kaikissa tapauksissa tuleva kuningas - Jumala tai hänen lähettämänsä Messias - aikaansaavat rauhan. Pelastus ja rauhanvaltakunta kuuluvat yhteen.

Sotien täydellisestä loppumisesta puhuvat Jes. 9:4, 60:18 ja Sak. 9:10. Messiaan valtakunnassa vallitsee myös paratiisillinen eläinrauha: "Silloin susi asuu karitsan kanssa, ja pantteri makaa vohlan vieressä; vasikka ja nuori leijona ja syöttöhärkä ovat yhdessä, ja pieni poikanen niitä paimentaa. Lehmä ja karhu käyvät laitumella, niiden vasikat ja pennut yhdessä makaavat, ja jalopeura syö rehua kuin raavas. Imeväinen leikittelee kyykäärmeen kololla, ja vieroitettu kurottaa kätensä myrkykyliskon luolaan" (Jes. 11:6-8). Samaan tapaan julistaa Hoos. 2:18.

Yleisluontoisempaa rauhan ja onnen tilaa, johon liittyy myös oikeus ja vanhurskaus, ennustavat esim. Jes. 32:15-18 ja Ps. 85. Rauhan varmistaa se, että Jumala tekee kansansa kanssa rauhan liiton, berit shalom, Jes. 54:10, Hes. 34:25 ja 37:26, joissa viitataan jälleen myös eläinrauhaan. Nämä kohdat yhdistävät kaksi tärkeää Vanha Testamentin käsitettä, rauhan ja liiton.

Eräät profeettalliset kohdat asettavat tulevan Messiaan valtakunnan tai Jumalan hallitusvallan Israelissa suorastaan kosmisiin yhteyksiin (esim. Jes. 60:19-21). Näin kaikki vanhat shalomin ainekset kertautuvat näissä futuurisen eskatologian erilaisissa ennustuksissa.

Uudelle alueelle shalom-sanana käytössä astuu Jes. 53:5, jossa puhutaan "meidän rauhamme rangaistuksesta" (musar shelomenu alay). Kohta sisältyy vaikeasti tulkittaviin Ebed Jahve-lauluihin, jotka Uusi Testamentti on tulkinnut messiaanisesti ja sovittanut Jeesukseen. Tästä kulkee suora linja Uuden Testamentin kristologiaan sekä pelastuksen ja rauhan yhteenliittämiseen. Vanhan Testamentin pohjalta lienee shalom-sanana käyttö tässä ymmärrettävä siten, että ihmisen pahat teot ovat aiheuttaneet hänelle shalomin menetyksen; tämän rangaistuksen - rauhan menetyksen - kuitenkin kantaa hänen puolestaan Ebed Jahve.

Kun shalom siirretään tulevaisuuteen ja käsitetään tulevan Messiaan valtakunnan hyväksi lahjaksi, se on säilyttänyt entisen laaja-alaisuutensa. Siihen sisältyvät edelleen onni ja menestys, turva ja rauha, kosminen ja luonnonrauha jne. Se on edelleen sidottu Jumalauskoon ja hänen eettisiin vaatimuksiinsa. Mutta se on saanut uusia sävyjä ja ulottuvuuksia. Shalom ajatellaan toteutuneeksi yhtä täydellisesti kuin paratiisissa. Lopun ajalla Jumala luo uuden kosmoksen ja hävittää samalla kaikki vihollismahdit. Shalom on sidottu Jumalan tai hänen Messiaansa henkilöön. Kaikki lopunajan rauhanvaltakunnassa elävät yksilöt vastaavat Jumala-suhteeltaan ja siveellisiltä ominaisuuksiltaan Jumalan vaatimuksia. On siirrytty Israelin historian - pelastushistorian - päätösvaiheeseen, Jumalan valtakuntaan, ymmärrettiin tämä valtakunta sitten historialliseksi tai transsendenttiseksi. Shalom kuvaa tämän pelastuksen ajan olotilaa.

Apokryfikirjat eivät tuo mitään omintakeista lisää edellä esitettyyn kuvaan. Se mitä edellä parissa yhteydessä on sanottu viisauksijallisuudesta, koskee myös Apokryfien viisauksikirjoja. Nakkabilaiskirjoissa taas rauha on ennen muuta sodan päätös, sodan vastakohta.

#### 4. Eireeneen-sanueen erilaiset juuret

On luonnollista, että Vanhan Testamentin shalom on vaikuttanut Uuden Testamentin lähimpään vastineeseensa eireeneen. Siksi eksegeetit yleensä katsovat, että Vanhan Testamentin shalom näkyy jollain tavoin lähes kaikkialla, missä eireenee Uudessa Testamentissa esiintyy.<sup>7</sup> Tähän on osaltaan vaikuttanut Septuagintan välitys, jossa shalom on useimmiten käännetty eireenee. Vaikka näille sanoille alunperin oli yhteistä vain merkitys rauha sodan poissaolona tai lepotilana, on Septuaginta valinnut eireeneen useimmiten myös silloin, kun shalom on merkinnyt tervehdystä, menestystä ja onnea, sekä säännöllisesti aina silloin, kun se on merkinnyt Jumalan lahjana tulevaa shalomia, mitä sisältöjä sillä sitten missäkin yhteydessä on ollut. Näin Septuaginta on merkittävästi laajentanut kreikkalaisen eireeneen-sanana sisältöistä merkitystä. Tämä tulee näkyviin myös Uuden Testamentin vastaavassa sanankäytössä.<sup>8</sup> Pari esimerkkiä erilaisista yhteyksistä riittänee valaisemaan asiaa.

Kun Jeesus lähetti seitsemänkymmentä opetuslasta, hän evästi heitä sanoen: "Kun tulette johonkin taloon, niin sanokaa ensiksi: 'Rauha tälle talolle.' Ja jos siellä on rauhan lapsi, niin teidän rauhanne on lepäävä hänen päällensä; mutta jos ei ole, niin se palajaa teille." (Lk. 10:5-6, kahdentoista lähettämisestä Mt. 10:12-13 ja par.) Tässä ilmaisutavassa on ainakin etualalla vanhatestamentillinen shalom-

käsitys. Rauhan tervehdys esiintyy muutoinkin Uudessa Testamentissa usein. Erityisesti apostolisten kirjeiden tervehdyksissä se on saanut lisävivahteen kristologiasta käsin.

Käsitellessään Korintton seurakunnan jumalanpalvelusta ja autaes-  
saan siihen ohjeita Paavali sanoo näennäisen yllättävästi: "...sillä  
ei Jumala ole epäjärjestyksen vaan rauhan Jumala" (1 Kor. 14:33).  
Rauha tarkoittaa tässä ilmiselvästi hyvää järjestystä ja koolla olevan  
seurakunnan alistumista siihen keskenään Jumalan edessä. Taustalla on  
Vanhan Testamentin shalom - Jumala luojana, joka teki kaaoksesta kos-  
moksen. "Rauha" on sitä, että kaikki on kohdallaan.<sup>9</sup>

Toisaalta eireenee on kreikkalainen sana ja sen eräänä juurena  
Uudessa Testamentissakin on luonnollisesti tämä kreikkalainen alkumer-  
kitys. Kreikassa eireenee on merkitykseltään suhteellisen suppea  
varsinkin Vanhan Testamentin shalomiin verrattuna. Se on ennen muuta  
rauhantila, rauhanaika sodan vastakohtana. Tässä merkityksessä sana  
esiintyy mm Apostolien teoissa (7:26, 9:31, 12:20 ja 24:3). Eettisessä  
pareneesissa se esiintyy usein riidan ja epäsovun vastakohtana.<sup>10</sup>

Monissa teologisesti merkittävässä kohdissa on selvästi vaikuttamas-  
sa eireenee-sanan puhtaasti kreikkalainen merkitys. Niihin palataan  
Paavalin yhteydessä.

## 5. Eireenee Messiaan valtakunnan läsnäolevana ja tulevana peruspiir- teenä

Uuden Testamentin lähimpänä sisällöllisenä taustana on Vanhan Tes-  
tamentin lisäksi myöhäisjuutalainen apokalyptiikka. Kaikissa näissä  
on tulevalla valtakunnalla - Messiaan tai Jumalan valtakunnalla -  
keskeinen asema. Valtakuntaan taas kuuluu olennaisena piirteenä rauha.  
Näin eireenee on Uuden Testamentin keskeisiä teologisia käsitteitä.

Uuden Testamentin kristologian tärkeitä messiasnimityksiä ovat mm  
Daavidin Poika ja Jumalan Poika. Näistä edellinen liittyy ilman muuta  
valtakunta-teologiaan. Kun Uusi Testamentti julistaa valtakunnan tule-  
mista, se samalla osoittaa rauhan siihen kuuluvaksi peruspiirteeksi.  
Jouluevankeliumi Luukkaan mukaan julistaa enkelien laulua rauhasta  
maan päällä (Lk. 2:14). Kun Jeesus ratsasti viimeisen ~~XXXXXXXXXXXX~~  
~~XXXXXX~~ viikkonsa alkaessa Jerusalemiin profeetan ennustuksen mukaisel-  
la tavalla (Sak.9:9), kertoo Luukas kansan huutaneen myös sanat  
"rauha taivaassa" (Lk. 19:38).<sup>11</sup>

Synoptisille evankeliumeille on ominaista, että ne todistavat Jee-  
suksen olleen jo maanpäällisen vaelluksensa aikana Messias kuningas.  
Tämä preesenttinen eskatologia näkyy siinä, että hän jakaa Jumalan  
voimalla shalomin hedelmiä parantaessaan sairaita, karkoittaessaan  
demoneja ja herättäessään kuolleita. Kaikki ihmiset, jotka ovat köke-

neet Jeesuksen ihmetyöt omalla kohdallaan, ovat saaneet henkilökohtaisen todisteen lopunajallisen shalomin ilmestymisestä Jeesuksen persoonassa. Jeesuksen ajaessa ulos demoneja toteutuu odotus saatanan joutumisesta tappiolle, ts Jeesuksen työ saa jo hänen maanpäällisen vaelluksensa aikana kosmis-eskatologiset mittasuhteet. Jeesuksen toiminta merkitsee uuden maailmankauden, aioonin, alkamista. Eskatologiset tapahtumat ovat jo alkaneet toteutua hänen toiminnassaan. Eräät evankeliumien viitteet paratiisin ajan uudistumiseen Jeesuksen toiminnan yhteydessä viittaavat samaan. Jumalan valtakunta on jo nyt läsnä.<sup>12</sup> Presenttinen eskatologia merkitsee tulevan täydellisyyden ennakoimista nykyhetkessä.

Johanneksen evankeliumin mukaan Jeesuksen rauha (14:27, 16:33) on vielä voimakkaammin läsnä nykyhetkessä. Jumalan ilmoittajana Jeesus on antanut omilleen rauhan hänessä itsessään. Tämä rauha ei enää saa piirteitään vanhasta shalom-käsitteestä, vaan se on henkistynyt Jumalan ja Kristuksen läsnäoloksi opetuslasten elämässä. Evankeliumissa näkyy maailman antaman ja Kristuksen antaman rauhan välillä voimakasta jännitystä. Edellinen ei voi kestää, jälkimmäinen sen sijaan kestää ja myös kannattelee niitä, joilla on todellinen usko.<sup>13</sup>

Johanneksen ilmestys taas puhuu lopunajallisesta valtakunnasta futuris-transsendenttisen eskatologian termein, jossa shalomilla on jälleen keskeinen asema. Lopunajan Messiaskuningas käy sotaa vihollisians vastaan ja kukistaa ne luoden ensin tuhatvuotisen rauhan valtakunnan ja, viimeisen apokalyptisen sodan jälkeen, ikuisen rauhan. (Ilm. 12:5, 17:14, 19:11-13, 20:1-6, 10 ym.) Vihollisiin kuuluu perkeleet enkeleineen. Jumala itse ottaa lopullisesti hallitusvallan ja kaaos on voitettu. Valtakunta on "uusi Jerusalemi", joka samalla saa paratiisillisia piirteitä: elämän veden virta, elämän puu (22:1-2). Sairaus, tuska, murhe ja kuolema ovat väistyneet (21:4). Myös kosmisia muutoksia tapahtuu, niin että vanha maailma aurinkoineen kuineen kaikkineen on mennyt (21:23, 22:5), uusi aiooni yksin vallitsee. Pahuus on pois suljettu. Kaikki kansat saavat sinne pääsyn ja tulevat sinne lahjoineen palvomaan Jumalaa (21:24-27).<sup>14</sup> Ilmestyskirja ammentaa runsaimmin apokalyptisesta aineistosta ja on voimakkaimmin futuurinen eskatologiasaan. Kokonaisuudessaan Uuden Testamentin eskatologiaa kuitenkin hallitsee kaksoisnäköala: jo nyt - ei vielä. Tulevan maailman ominaisuudet kuten pelastus ja rauha ovat antisipatorisesti läsnä uskovan seurakunnan keskellä jo nyt.<sup>15</sup>

Jumalan Poika-kristologia vahvistaa ja täydentää edellä kuvattua Daavidin Poika-kristologiaa mm juuri eireenee-käsitteen osalta. Näiden kahden kristologian yhdistäminen tapahtuu selvimmän Paavalilla Rm. 1:

3-4. Kuitenkin myös syn<sup>of</sup>ptisissa evankeliumeissa perikoopit, jotka puhuvat Jeesuksen kiusauksesta ja demonien karkoittamisesta, useimmiten käyttävät nimitystä Jumalan Poika. Myös Johannes-kirjallisuudessa tällä kristologialla on vankka asema: "Sitä varten Jumalan Poika ilmestyi, että hän tekisi tyhjäksi perkeleen teot" (1 Joh. 3:8). Vanhan Testamentin ennustuksissa odotettiin toisissa itse Jumalan, toisissa daavidilaisen Messiaan ilmestymistä~~x~~ valtakuntaansa tuomaan. Uuden Testamentin presenttis-futuurinen eskatologia vastaa näihin molempiin odotuksiin kutsumalla valtakunnan tuonutta sekä Daavidin Pojaksi että Jumalan Pojaksi. Pelastus ja rauhanvaltakunta ovat sidotut tähän persoonaan.

#### 6. Rauha vanhurskauttamisen seurauksena Paavalin teologiassa

Paavalin teologiassa eireenee kuuluu keskeisiin käsitteisiin. Monessa suhteessa hän käyttää sitä samoin kuin evankeliumit. Lopullinen rauha tulee, kun Kristus on kukistanut kaikki vihollisensa, viimeisenä kuoleman (1 Kor. 15:24-26). Rauhan Jumala, eskatologisen rauhan luoja ja takaaja, musertaa saatanan (Rm. 16:20). Jumalan valtakunnan tunte-merkit ovat vanhurskaus, rauha ja ilo Pyhässä Hengessä (Rm. 14:17). Lopulliseen rauhantilaan kuuluu myös luomakunnan vapautus turmeluksen orjuudesta (Rm. 8:19-22).

Voimatta tässä analysoida Paavalin eireenee-sanana käyttöä koko sen laajuudessa keskitymme erityisesti paavalilaiseen ajatuskulkuun vanhurskauttamisen suhteesta rauhaan. Keskeinen teksti on tällöin Rm.5:1: "Koska me siis olemme uskosta vanhurskaiksi tulleet, niin meillä on rauha Jumalan kanssa meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta."

Tämä lause tulkitaan yleisesti ohjelmalliseksi lukujen 5-8 sisällykselle, joiden johtoajatukseksi on kristityn vapaus.<sup>16</sup> Eireenee luonnehtii sitä rauhantilaa, joka on tullut aikaisemman vihollisuuden sijaan ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa ja joka uskossa on jo olemassa. Se ennakoii näin lopullista rauhaa, joka tulee kristityn osaksi, kun hänessä oleva "Jumalan kirkkauden toivo" (Rm.5:2) toteutuu. Näin myös Paavalin eskatologia on samalla kertaa presenttinen ja futuurinen: rauha on jo saavutettu uskossa, koska kristitty on Kristuksessa (toistuva paavalilainen sanonta), mutta täydellisesti ja lopullisesti rauha toteutuu vasta sitten, kun hän on Kristuksen kanssa (Fil.1:23).

Kristuksessa annettua uutta tilaa, rauhaa Jumalan kanssa, on edeltänyt ihmisen puolelta vihollisuus Jumalaa vastaan (Rm. 5:10 ja 8:7), ja vastaavasti toiselta puolen Jumalan viha (Rm. 1:18 ja 5:9). Jumalan ja ihmisen sovintoon saattamiseksi ~~xxxxxxxxxxxx~~ eli rauhantilan luomiseksi on tarvittu sovitus, katallagee, joka on niinkään Paavalin teo-

logian päätermejä ja liittyy läheisesti vanhurskauttamiseen (erityisesti Rm. 5:10-11 ja 2 Kor. 5:18-21). Eireenee-sanalla on tässä yhteydessä selvästi kreikkalainen perusmerkitys, rauhantila kahden osapuolen kesken, joskin shalom-merkitys laajentaa käsitteen sisältöä tässäkin. Rauhan keskeistä merkitystä koko pelastuksen sisällön luonnehtijana korostaa, että Efesolaiskirjeessä Paavali nimittää kristillistä sanomaa kokonaisuudessaan rauhan evankeliumiksi (Ef. 6:15).

Paavali samoin kuin evankeliumit sitoo aikakausien käännöksen ja sen mukanaan tuomat lahjat, sovituksen, vanhurskauttamisen ja rauhan Jeesuksen persoonaan. Rauha Jumalan kanssa meillä ei ole itsestään, vaan Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta (Rm. 5:1), kuten sovituskin on tapahtunut hänen kauttaan, hänen veressään (Rm. 5:9-11, 2 Kor. 5:18-19 ym). Näin Paavali yhdistää ristien teologian näihin keskeisiin pelastushistorian asioihin. Voitaneen sanoa, että pelastus ja rauha ovat Paavalilla hyvin lähellä toisiaan, jopa paikoin keskenään lähes identtiset, esim. Rm. 5:1 "rauha Jumalan kanssa" ja Rm. 5:9: "...kun olemme vanhurskautetut hänen veressään, pelastumme hänen kauttansa vihasta".

Paavalin ajattelun taustalla on osaltaan myös Vanhan Testamentin shalom. Syntiinlankeemus merkitsi paratiisintilan menetystä ja viiolisuuden syntymistä Jumalan ja ihmisen välille. Uuden aioonin aloittaa voitto synnistä sovituksessa ja lunastuksessa, Siksi Paavali vertaa Kristuksen työtä ja Kristusta itseään uuteen luomiseen: Kristus on "toinen Aadam" (1 Kor. 15:22<sup>Y</sup>), jonka ylösnousemus merkitsi uutta luomista, ja jonka kuullisuus (Rm. 5:19, Kristus toisena Aadamina koko jaksossa Rm. 5:12-19) merkitsi vanhurskautusta. Niin myös ne, jotka ovat Kristuksessa, ovat uusi luomus (2 Kor. 5:17 ja Gal. 6:15). Kristuksen ylösnousemus vaikuttaa jo nyt hänen omissaan siten, että se antaa voiman ja velvoituksen vaeltamaan "uudessa elämässä" (Rm. 6:4). Näin uusi ja vanha aioni toistaiseksi kulkevat rinnakkain ja kristitty on osallinen molemmista, maailmassa vallitsevasta ahdistuksesta ja synnin uhasta samoin kuin Kristuksessa tarjolla olevasta vanhurskaudesta ja rauhasta. Eskhaton on jo alkanut, siksi lopunajallinen "Jumalan rauha, joka on kaikkea ymmärrystä ylempi" (Fil. 4:7), on jo nyt vaikuttamassa Kristuksen omien elämässä sekä uskon todellisuutena että eettisenä voimana. Shalomin ihmiset ovat Jumalalle kuullaisia.

Näin erityisesti Paavali teologisella työskentelyllään liitti sovituksen ja vanhurskauttamisen yhteen rauhan toteutumisen edellytyksinä. Samalla tuli rauha Jumalan pelastuslahjana ankkuroiduksi Jeesuksen ristinkuoolemaan ja ylösnousemukseen. <sup>17</sup>

4 ja 45

## 6. Uuden Testamentin eskatologisesti perustellun etiikan velvoitus

### RAUHAAN

Puhtaasti apokalyptinen katsomustapa odottaa kiihkeästi Jumalan asioihinpuuttumista läheisessä tulevaisuudessa. Siitä puuttuu tämän johdosta tavallisesti eettinen velvoitus. Kun Jymala toteuttaa kohta oikeuden ja rauhan, ei niistä kannata enää vanhan maallisen järjestelmän puitteissa kantaa huolta. Tällaista katsomustapaa on nykyajankin kristittyjen keskuudessa.

Uuden Testamentin eskatologia ei ole vain futuurinen, vaan samalla myös presenttinen ja siksi <sup>se</sup> panee painoa myös nykyhetkelle. Koska pelastuksen aika Kristuksessa on jo alkanut, kristittyjen tulevaisuuden odotusta ei täytyä toimettomuus vaan toiminta. Tulevaisuus on ennakoivasti toteutettava jo nykyhetkessä. Tähän toimintaan sisältyy paitsi "sovituksen virka", toimiminen evankeliumin eteenpäin viejänä, myös liturginen funktio, jumalanpalvelus ja Jumalan ylistäminen, lähimmäisen palveleminen rakkaudessa sekä taistelu Jumalaa vastustavia valtoja vastaan. Nämä väitteet eivät kaivanne laajempia perusteluja. Sen sijaan on lyhyesti tarkasteltava, miten eettinen velvoitus - lähimmäisen palvelu ja taistelu pahaan vastaan - liittyy Uudessa Testamentissa rauhaan.

Evankeliumien Jeesus on Messias, jonka valtakunnassa vallitsee rauha. Tämä näkyy <sup>mm</sup> siinä, että Jeesus vuorisaarnassaan julistaa rauhantehtäviä autuaiksi (Mt. 5:9). Näin hän jättää seuraajilleen eettisen velvoituksen rakentaa rauhaa. Viidennen käskyn tappamiskiellon syventäminen kaiken vihan kieltämiseksi (Mt. 5:21-26) ja vihollisrakkauden käsky taivaallisen Isän esimerkin mukaisesti (Mt. 5:23-48) ovat ymmärrettävissä uuden aioonin etiikkana, johon läsnäoleva Jumalan valtakunta antaa sekä velvoituksen että voiman. Kristittyjen on oltava yhteiselämässä muillekin suolana ja valona (Mt. 5:13-16). Jeesus itse ratsasti Jerusalemiin rauhan kuninkaana (Mt. 21:1-5). Hänellä ei ole sotajoukkoja (Jh. 18:36), mutta hän voisi kyllä pyytää Isältään "enemmän kuin kaksitoista legioonaa enkeleitä" ja synnyttää messiaanisen, pyhän sodan (Mt. 26:53). Tässä hän tietoisesti eroaa esim. aikansa essealaisista, jotka ~~tietoisesti~~ valmistautuivat viimeiseen pyhään sotaan. Koska Jeesus ei tätä tee, myös hänen opetuslapsensa on pantava miekkansa tuppeen (Mt. 26:52). Vasta viimeisessä suuressa sodassa hän suustaan lähtevällä miekalla surmaa vastustajansa (Ilm. 19:21), mutta tällöinkään ei hänen seuraajiensa tarvitse nostaa asettakaan. Suuri eskatologinen sota ei siis ole normaali ihmissetä joukkojen välinen taistelu, eikä siihen voida vedota sanomalla, että sotia "täytyy" aina olla. Myöskään Jeesuksen sana siitä, ettei hän ole tullut tuomaan maan päälle rauhaa vaan miekan, kun uskovan vihamiehiksi tulevat hänen

omat perhekuntalaisensa (Mt. 10:34-38), ei esitä taistelua eettisenä velvoituksena, vaan näyttää, millä tavoin kristityt joutuvat vainottaviksi lähimmissäkin suhteissaan. Sanonta ei edellytä, että hänen omansa tarttuisivat miekkaan tai ylläpitäisivät riitaa, vaan että heitä vastaan pidetään vihaa ja käytetään miekkaa. Jumalan valtakunnan tulo merkitsee pimeyden valtakunnan väistymistä, ja tämä synnyttää henkien taistelun, jossa pimeyden edustajat käyttävät aseenaan väkivaltaa. Jeesuksen ohje sensijaan on: "... Eikää tekkö pahalle vastarintaa, vaan jos joku lyö sinua oikealle poskelle, käännä hänelle toinenkin..." (Mt. 5:39).

Edellä luvussa 6 (s. 11) on jo käynyt ilmi, miten Paavalin teologisessa ajatusmaailmassa kristillinen etiikka sai samoin sekä velvoituksensa että voimansa jo läsnäolevasta uudesta aioonista. Paavalin pareneettiseen opetukseen kuuluu toistuvasti kehottaa keskinäiseen sopuun ja riitojen välttämiseen, rauhaan sanan kreikkalaisessa merkityksessä. (Esim. Rm. 12:9-21, erityisesti jae 18, 1 Kor. 1:10<sup>10</sup>, 1 Kor. 13 ym.) Rauha on eräs Hengen hedelmistä (Gal.5:22).

Ensimmäisessä Korinttolaiskirjeessä Paavali asettaa seurakunnan rakentamisen (oikodomee) mittapuuksi, jonka mukaan seurakuntalaisten on tarkattava käytöstään (1 Kor. luvut 1 ja 14). Rakentaminen on suuressa määrin rinnakkainen rauhalle, josta 1 Kor. 14:33<sup>11</sup> puhuu. Tekoja on arvioitava näistä kahdesta sivuellisestä mittapuusta, rauhasta ja rakentamisesta, käsin, jolloin "itsensä rakentaminen" (1 Kor. 14:4) joutuu väistymään, samoin puolue mieli (1 Kor. 1:12).

Ilmeisen vaikeassa kysymyksessä (epäjumalille uhratun) lihan syömisestä ja viinin juomisesta (1 Kor. 8, Rm. 14) Paavali jälleen vetoaa rauhaan käyttäytymistä ohjaavana periaatteena: "Niin tavoitelkaamme siis sitä, mikä edistää rauhaa ja keskinäistä rakentumistamme" (Rm. 14:19). Suuret eettiset periaatteet, joiden mukaan on toimittava seurakunnassa ja yksityisessä elämässä, ovat eireenee ja oikodomee.<sup>18</sup>

Paavalin kirjeissä esitetään kirkko kristuksen ruumiina, jossa rauha toteutuu (1 Kor. 12, Ef. 2:11-22, Kol. 1:14-20). Se on sovituksen yhteisö, jonka pää on "meidän rauhamme", Kristus (Ef. 2:14). Samalla kirkko on yhdessä Herransa kanssa siinä taistelussa, jota käydään kaikkea pahan valtaa vastaan. Tämä ensi sijassa eettinen taistelu saa lopulta kosmisetkin mitasuhteet: se on Jumalan taistelua kaaoksen mahteja vastaan lopullisen rauhan luomiseksi (Ef. 6:12).<sup>19</sup>

## 7. Teesejä keskustelun pohjaksi

On tietysti määrin ongelmallista tehdä suoraan Raamatusta johtopäätöksiä nykyiseen rauhaa koskevaan teologiseen keskusteluun. Erityisesti meidän aikamme on luonut ongelmia, joita ei ole sellaisina aikaisemmin ollut olemassa, esim. ydinase sekä kemialliset ja biologiset aseet. Olen kuitenkin yrittänyt koota raamatullisesta materiaalista eräitä periaatteita johdatukseksi asiasta käytävälle mielipiteiden vaihdolle. Osittain ne perustuvat myös eräiden muiden päätelmiin ja viitteisiin.<sup>20</sup> Tarkoitukseni ei ole ollut laatia mitään pohjaehdotusta yhteiskä kommunikeaa varten, vaan ainoastaan pyrkiä stimuloimaan keskustelua.

7.1. Rauhankysymys koskee koko inhimillistä elämää. Se on relevantti riippumatta aikakaudesta, kansasta tai uskonnosta juuri yleisinhimillisyytensä vuoksi. Tämän johdosta se kuuluu osaltaan järjen alueeseen. Raamatussa tätä osoittaa mm viisauksikirjallisuuden shalom-ajattelu, joka muuten jo Vanhan Testamentin aikana oli osittain yhteistä monien eri kansojen kesken. Tältä pohjalta lähtien rauhantutkimus ja työ rauhan hyväksi ovat mahdollisia erilaisia uskoja edustavien ihmisten kesken, myös kristittyjen ja ei-kristittyjen.

7.2. Shalom- käsitteen laaja-alaisuus on opettavain<sup>en</sup> myös nykyaikana. Rauha ei merkitse pelkästään tilaa, josta väkivallan käyttö puuttuu (ns negatiivinen rauhan määritelmä), vaan se on sisällöltään positiivinen, kaikki elämänalueet käsittävä. Se on hyvä maailmanjärjestys, jonka puitteissa on turvallista elää. Niinpä siihen on ajateltava kuuluvaksi mm sosiaalinen oikeudenmukaisuus (Vanhan Testamentin sedaga), jonka Vanha Testamentti ilmaisi puhumalla leskien, orpojen, köyhien, sorrettujen ja maukalaisten oikeudesta. Siihen kuuluu turvallisuus, joka on nykyisen kansainvälisen politiikan pääkäsitteitä. Tämä on käsitettävä myös kunkin yhteiskunnan sisäiseksi turvallisuudeksi. Sen eri puolia ovat taloudellinen turvallisuus, fyysinen turvallisuus, henkinen turvallisuus ja luonnonsuojelu. Nämä ovat myös keskenään riippuvuussuhteissa, niin että kaikki vaikuttaa kaikkeen. Tällainen kaikkien asioiden keskinäinen riippuvuus vastaa vanhatestamentillista ajattelua. Erityisesti rauhan kohdalla sen merkitys on tärkeä. Myöskään kansainvälisissä suhteissa rauha ei voi olla erillinen, muista riippumaton asia. Siihen vaikuttavat kansainväliset taloussuhteet, teollisuusmaiden ja kehitysmaiden väliset jännitykset, rotukysymys, energiaongelmat jne.

7.3. Rauhaa ei voi käsittää partikularistisesti. Jeesuksen ajan Pax Romana oli tällainen partikularistinen rauha, joka oli rauha vain Roomasta katsottaessa ja niin kauan kuin naapurikansat pystyttiin "rauhhoittamaan" väkivalloin. Meidän aikamme pelkäästään yhden kansan tai yhden blokin rauha ei ole maailmanrauha. Muiden alistaminen pakolle tai uhkauksilla ei merkitse rauhaa vaan väkivaltaa. Vasta kaikkien yhteistyö tasa-arvoisuuden, oikeudenmukaisuuden ja vapauden ilmapiirissä ansaitsee nykyaikana nimen rauha. Raamatun eräs läpikäyvä ajatus, joka näkyy myös Jeesuksella ja Paavalilla hyvin selvästi, on ihmiskunnan ykseys.

7.4. Rauhaan pyrkiminen ja rauhan saavuttaminen edellyttää tiettyjä psykologisia asenteita, joista esim. aggressiivisuus on eliminoitu pois. Se edellyttää mm pelkojen voittamista ja turvallisuuden löytämistä. Tässä on eräs hyvin keskeinen kristillisen uskon anti rauhan rakentamiseen. Kristillinen usko antaa sisäisen turvallisuuden, josta käsin nousee lähimmäisen rakkaus. Ulkonaisia turvallisuuden takeita ei enää tarvita. Sovitus luo rauhaan valmiin mielen, ei vain Jumalan ja ihmisen välille, vaan myös ihmisten kesken. Kristuksen sovitus työ purkaa "erottavan väliseinän" (Gal. 2:14) myös ihmisten väliltä. Tämän nojalla kristityt Herransa esikuvan mukaisesti ovat valmiita palvelemiseen ja tarvittaessa myös uhreihin.

7.5. Kristityt tuntevat olevansa vastuussa kaikista eettisistä velvoituksistaan Jumalalle. He tietävät, että heidän on tehtävä tili tekemisistään ja tekemättä jättämisistään. Tämä vastuu koskee myös rauhan rakentamista. Sen kantamisen ensimmäinen toteutus tapahtuu kristillisen uskon mukaan rukouksessa rauhan puolesta. Mutta mahdolluuksiensa mukaan kristittyjen on tämän lisäksi myös toimittava rauhan hyväksi. Usko siihen, että Jumala haluaa rauhaa, on voimakkain mahdollinen motivaatio rauhan työhön.

7.6. Kristillinen rauhantyö on luonteeltaan ontisipatoorista, tulevan lopunajallisen rauhan ennakkointia tässä ajassa Kristuksen esimerkin mukaan. Uskomme mukaan maailmanhistoria on Jumalan tekojen historiaa. Kristus nivoi yhteen historian ja eskatologian langat, koska hänessä Jumalan valtakunta tuli meidän keskelle. Siksi me elämme lopunajallisten tapahtumien keskellä, jossa Jumala toteuttaa maailmansuunnitelmaansa. Meidät on kutsuttu hänen työtovereikseen.

7.7. Työmme rauhan hyväksi on kristillisen toivon elähdyttämää. Kristittyinä uskomme, että Jumala on kerran toteuttava lopullisen ja täydellisen rauhan. Vaikka tiedämmekin, että tämä tapahtuu suurena murroksena täydellisen uuden luomisen yhteydessä, emme silti ole vapaat rauhantyön velvoituksesta tässä ajassa. Työmme rauhan hyväksi on tosin relativista, niinkuin kaikki tässä maailmassa, mutta välttämätönt

Nootit

- 1) Gerhard von Rad: shalom im AT. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, s. 400-405.
- 2) Claus Westermann: Der Frieden (Shalom) im Alten Testament. Studien zur Friedensforschung 1, s. 151-165.
- 3) Hans Heinrich Schmid: Shalom. "Frieden" im alten Orient und im Alten Testament. Stuttgarter Bibelstudien 51, s. 53-56.
- 4) Schmid, s. 62-70.
- 5) Erikoistutkimus tästä aiheesta on Gerhard von Rad: Der heilige Krieg im Alten Israel.
- 6) Westermann, s. 165, Schmid, s. 58-62.
- 7) Werner Foerster: eireenee im NT. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, s. 409-418. Egon Brandenburger: Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses, s. 14.
- 8) Werner Foerster: eireenee in LXX. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, s. 405-407.
- 9) Näin viitteenomaisesti Brandenburger, s. 61-62.
- 10) Werner Foerster: Der griechische eireenee-Begriff. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, s. 398-400. Brandenburger, s. 15-16.
- 11) Brandenburger, s. 17-18.
- 12) Brandenburger, s. 33-37.
- 13) Brandenburger, s. 48-50.
- 14) Brandenburger, s. 22-24.
- 15) Monista eskatologiaa koskevistä tutkimuksista mainittakoon yhteenvedonomainen katsaus, tehnyt H.G. Pöhlmann: Dogmatiikan pääkohdat, s. 253.
- 16) Esim. Aimo T. Nikolainen: Roomalaiskirje. Suomalainen Uuden Testamentin selitys VI, s. 71.
- 17) Eräitä piirteitä edellä olevasta tulkinnasta Brandenburgin mukaan, s. 51-60.
- 18) Brandenburger, s. 61-64.
- 19) Brandenburger, s. 66-67.
- 20) Näitä johtopäätöksiä ovat tehneet mm Westermann, s. 174-177, Schmid, s. 91-111, Peter Stuhlmacher: Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen. Studien zur Friedensforschung 4, s. 61-69, ja Aimo T. Nikolainen: Maailmanrauha ja Uusi Testamentti. Teologinen Aikakauskirja 1946, s. 229-243.

## PELASTUS TULKITTUNA VANHURSKAUTTAMISENA JA JUMALALLISTAMISENA

### I Johdanto

Aikaisemmissa keskusteluissa olemme useiden teemojen kohdalla todeneet, että kirkkojemme välinen opillinen problematiikka kristallisoituu pelastusopissa. Siksi sen selvittäminen ei ole helppoa. Lähtiessämme ongelman ratkaisemistyöhön onkin pidettävä mielessä tehtävän vaikeus. Pelastusta koskevan teeman hyväksyminen neuvottelujen aiheeksi on osoitus siitä, että kirkkojemme suhteet ovat niin luottamukselliset, että uskallamme käydä käsiksi kaikkein vaikeimpiinkin kysymyksiin. Kiperistä kysymyksistä keskustellaan läheisten ystävien kesken.

Teemamme on kuin monimutkainen labyrintti. Se sisältää paljon käytäviä, saleja ja huoneita, jotka ovat täynnä ihastuttavia aarteita. Ratkaisevaa on vain, että löydämme tien tähän rakennukseen. Labyrinttia lähestyttäessä kannattaa aluksi kaikessa rauhassa keskittyä oikean tien etsimiseen ja varmistamiseen. Sisälle on useita pääsyteitä, mutta kaikki eivät vie perille.

Keskustellessamme siitä labyrintista, jota kirkkojemme pelastusoppien keskinäinen suhde meille merkitsee, on olennaista, että keskitymme vyyhden oikeaan avaamiseen ja liikkeellelähtöön. Tavoite tässä vaiheessa ei voi olla probleeman lopullinen ratkaiseminen. Ensimmäinen etappi on vaatimattomampi. Se on kirkkojemme pelastusoppien mahdollisen leikkauspisteen löytäminen. Mikäli saavutamme yhteisen ja sen lisäksi varman kosketuskohdan, etenemistie on turvattu ja sitä voidaan myöhemmin rauhallisesti ja hätäilemättä kulkea.

Kun suomalaiset luterilaiset ovat pohtineet, onko kirkkojemme pelastusopeilla yhteistä kosketuspintaa, on tultu tulokseen, että perinteenme tuntee jumalallistumisajatukselle vähintäinkin muodollisesti vastaavan ulottuvuuden. Jumalallistumisopin ydinhän on käsitys, että Kristuksen ruumiin, kirkon, yhteydessä ihminen tulee "osalliseksi jumalallisesta luonnosta". Tämä "jumalallinen elämä" tunkee läpi ihmisyyden olemuksen ja palauttaa sen "luonnolliseen" tilaansa.

Kuten jo Järvenpään neuvotteluissa todettiin, luterilainen kosketuspinta tälle kokonaiskatsomukselle on ajatus, jonka mukaan "itse uskossa Kristus on läsnä" (Luther). Lämän mukaisesti kirkkomme opettaa, että "kaikki kristityt ovat Jumalan Isän, Pojan ja Pyhän Hengen tempeleitä" (Luterilaiset tunnustuskirjat, Solida declaratio). Pelkkä oikeudellisluontoinen "Jumalan edessä" -relaatio (coram Deo) ei siis suinkaan ole ainoa perinteenme tuntema Jumala-yhteyden muoto. Myös luterilaisuuteen kuuluu ajatus, että Kristus on reaalisesti läsnä uskovassa (Christus in nobis). Jälkimmäistä uskon ulottuvuutta on valmistelemissa keskusteluissamme kutsuttu myös nimityksillä "Jumalan kanssa" (cum Deo), "Kristuksen kanssa (cum Christo) tai "Kristuksessa" (in Christo). Ajatus osallisuudesta jumalalliseen elämään ei siis lainkaan ole vieras luterilaiselle perinteelle. Ei ole kauan siitä, kun Pohjois-Suomessa ihmiset tervehtivät toisiaan - myös vieraita - kysymyksellä: "Asuuko Kristus uskon kautta Sinun sydämessäsi?"

On totuttu ajattelemaan, että luterilaisuus tähdentää niin voimakkaasti ristillä tapahtunutta syyllisyyden sovitusta, että ylösnousemus ja ylösnouseen Herran todellinen läsnäolo uskovassa tulisi syrjäytetyksi. "Kristus meidän puolestamme" (Christus pro nobis) olisi luterilaisuuden yksinomainen ja hallitseva uskon ymmärtämisen tapa. On myönnettävä, luterilaisen kirkonkin piirissä asia on esitetty tavalla, joka antaa aihetta tähän väärinkäsitykseen. Tunnustuskirjat, erityisesti Iso Katekismus, Schmalkaldenin uskonkohdat ja Sovinnonkaava puhuvat kuitenkin toista. Niiden mukaan "Kristus meissä" -ajatus kuuluu olennaisesti luterilaiseen vanhurskauttamisoppiin "Kristus meidän puolestamme" -motiivin rinnalla.

Luterilaisen opin kannalta jumalallistumisoppiin sisältyvä perusongelma voidaankin esittää kysymyksenä, mikä paikka "Kristus meissä" -teemalla on kirkkomme vanhurskauttamisopissa. Teema on siis tietoisesti rajattu siten, että ristillä tapahtuneen sovituksen (Kristus meidän puolestamme) ja Kristuksen reaalisen läsnäolon (Kristus meissä) suhdetta ei oteta erityisen temaattisen tarkastelun kohteeksi. Niiden yhteenkuuluvuus edellytetään samalla tavalla itsestään selvänä kuin Lutherin omassakin ajattelussa. Keskustelun tehtäväksi jää etenkin luterilaisen ja ortodoksisen opin lähempi vertaileminen.

Keskustelujen onnistumisen kannalta on tarpeellista nipenomaan selvittää, onko ajatuksella osallistumisesta jumalalliseen elämään todella orgaanista ja luovuttamatonta paikkaa itse luterilaisessa vanhurskaut-

tamisopissa. Aikaisemmissa neuvotteluissamme luterilaiset ovat kyenneet esittämään Lutherin teksteistä, tunnustuskirjoista ja myöhemmiltä hengellisiltä isiltä sitaatteja, jotka sisällöllisesti sangen läheisesti liittyvät jumalallistumisoppiin. Tällaisia hieman irrallisia "näytteitä" esiteltäessä suomalaiset ortodoksiveljemme ovat vihjaiseet: "Ottakaa te vain nämä perinteenne ainekset vakavasti, niin saamme nähdä miten muulle traditiollenne käy..." Tällaisten skeptisten puheenvuorojenkin vuoksi on välttämätöntä tutkia, kuuluuko "Kristus meissä" eli "Jumalan kanssa" -aspekti itse luterilaisen pelastuskäsityksen olemukseen, vai onko se todellakin ainoastaan sille vieras lisäke, jota painotettaessa joudutaan askel askeleelta pois luterilaisuudesta. Keskittyminen luterilaiseen oppiin on myös sikäli perusteltua, että Järvenpään neuvotteluissa ortodoksit nimenomaan toivoivat perinteenme laajempaa esittelyä.

Pyrittäessä vain valittuun tavoitteeseen voitaisiin kysymystä lähteä selvittelemään luterilaisten tunnustuskirjojen valossa. On kuitenkin helpompaa pyrkiä tarkastelemaan ongelmaamme itse Lutherin ajattelun pohjalla. Lutherkin kuuluu luterilaisen kirkon hengellisiin isiin. Hänen kirjansa ovat kuluneet suomalaisen luterilaisen kristikansan käsissä, Siksi poikkileikkaus hänen näkemyksestään ei ole vailla merkitystä. Historiallisesti hänen teologiansa on alkukohta luterilaisen opin kehitykselle. Tähän kehitykseen sisältyvien ongelmien toinen polttopiste näyttää aina olevan Luther. Niinpä kysymyksissä Lutherin ja Melanchthonin, Lutherin ja luterilaisten tunnustuskirjojen, Lutherin ja luterilaisen ortodoksian, Lutherin ja pietismin sekä Lutherin ja modernin uusprotestantismin suhteista voidaan käsitellä asianmukaisesti selvittelemällä ensin Lutherin ajatuksia. Jos tässä kohden saavutetaan luotettavia tuloksia, myöhemmin on helpompi keskustella muun luterilaisuuden käsityksistä. Päälähteenä käytän Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaaria vuodelta 1535. Koska Lutherin ajatuskulku ei ole luterilaisestakaan aina helppotajuinen, esitän runsaasti sitaatteja, joita kaikkia ei kuitenkaan ole tarkoitus lukea.

## II Osallistuminen jumalalliseen elämään: uskossa läsnäoleva Kristus

### 1. Lutherin "Tornikokemus" ja "jumalallinen elämä"

Lutherin reformatorisena murroskohtana pidetty ns. tornikokemus koski Jumalalle kelpaavan vanhurskauden sisältöä. Hän oli tutkistellut psalmeja ja Paavalin roomalaiskirjettä, jossa lausutaan

"Mutta nyt Jumalan vanhurskaus, josta laki ja profeetat todistavat, on ilmoitettu ilman lakia; se Jumalan vanhurskaus, joka uskon kautta Jeesukseen Kristukseen tulee kaikkiin ja kaikille, jotka uskovat; sillä ei ole yhtään erotusta. Sillä kaikki ovat syntiä tehneet ja ovat Jumalan kirkkautta vailla ja saavat lahjaksi vanhurskauden hänen armostaan sen lunastuksen kautta, joka on Kristuksessa Jeesuksessa". (Rm 3:21-24); "Niin päätämme siis, että ihminen vanhurskautetaan uskon kautta, ilman lain tekoja". (Rm 3:28).

Lukiessaan Raamattua Luther oli tähän asti ymmärtänyt, että käsitteet Jumalan vanhurskaus, Jumalan tuomio ja Jumalan teko (iustitia Dei, iudicium Dei, <sup>opus Dei</sup>) tarkoittivat hänen ankaraa oikeudenmukaisuuttaan. Jos Jumala tuomitsisi oikeutensa mukaan, ihminen olisi iankaikkisesti kadotettu. Kuitenkin lukiessaan Paavalin lausetta "Vanhurskas on elävä uskosta" (Rm 1:17) hänelle selvisi Raamatun tarkoittaman Jumalan vanhurskauden (iustitia) oikea sisältö: "...Jumalan vanhurskaus tarkoittaa vanhurskautta, jolla Jumala tekee meidät vanhurskaiksi lahjoittamalla vanhurskauden Jeesuksessa Kristuksessa" (Pöytäpuheet 1540, Clemen-Ausgabe 8, s. 280). Lutherin vanhurskauttamisopin perusta on tämä käsitys vanhurskaudesta, joka pätee Jumalan edessä, koska Jumala itse sen lahjoittaa (R. Prenter). Lyhyesti ja yksinkertaisesti ilmaisten vanhurskauden sisältö on - tässä tullaankin jo ratkaisevaan jumalallistumis- ja vanhurskauttamisopin leikkauspisteeseen - itse Kristus. Uskossa ihminen tulee yhdeksi Kristuksen kanssa ("per fidem efficiamur unum cum Christo, Gal. kirjeen selitys 1516-1517). Näin "Kristus on tullut meille viisaudeksi Jumalalta ja vanhurskaudeksi ja pyhitykseksi ja lunastukseksi, että kävisi niin kuin kirjoitettu on, "joka kerskaa, sen kerskauksena olkoon Herra" (I Kor 1 30-31). Usko siis pitää sisällään Jumalan vanhurskauden eli Kristuksen. Tätä ilmaisevat luterilaisuudelle tyypilliset lauseet: ihminen vanhurskautetaan yksin uskosta ja yksin Kristuksen kautta. Jumalallistumisopin ja vanhurskauttamisopin kosketuskohta on siis löydettävissä jo Lutherin varhai-

sesta ja kaikkea määräävästä perusoivalluksesta: uskon substanssi (substantia fidei) on yhtä kuin Jumalan substanssi (substantia Dei). Usko on toivottavien asioiden substanssi (substantia rerum sperandarum, Vulgata -käännös, Ens. psalmiluento, WA 3). Uskossa ihminen siis osallistuu "jumalalliseen elämään" eli luterilaisittain "Jumalan vanhurskauteen", Kristukseen. Osallisuus Kristuksesta on ainoa pelastustie. Huomattakoon, että Lutherin teologiassa Kristus on aina yhtä aikaa sekä ristillä meidän puolestamme kuollut sovittaja (Christus pro nobis) että ylösnousseena uskossa reaalisesti läsnäoleva ja vaikuttava persoona (Christus in nobis).

## 2. Lutherin ja skolastiikan usko -käsitys

Osallisuus "jumalalliseen elämään", Kristukseen, tapahtuu uskossa. Lutherin usko -käsitys poikkesi hänen aikansa yleisestä roomalaiskatolisesta opista. Lutherin erityisesti arvosteleman keskiaikaisen katsomuksen mukaan usko oli intellektin alaan kuuluvaa totena pitämistä, mutta kohteesta, joka on tavallisen tiedon saavuttamattomissa. Intellekti tietää olemuksen mukaan kohteensa assimiloimalla siitä ns. intelligiibelin aineksen (species intelligibilis). Tämä merkitsee, että tiedon syntymiseksi tietävän ja tiedetyn täytyy muodostua yhdeksi (idem est intellectus et intellectum). Tästä puolestaan seuraa, että Jumalaa ei voida saavuttaa tiedon avulla, koska ihminen ja Jumala tulisivat tiedossa yhdeksi. Tästä syystä usko, joka kuuluu tiedon alaan, ei myöskään voi olla Jumala-suhteen varsinainen paikka. Sen sijaan Jumala -suhde voi tapahtua ihmisen peruspyrkimyksen (tendentia), tahdon, "emotion" eli rakkauden alueella. Rakkaus on jonkin kohteen tavoittamista. Saavuttaessaan kohteensa se "koskettaa" sitä assimiloimatta sitä itseensä. Tästä johtuu, että rakkaus voi olla äärellisen jumalantuntemuksen väline. Se "ulottuu" ja "kohoaa" kolmiyhteisen Jumalan luokse siinä tapauksessa, että se saa yliluonnollisen inspiraation armossa. Armoitetussa rakkaudessa ihminen saatetaan oikeaan Jumala -yhteyteen. Usko kyllä antaa tietoa, mihin rakkaus voi kohdistua, mutta sellaisenaan usko ei riitä. Se on kuollut ja eloton ilman kohotettua eli armon inspiroimaa rakkautta.

Uskon ja rakkauden <sup>suhde</sup> määriteltiin siten, että usko on - aristotelisin käsittein - materiaalisuus (aines, materia), rakkaus taas muotosy (forma, muoto). Rakkaus on se jumalallinen todellisuus (eli juuri forma), joka antaa todellisuutensa uskolle eli informoi sen. Näin usko muuttuu kuolleesta tiedosta eläväksi, toimivaksi ja "värikkääksi",

Kaiken kaikkiaan koko katolinen vanhurskauttamisoppi tiivistettiin näin yhteen lauseeseen: rakkauden informoima usko (fides caritate formata) eli rakkauden jumalalliseksi saattama usko. Ihmiseen vuodatetun rakkauden avulla tämä voi suunnata rakkautensa maailmasta Jumalaan ja siten tehdä väärästä rakkaudesta vapaita hyviä tekoja, joiden nojalla hän sitten pelastuu.

Luther ei kritikoiv roomalaiskatolista käsitystä ensi sijassa sen vuoksi, että armo sen mukaan on ihmisen substanssiin liittyvä aksidenssi, kvalitatiivinen olemismääre (qualitas inhaerens). Hänen arvostelunsa kärki ei siis ole siinä, että katolisen käsityksen mukaan ihmisessä asuva armo on ihmisen omaan olemiseen kuuluva ominaisuus, ihmisen olemismuotoon (forma) liittyvä vanhurskaus, formalis iustitia. Myös Lutherin mukaan uskossa läsnä oleva vanhurskaus eli Kristus on ihmisessä. Lutherkin kutsuu sitä formaaliseksi vanhurskaudeksi (iustitia formalis) eli ihmisen olemistodellisuuteen liittyväksi vanhurskaudeksi. Sen sijaan kritiikin kohde on ensiksikin se, että katolisen opin mukaan rakkaus on varsinainen pelastustodellisuus. Armon kohottama ja jumalallistuma rakkauskin on ihmisen rakkaus. Sen sijaan uskonvanhurskaus, Kristus, on meissä reaalisesti ollessaankin mitä se on: Jumalan oma vanhurskaus, josta ihminen ei voi kerskata. Toistaiseksi - ja ennen kaikkea - kritiikki kohdistuu siihen, että rakkaus kuuluu lain järjestykseen. Silloin, kun tarkastellaan, miten ihminen pelastuu Jumalan edessä (miten hän toimii lähimmäisen edessä), Kristus on ainoa tie - eikä laki. Luther lausuu, että joka tätä ei tahdo hyväksyä, kysyköön Daavidilta, minkä pohjalla tämä pelastui - omien tekojen vai Jumalan lahjoittaman vanhurskauden avulla.

Molemmat kritiikit ilmentävät yhtä ja samaa Lutherin vanhurskauttamisopin ydinajattusta, johon aikaisemmin viitattiin. Vanhurskaus on "vierasta vanhurskautta" ihmisessä, vaikka tämä vieras todellisuus onkin uskossa ihmisen olemista määräävä ja siihen liittyvä todellisuus (formalis iustitia). Vieras todellisuus ei tosin ole ihmisen rakkaus, vaan itse Kristus ja hänen reaalin läsnäolonsa uskossa.

### 3. Kristus uskon muotona: itse uskossa kristus on läsnä

Kaiken kaikkiaan Lutherin kritiikki skolastista oppia vastaan ja samalla hänen oma katsomuksensa voidaan tiivistää väitteeseen, ettei rakkaus ole uskon muoto (vrt. fides caritate formata), vaan että Kristus itse on tämä uskon jumalallinen olemistodellisuus (Christus forma fidei). Usko - eikä rakkaus - pitää sisässään jumalallisen todellisuuden, ja läsnäoleva Kristus on ainoa pelastustie. Kristus ei siis ole "taivaassa". jonne ihmisen tulisi rakkaudessa kohota, vaan "alhaalla maan päällä", uskossa. Luonnostaan syntisen ja jumalattoman luokse tullut ja sakramentissa ja sanassa oleva Kristus on se ihmisen olemukseen liittyvä vanhurskaus (formalis iustitia), jonka nojalla Jumala julistaa ihmisen ansiotta vanhurskaaksi.

Kristus on siis uskon kohde, mutta "ei vain sen kohde", vaan "itse uskossa Kristus on läsnä" (in ipsa fide Christus adest), Gal. komment. 1536). Usko on tieto, joka "ei näe mitään". Täten usko on kuin temppelin pyhimmässä oleva pilvi, jossa Jumala halusi asua (vrt. 1. Kun 8:12: "Silloin Salomon sanoi: Herra on sanonut tahtovansa asua pimeydessä"). Kristus istuu valtaistuimellaan ja hallitsee uskossa kuten Jumala temppelin kaikkein pyhimmän pimeydessä ja pilvessä (WA 40, 228, 9-229, 13).

Lutherkin arvostelee elotonta, kuollutta ja tyhjää uskoa. Hän kutsuu sitä "absoluuttiseksi", ts. Kristuksesta irroitetuksi uskoksi. Hänen mukaansa on omistettava sekä "aurinko että auringon valo". Usko ei ole mikään "luulo", joka voisi olla jouten ja paikallaan, vaan kuten hän lausuu: usko on "jumalallinen teko meissä, joka muuttaa meidät ja synnyttää uudesti Jumalasta, Johan. 1., ja tappaa vanhan Aadamin, tekee meidät kokonaan toisiksi ihmisiksi sydämeltämme, mieleltämme, haluiltamme ja kaikilta voimiltamme sekä tuo Pyhän ~~W~~engen mukanaan: Oi, usko on elävä, toimiva ja mahtava asia (Ding). On mahdotonta, ettei se lakkaamatta vaikuttaisi hyvää..." (Room. kirjeen esipuhe). Elävyyttä ei uskolle kuitenkaan tuo rakkaus, vaan Kristus itse, joka on Jumala ja tuo kaikki hänen lahjansa tullessaan; ilon, iankaikkisen elämän ja vapauden; sanalla sanoen "elämän ja autuuden" (Iso Katekismus).

Lutherin uskonkäsitystä ei siis ymmärretä oikein, jos ajatellaan, että Kristus on vain uskon objekti samalla tavalla kuin mikä tahansa "esine" on inhimillisen tiedon kohde. Uskon objekti on läsnäoleva persoona ja siis itse asiassa "subjekti". Sen vuoksi ei ole vain vakuuttuneisuutta sellaisista tiedonkohteista, joiden oikeellisuutta ei voida rationaalisesti todistaa. Usko on - samalla kun se on tietoa Kristuksesta ja kääntymistä hänen puoleensa - itse uusi elämä. Usko on uuden luomakunnan alku (initium creaturae novi). Tämä ajatus on pohjana Lutherin suorittamassa katolisen vanhurskauttamisopin kritiikissä ja hänen reformatorisessa ohjelmassaan. Tällä tavalla Luther käsittää ihmisen osallistumisen "jumalalliseen elämään".

#### 4. Uskossa "laki lakkaa ja jumalallinen alkaa"

Edellä kuvattuun Lutherin näkemykseen kuuluu olennaisena antiteesinä lain ehdoton kieltäminen pelastustienä (vrt. esim. Rm 3:19-21). Tämä tarkoittaa, että on väärin vaatia lain tekoja siinä tarkoituksessa, että ihminen niiden avulla saavuttaisi Jumalan edessä vanhurskauden. Tällainen "tekovanhurskaus" on uskon turmeltumisen peruslähde. Jumala itse haluaa lahjoittaa armahtavan vanhurskautensa, so. itsensä, ja olla ihmisen vanhurskaus, elämä ja autuus. Laki ei saa aikaan elämää eikä tee ihmisestä uutta luomusta. Laki ei synnytä meitä Jumalan lapsiksi, vaan yksin usko. "Tekopyhä" vaivaa itseään yöt ja päivät, mutta "taitamattomasti", ts. "laista ei lähde neuvoa eikä turvaa". Luther lausuu:

"Ja se, jolla olisi vallassaan esitystaito, voisi sangen seikkaperäisesti käsitellä näitä aiheita: laki vaikuttavana, alistettuna ja erillisenä. Vaikuttavana: laki on heikko ja köyhä alkeisvoima, koska se tekee ihmisistä entistä heikompia ja köyhempiä; alistettuna, koska sillä itsessään ei ole voimaa eikä väkeä vanhurskauden lahjoittamiseen ja antamiseen; ja itsenäisenä, erillisenä: se on heikkoutta ja köyhyyttä, joka yhtä mittaa heikkoa ja köyhää ihmistä aina entistä enemmän masentaa ja kiduttaa. Lain avulla vanhurskaaksi pyrkiminen on siis samaa kuin jo ennestään heikko ja sairas lisäksi hankkisi jonkin vielä ankaramman kärsimisen, joka hänet lopullisesti vie hengiltä. ja kuitenkin väittäisi juuri näin kivun lääkitsevänsä. Tahi kuin sellainen, joka jo sairastaa kaatumatautia, lisäksi hankkisi itselleen ruuon; tahi kuin pitalinen menisi pitalisen, kerjäläinen kerjäläisen luo viemään toiselle avustusta ja antamaan hänelle rikkautta. Toinen näistä, niin kuin sananlasku sanoo, lypsää pukkia, ja toinen pitää seulaa alla". (Gal. 1935, s. 480). "Laista vanhurskaaksi pyrkiminen on kuin tyhjästä lippaasta suorittaisi maksun kuin söisi tyhjästä astiasta ja joisi tyhjästä pikarista, kuin etsisi voimaa ja rikkautta siitä,

missä on heikkoutta ja köyhyyttä, kuin kuormalla rasittaisi sortunutta ja vaipuvaa, kuin pitäisi maksaa sata kultarahaa eikä taskussa ole yhtään ainoaa penniä, kuin riisuisi alastomalta vaatteen, kuin rasittaisi sairasta ja puutteenalaista entistä suuremmalla heikkoudella ja puutteella (Gal. 1536, s. 483).

Laki kuuluu vain "vanhalle ihmisellemme" eli "lihallemme". Se määrää ts. "maailmaa" ja suhdettamme toisiin ihmisiin. Sen sijaan se ei saa hallita "taivaassa" eli omassatunnossamme, joka arvioi tekojamme ja olemistamme Jumalan edessä. Omassatunnossa ei pidä istua valtaistuimella lain, vaan Kristuksen, Jumalan lahjoittaman vanhurskauden. Kristus on "lain laki" eli vapaus, ja "kuoleman kuolema" eli iankaikkinen elämä ja autuus. Luther lausuu, että omatunto on kuin morsiuskammio, jossa vain uskova, morsian ja Kristus ovat kahden eikä palvelijoita ts. tekoja saa olla läsnä. Palvelijat kuuluvat keittiöön ja muualle taloon, jossa iloinen morsian lähimmäisiään palvellen puuhailee. Heti, jos perkele panee teot omaantuntoon (ts. uskottelee ne autuuden ehdoksi), samuu ilo, katoaa elämä ja ihmisestä tulee heikko ja voimaton. Tämän vuoksi Luther tähdentää, että omantunnon ulkopuolella (suhteessa lähimmäiseen ja omaan lihaamme) laista on "tehtävä Jumala" eikä siitä "voida kyllin kunnioittavasti puhua". Sen sijaan omassatunnossa (Jumalan edessä) se on kuolettava perkele.

"Hurskas oppikoon siis: laki ja Kristus ovat kaksi toisilleen varsin vastakkaista, keskenään kerrassaan sovittamatonta asiaa. Kun Kristus on saapuvilla, niin laki ei mitenkään saa vallita, vaan sen täytyy väistyä omassatunnosta ja jättää vuode - se on niin kapea, ettei kahta siihen mahdu, Jesajan kirjan 28. luku (20. jae) - yksinomaan Kristuksen haltuun: hän yksin vanhurskaudessa, turvassa, ilossa ja elämässä vallitkoon, että omatunto iloisena saisi uinua Kristuksessa, tuntematta vähimmässäkään määrin lakia, syntiä ja kuolemaa" Gal. 1536, s. 437).

Vaikka laki on kuolemaksi, se on "itsessään hyvä" (Rm 7:12-13). Hoitaessaan kuoleman virkaansa, sen tärkein hengellinen tehtävä on paljastaa "todelliset kasvomme" naamioiden takaa ja osoittaa kaunistelemaan syntisyytemme. Näin se kuolettaa vanhan ihmisen, kuten Paavali lausuu: "vaan synti, että se synniksi nähtäisiin, on 'hyvän' (=lain) kautta tuottanut minulle kuoleman" (Rm 7:13). Luther lausuu lain paljastavasta tehtävästä:

"(Laki) vie ihmisen selvään itsensä tuntemiseen... Näin laki siis on palvelija ja valmistaja armoon pääsyä varten. Jumala näet on nöyrien, kurjien masentuneiden, sortuneiden, epätoivoisten Jumala ja niiden, jotka ovat käyneet kerrassaan mitättömiksi: ja Jumalalle onkin ominaista nöyrien korottaminen, nälkäisten ravitseminen sokeiden valaiseminen, kurjien ja masentuneiden lohduttaminen, syntisten vanhurskauttaminen, kuolleiden eläväksitekeminen; onhan hän kaikkivaltias Luoja, joka tyhjästä tekee kaikkea." (Gal 378).

Kristus on näin ollen lain tuottaman kuoleman kuolema; vrt. Paavalin ajatusta: "Niin, veljeni, teidätkin on kuoletettu laista Kristuksen ruumiin kautta, tullaksenne toisen omiksi, hänen, joka on kuolleista herätetty, että me kantaisimme hedelmää Jumalalle (Rm 7:4). "Sillä Kristus on lain loppu, vanhurskaudeksi jokaiselle, joka uskoo" (Rm 10:4).

Edellä Lutherin laki-käsityksestä lausuttu vahvistaa sen, miten luterilaisista käsitystä "osallistumisesta jumalalliseen elämään tulkittiin." Laki saa aikaan vain "jotakin maallista", sen sijaan uskossa "ei ensinkään lahjoiteta mitään maallista, vaan tässä kaikki maallinen, kaikki lait, lakkaavat, ja jumalallinen alkaa". (Gal. 1536, 435):

"Mooseksen laki siis saa toimeen vain jotakin maallista, toisin sanoen, se näyttää sekä maalliselta että hengelliseltä kannalta vain sen pahan, mikä on maailmassa, Kuitenkin se (oikeassa käytössään ollen) kauhisteluillaan pakoittaa omantunnon janoamaan ja etsimään Jumalan lupaus ja katsomaan Kristukseen. Pyhä Henki taas on tähän kaikkeen tarpeen; hänen pitää sanoa sydämessä: Jumalan tahto ei ole se, että sinä, lain suoritettua tehtävänsä sinussa, vain olisit kauhistamisten ja tappamisten alaisena, vaan että sinä, laista kurjuutesi ja turmeluksesi tuntien, kaikesta huolimatta et jäisi epätoivoon, vaan uskoisit Kristukseen, joka on lain loppu jokaiselle uskovalle vanhurskaudeksi (Rm 10:4). Tässä ei lahjoiteta ensinkään mitään maallista, vaan tässä kaikki maallinen, kaikki laitlakkaavat, ja jumalallinen alkaa."

5. Kristus ja uskova muodostavat "ikäänkuin yhden persoonan"

Luther tuntee siis epäilemättä ajatuksen "osallistumisesta jumalalliseen elämään", mikä alussa luonnehdittiin jumalallistumisopin kantavaksi

sisällöksi. Kristus on reaalisesti läsnä uskovassa. Tätä ilmensi edellä esitetty ajatus Kristuksesta uskon muotona (Christus forma fidei), Toinen tällainen kuva paljastaa hänen ajatuksensa ehkä vielä selvemmin. Selittäessään Paavalin lausetta "Minä elän, en enää minä, vaan Kristus elää minussa" (Gal 2:20, hän kehittää ajatuksen Kristuksen persoonan ja uskovan yhtymisestä (unio personalis). Uskovan "vanha minä" kuolee ja sen sijalle tulee Kristuksen persoona. Kristus " on meissä" ja "jää meihin" ja "hänen elämänsä elää minussa ja se elämä, jolla elän, on Kristus" (Gal, luentomuistiinpano 1532). Luther lausuu:

Mutta kuka on tuo 'minä', josta hän sanoo: 'en enää minä'? Tämä 'minä' on se, jolla on laki ja jonka pitää tehdä tekoja ja joka on persoona sekin, mutta erotettu Kristuksesta. Paavali hylkää tämän 'minän', koska 'minä' Kristuksesta erotettuna persoonana kuuluu kuoleralle ja helvetille. Sen vuoksi hän sanoo: 'en enää minä, vaan Kristus elää minussa'. Hän on se minun muotoni (forma), joka kaunistaa uskoni, niinkuin väri tahi valo kaunistaa seinää. Näin kouraan tuntuvalta tavalla tämä seikka on esitettävä; jos näet asia hengellisellä tavalla esitettäisiin, me emme saattaisi käsittää, että Kristus on meissä ja jää meihin olemaan niin välittömästi ja likeisesti kuin valo tahi valkea väri seinään. Se Kristus, sanoo hän, joka näin on minussa ja minuun sidottuna ja pysyy minussa, on se, jota minä näin elän, on juuri Kristus. Kristus ja elämä, jota minä elän, on juuri Kristus. Kristus ja minä olemme siis nyt tässä suhteessa yhtä." (Gal. 1536, s. 207).

Lutherin mukaan Kristus ja uskova yhtyvät niin täydellisesti, että he muodostavat "ikään kuin yhden persoonan" (quaedam una persona), jota ei käy jakaminen:

Uskosta sitävastoin on opetettava oikein: uskomalla sinä yhdyt Kristukseen niin, että sinusta ja hänestä tulee ikään kuin yksi persoona, jota ei käy jakaminen, vaan joka alituisesti häneen kiintyneenä (rohkeasti) sanoo: Olen niin kuin Kristus, (toisin sanoen, Kristuksen vanhurskas, voitto, elämä ja kaikki on minun,) ja että Kristus taas vuorostaan sanoo: Olen kuin tuo syntinen, (toisin sanoen, hänen syntinsä, kuolemansa ja kaikkensa on minun,) koska hän riippuu minussa kiinni ja minä hänessä; uskon välityksellä näet me olemme yhtyneet yhdeksi lihaksi ja luuksi, niin kuin sanotaan Efesolaiskirjeen 5. luvussa (30. jakeessa): "Me olemme hänen ruumiinsa jäseniä, hänen lihastansa ja hänen luistansa" joten tämä usko liittyy yhteen Kristuksen ja minut paljon lujemmin kuin aviomies on liittynyt vaimoonsa." (Gal. 1536 s. 209.)

Lutherin oikeaa vanhurskautta koskvan "tornikokemuksen" sisällön kanssa on johdonmukaisesti samalla linjalla, kun hän vihdoin saattaa suorastaan lausua, että mikäli uskovan ja Kristuksen persoonat erotetaan toisistaan, jäädään "lain alle":

"Onhan peräti tavatonta ja aivan kuulumatonta tämä: Minä elän - minä en elä, minä olen kuollut - minä en ole kuollut, minä olen syntinen, minä en ole syntinen, minulla on laki - minulle ei ole lakia! Mutta tämä puheentapa on tosi Kristuksessa ja Kristuksen kautta. Jos siis vanhurskautusasiassa erotat Kristuksen persoonan omasta persoonastasi, niin olet laissa, jätät lain piiriin ja elät itsessäsi (etkä Kristuksessa) ja se on kuolleen olemista Jumalan edessä ja lain tuomion alla olemista,..". (Gal. 1536 s. 208)

#### 6, "Uskon välityksellä ihmisestä tulee Jumala"

Luther ei kuitenkaan tunne ainoastaan asiallisesti ajatusta "jumalalliseen elämään osallistumisesta", vaan hän liittyy siihen paikoin (tosin harvoin) myös terminologisesti: "Uskon välityksellä ihmisestä tulee Jumala, Pietarin 2, kirjeen 1. luku (4. jae)". (Gal. 1536 s. 129). Koska Kristus asuu uskovassa, hän on "jumalallinen ihminen", joka "täyttää taivaat ja maat":

"Uskova on kerrassaan jumalallinen ihminen, Jumalan lapsi, maanpiirin perijä, hän on maailman, synnin ja kuoleman, perkeleen ja kaiken voittaja, niin, häntä ei kylliksi saateta ylistää." "Uskova Aabraham siis täyttää taivaat ja maan. Samoin jokainen kristittykin uskollaan täyttää taivaat ja maan..." (Gal 1536 s. 298-299)

Uskolla on Kristus omanaan kuin "kallis jalokivi sinettisormuksessa". Siksi uskova, jonka omassatunnossa on tämä "pieni lahja", on "suurempi kuin taivas ja maa, laki, perkele ja kuolema". Ihmisten silmissä lahja on vähäpätöinen, mutta sen pienuus on suurempi kuin koko maailma, koska itse Kristus on suurempi" (WA 40, 234, 10-235, 2). Tästä seuraa kristittyjen ainutlaatuinen asema luomakunnassa. Heistä tulee "kaiken herroja", jopa synnin ja kuoleman:

Niinkuin esikoisuus ja sen kunnia ja arvo kuuluu Kristukselle itselleen, niin hän myöskin tekee kaikki kristittynsä siitä osallisiksi, niin että heistäkin uskoessaan tulee yhdessä Kristuksen kanssa kuninkaita ja pappeja, kuten Pietari sanoo 1 Piet. 2, 9: 'Te olette papillinen kuninkuus ja kuninkaallinen pappeus.' Se tapahtuu, kun kristitty uskon avulla kohoaa niin korkealle kaiken yli, että hänestä

hengellisesti tulee kaiken herra, sillä mikään seikka ei voi estää hänen autuuttaan, niin kuin Paavali opettaa Room. 8:28: 'Kaikki yhdessä vaikuttaa niiden parhaaksi, jotka Jumalaa rakastavat', sekä elämä että kuolema, synti, hurskaus, hyvä, paha ja mikä muu tahansa. Samoin sanotaan 1 Kor. 3:22: 'Teidän on maailma ja elämä ja kuolema, nykyiset ja tulevaiset, kaikki on teidän.' (Kristityn vapaudesta, vuodelta 1520, s. 496.) Uskovassa olevan Kristuksen vuoksi hänestä tulee "valtaisa mestari ja ihmeteltävä luoja":

"Näin kristitystä tulee valtaisa mestari ja ihmeteltävä luoja: hän osaa surusta tehdä iloa, pelosta lohtua, synnistä vanhurskautta, kuolemasta elämää..." (Gal. 1536 s. 626.)

Ei ole epäilystäkään, etteikö "osallistuminen jumalalliseen elämään", Jumalan vanhurskauteen tai Jumalaan itseensä, kuuluisi itse Lutherin vanhurskauttamisopin ytimeen - ellei se ole tuo ydin itse. Tämä ajatus liittyy samalla myös siihen, mitä Luther sanoo pyhityksestä, ja se osoittaa, miten vanhurskauttamisoppi ja pyhityskäsitys muodostavat yhden kokonaisuuden Lutherin teologiassa.

### III Jumalallinen elämä ihmisessä: pyhitys

#### 1. Vanhurskauttamisen ja pyhityksen yhteenkuuluvuus

Alussa mainittiin, että jumalallistumisoppi sisältää ensiksikin ajatuksen osallisuudesta jumalalliseen elämään. Toiseksi jumalallistumisopin mukaan tämä elämä tunkee läpi ihmisyyden ja palauttaa sen "luonnolliseen" tilaansa. Koko tätä ortodoksisista käsitystä vastaa luterilainen käsitys vanhurskauttamisesta ja pyhityksestä. Mitä luterilaiseen käsitykseen tulee, on pantava merkille, että vanhurskauttamisesta - pyhityksestä - Kristuksen läsnäolosta päästään osalliseksi nimenomaan Jumalan anteeksi-antamisen kautta, mikä otetaan vastaan uskossa.

Lutherin peruskatsomuksen mukaan vanhurskauttaminen ja pyhitys kuuluvat mitä läheisimmin yhteen. Ihminen yhdistyy uskossa Kristukseen. Kristus itse puolestaan taas vaikuttaa ja toimittaa ihmisessä kaiken hyvän. Kysymys on siis samasta asiasta, mutta eri puolilta tarkasteltuna. Mainittu vanhurskauttamisen ja pyhityksen yhteys ilmenee havainnollisesti esim. seuraavasta:

"Elämää on siis kahdenlaista: luonnollista... ja vierasta, minussa olevaa Kristuksen elämää. Luonnollisen elämäni mukaan minä olen kuollut ja nyt elän vierasta elämää. Minä en enää elä Paavalina - Paavali on kuollut. Kuka sitten elää? Kristitty. Itsenäisesti elävä Paavali on siis lain kautta kuollut, mutta Kristuksessa elävänä tai paremminkin sellaisena kuin Kristus elää hänessä, hän elää vierasta elämää, koska Kristus hänessä puhuu, vaikuttaa ja toteuttaa kaiken toiminnan." (Gal s, 210)

"Mutta minussa elävä Kristus hävittää lain, tuomitsee synnin, kuolettaa kuoleman, sillä hänen läsnäollessaan ne eivät voi olla katoamatta. Sillä Kristus on iankaikkinen rauha, lohdutus, vanharskaus ja elämä, ja häntä pitää lain kauhistuksen, synkkämielisyyden, synnin, helvetin ja kuoleman väistymän. Minussa pysyvä ja elävä Kristus kukistaa ja nielee kaiken pahan, joka minua vaivaa ja ahdistaa. Kristuksen minussa asuminen saa aikaan sen, että minä pääsen vapaaksi lain ja synnin kauhusta..." (Gal 207, WA 40, 283, 35-284,18).

Uskossa läsnäoleva Kristus on siis pyhityksen periaate. Sen, minkä kristitty elää enää lihassa, ts. tässä maailmanajassa, hän elää "Jumalan Pojan uskossa". Tämä merkitsee, että se sana, jonka uskova puhuu, ei ole "lihan sana", vaan "Pyhän Hengen ja Kristuksen sana"; näkö, kun hän silmillään ottaa vastaan havainnot, "ei ole alkuisin lihasta, vaan Pyhä Henki ohjaa sitä". Niin ikään kuulo ei ole "lähtöisin lihasta, vaikkakin se "sijaitsee lihassa", vaan se on "Pyhässä Hengessä ja lähtöisin hänestä",

"Ne (kristityn teot) eivät lähde lihasta eikä niitä tehdä lihan mukaan, ja kuitenkin ne ovat lihassa. Emmehän näet voi opettaa, saarnata, kirjoittaa, rukoilla ja kiittää ilman näitä ruumiillisia lihan välineitä, jotka ovat tarpeen tekojen toteuttamiseksi, ja kuitenkin ne eivät ole lähtöisin lihasta eivätkä saa alkuaan siitä, vaan Jumala lahjoittaa ja ilmaisee ne taivaasta käsin. Näin minä katselen silmilläni ilotyttöä, mutta puhtain katsein, en häntä himoiten. Tuollainen katseleminen ei tule lihasta, vaikka se tapahtuu lihassa, silmät kun ovat tuon katselemisen ruumiillisena välineenä, vaan puhdas katseleminen tulee taivaasta." (Gal s, 212),

"Sanotusta voidaan käsittää, mistä lähtee tuo vieras ja hengellinen elämä, jolta luonnollinen ihminen ei käsitä, hän kun ei tiedä, millainen se elämä on; tuulen hän kyllä kuulee humisevan, mutta ei tiedä, mistä se tulee ja minne se menee. Hän kuulee hengellisen ihmisen äänen, hän tuntee hänen kasvonsa, tapansa ja eleensä, mutta ei ymmärrä, mistä tulevat nuo sanat, jotka eivät ole pyhäitä häpäiseviä eivätkä riensavia niin kuin ennen, vaan pyhiä ja jumalallisia, ja mistä johtuu tuo mieliala ja menettelytapa, sillä elämä on sydämessä uskon

kautta: siellähän, lihan jouduttua tukahdetuksi, hallitsee Pyhän Henkensä kanssa Kristus, joka nyt näkee, kuulee, puhuu, toimii, kärsii ja suoraan sanoen saa aikaan kaiken hänessä, vaikka liha rimpuilee vastaan, - lyhyesti puhuen, tämä elämä ei ole lihan elämää, vaikka sitä eletään lihassa, vaan Kristuksen, Jumalan Pojan elämää, jonka kristitty uskossa omistaa." (Gal, 2, 213)

Lutherin käsityksessä vanhurskauttaminen ja pyhitys kuuluvat niin läheisesti yhteen, ettei niitä voida erottaa toisistaan. Molemmista luterilainen ajatus osallistumisesta jumalalliseen elämään Kristukseen on keskeinen. Tästä peruslähtökohdasta käsin avautuu hänen pyhityskäsityksensä itsestään,

Luther lausuu, että filosofisessa etiikassa opetetaan ihmisen tulevan vanhurskaaksi siten, että hän tekee vanhurskaita tekoja. Jumaluusoppisen sijaan opettaa toisin: vanhurskaaksi tehdyt (so. Kristuksessa olevat) tekevät vanhurskaita tekoja. Jumaluusopissa tekeminen siis välttämättä edellyttää uskoa. Toisin sanoen puun on ensin tultava hyväksi ja vasta sitten se voi tehdä hyviä hedelmiä. Puun "mehun" eli "substanssin" on muututtava. Tämä tapahtuu juuri Kristuksen tullessa uskossa asumaan ihmiseen, ts. vanhurskauttamisessa.

"Todellisen lain tekijä on se, joka saatuaan Pyhän Hengen Kristuksen uskossa, alkaa rakastaa Jumalaa ja lähimmäistä. Tekemiseen sisältyy siis samalla usko. Tällä uskolla on vallassaan itse tekijä ja se saa aikaan puun, ja kun se on aikaansaatu, ja sitten vasta hedelmien. Eiväthän hedelmät tee puuta, vaan puu kantaa hedelmiä; samoin usko tekee ensin persoonan, joka sitten tekee tekoja. Lain tekeminen sivuuttamalla usko on siis hedelmien tekemistä ilman kasvavaa puuta, pölkystä tahi savesta, ja sellainen ei ole hedelmien tekemistä, vaan puhdasta mielikuvitusta. Mutta kun puu, toisin sanoen, ihminen eli tekijä, on istutettu - ja se saadaan aikaan uskossa Kristukseen -, seuraavat teot." (Gal 307)

Uskossa läsnäolevaan Kristuksen suhde ihmisen tekoihin on niin kiinteään läheinen, että Luther vertaa suhdetta Kristuksen jumalallisen ja inhimillisen luonnon suhteeseen:

Jumaluusopin mukainen teko on uskon sanelema teko; samoin on jumaluusopin kannalla oleva ihminen uskova, hänen oikea käsityksensä ja hänen vilpitön tahtonsa ovat - niin ymmärrys kuin tahtokin - uskon sanelemia, niin että usko on jumaluutena kaikessa: teossa, henkilössä ja hänen jäsenissään, ja

se on ainoa vanhurskautuksen syy, jota sittemmin omistetaan myös käsittellemällemme kohteelle aiheuttajan tähden, toisin sanoen, teolle uskon tähden. Samoin jumaluuden valtapiiriä ei omisteta ihmiselle Kristukselle hänen inhimillisen, vaan Jumalallisen luontonsa nojalla; loihan jumaluus yksin kaiken, nojaamatta inhimilliseen myötävaikutukseen. Ei liioin inhimillinen voittanut syntiä eikä kuolemaa, vaan matoseen kätetty ongenkoukku, johon perkele kävi kiinni, voitti ja nieli perkeleen, joka oli nielemäisillään matosen. Inhimillinen luonto ei siis olisi saanut mitään aikaan - inhimilliseen yhtynyt jumalallinen luonto sen yksin teki, ja inhimillinen luonto siis jumalallisen tähden. Niin tässäkin: usko yksin tekee vanhurskaaksi ja suorittaa kaiken; ja kuitenkin omistetaan teoille uskon tähden." (Gal. 320-321.)

"Jumaluusopin alalla usko siis olkoon jatkuvasti tekojen jumaluutena ja se täyttäköön teot niin kuin jumaluus Kristuksessa täytti koko hänen inhimillisen luontonsa. Se, joka koskettaa tulta hehkuvassa raudassa, koskettaa rautaa. Samoin se, joka on koskettanut Kristuksen ihoa, on koskettanut Jumalaa. Usko siis on teoissa niin sanoakseni kaikki kaikessa..." (Gal. 320).

Lutherin mukaan siis sekä ymmärryksen että tahdon alalla pyhitys on uskossa vaikuttavan Kristuksen työtä. Jumalantuntemuksemme on "enemmän meissä aikaansaattua" kuin "meidän aikaansaamaamme". Meidät "paremminkin tunnetaan" kuin että "me tunnemme". Samoin toimimisemme on "Jumalan meissä suorittaman teon sallimista" (Gal. 478). Hyvät teot "eivät kasva meidän puutarhassamme".

Vanhurskauttaminen eli "osallisuus jumalallisesta elämästä" ja "jumalallisen elämän vaikutus meissä" eli pyhitys ovat mitä likeisimmin yhtä. Lutherin käyttämä kaunis allegoria Kristuksesta laupiaana samarialaisena ilmaisee tämän vielä kerran:

"Me olemme se haavoille lyöty mies, joka joutui rosvojen käsiin; hänen haavansa samarialainen sitoi, vuodatettuaan niihin öljyä ja viiniä, ja hänet hän sitten pani juhtansa selkään, vei majataloon ja hoiti häntä; mutta pois lähtiessänsä hän uskoi hänet isännän huostaan sanoen: 'Hoida häntä'. Näin meitä jatkuvasti hellästi hoidetaan kuin majatalossa ikään; kunnes Herra vielä toisen kerran, niin kuin Jesaja sanoo, ojentaa kätensä lunastaakseen meidät (Jes. 11:11).

## 2. Yhtä aikaa täysin vanhurskas ja täysin syntinen

Mikäli kristittynä tarkastellaan suhteessa Kristukseen, hän on Jumalan edessä "kokonaan vanhurskas". Tämä johtuu juuri siitä, mitä edellä lausuttiin uskovon osallistumisesta "jumalalliseen elämään". Uskossa läsnäoleva ja vaikuttava Kristus on se kristillinen vanhurskas, jonka tähden Jumala "hyväksyy ja lukee" meidät "kokonaan" vanhurskaiksi".

"Usko siis vanhurskauttaa, koska se käsittää ja omistaa aarteen, nimittäin läsnäolevan Kristuksen. Tapa, jolla hän on läsnä, on ajattelukykyämme ulkopuolella, sillä tässä, niin kuin sanoin, vallitsee pimeys. Missä vain on todellinen sydämen luottamus, siinä on Kristus läsnä itse tuossa hämärässä ja uskossa. Tämä usko on se olemistodellisuuteen liittyvä ja olemuksellinen vanhurskas (iustitia formalis), jonka tähden ihminen vanhurskautetaan; häntä ei vanhurskauteta rakkauden tähden, niin kuin sofistit (=skolastikot) väittävät. Kaiken kaikkiaan niinkuin sofistit sanovat rakkauden antavan olemistodellisuuden uskolle (informare) ja läpäisevän uskon, niin me sanomme Kristuksen olevan uskon olemistodellisuus ja läpäisevän uskon eli olevan uskon olemistodellisuus (forma). Uskossa omistettu ja sydämessä asuva Kristus on siis se kristillinen vanhurskaus, jonka tähden Jumala lukee (reputat) meidät vanhurskaiksi ja lahjoittaa meille iankaikkisen elämän. Tässä ei totisesti ole olemassa mitään lain tekoa, ei mitään rakastamista, vaan kokonaan toinen vanhurskaus ja ikään kuin uusi maailma lain ulkopuolella; eihän Kristus eli usko (Christus enim vel fides) ole lakia eikä lain tekoa." (Wa 40, 229, 22-33.)

"Osallisuus jumalalliseen elämään" on siis elimellinen osa Lutherin oppia uskovasta "yhtä aikaa vanhurskaana ja syntisenä". Ajatukseen Luther palaa yhä uudestaan:

"Tässäkin on huomattava, että nuo kolme, Usko, Kristus ja Hyväksyminen eli hyväksenne lukeminen kuuluvat yhteen. Usko näet omistaa Kristuksen; sillä on Kristus läsnäolevana ja se sulkee Kristuksen itseensä niin kuin sinettisormus sulkee itseensä kalliin kiven. Ja sen ihmisen, jonka hvaitaan tällaisella uskolla omistavan Kristuksen sydämessään, Jumala lukee vanhurskaaksi. Tämä on se peruste (ratio) ja ansio, jolla me pääsemme syntien anteeksisaamiseen ja vanhurskauteen. Jumala sanoo: Koska sinä uskot minuun ja uskosi omistaa Kristuksen, jonka olen sinulle lahjoittanut vanhurskauttajaksesi ja Vapahtajaksesi, niin olet vanhurskas. Ja niin Jumala hyväksyy eli lukee sinut vanhurskaaksi, yksinomaisesti Kristuksen tähden, johon sinä uskot." (Wa 40, 233, 16-34).

Lutherin teologiaa keskeisesti kuvaavan lauseen "yhtä aikaa kokonaan vanhurskas ja kokonaan syntinen" sisältöä voidaan edellisen pohjalta ymmärtää pitemmälle. "Kokonaan vanhurskas" ihminen on tarkasteltaessa häntä suhteessa "ylöspäin" eli uskoon ja Kristukseen; kokonaan syntinen hän itsessään, katsottaessa "vanhaa Adamia" eli siis tarkasteltaessa ihmistä Kristuksesta irroitettuna. Uskovassakaan "vanha ihminen" eli "liha" ei suinkaan ole kuollut eikä kuole tässä elämässä. "Liha" taistelee joka hetki "Henkeä" vastaan ja "Henki" lihaa vastaan. Uskovassa elävä Kristus kuitenkin koko ajan hengellään "perkaa" ja "lakaisee" pois sekä "hapattaa" vanhaa ihmistä ja siinä olevaa syntiä. Vaikka uskovassa on "jäännöksenä" oleva synti, joka koko elämän aikana ei lähde hänestä pois, Jumala ei kuitenkaan tahdo "viaksemme lukea" (Rm 4:7) tätä Pyhän Hengen saaneenkin lihassa jäljellä olevaa syntiä. Uskova on "syntien anteeksiantamuksen taivaan ja armoistuimen verhoama ja suojaama" (Gal, 615).

"Jumalan hyväksyminen eli hyväksi-lukeminen (reputatio) on varsin välttämätön ensiksikin siitä syystä, että me emme ole läpikotaisin vanhurskaita tässä elämässä, kun synti vielä on lihaan piintyneenä. Jumala perkaa pois lihassamme jäljelläolevaa syntiä. Edelleen Pyhä Henki joskus jättää meidät ja me lankeamme synteihin, niin kuin Pietari, Daavid ja muut pyhät. Mutta me saamme kuitenkin aina palata tähän oppiin: syntimme ovat peitettyt ja Jumala ei tahdo niitä viaksemme lukea, Roomalaiskirjeen 4. luku (7. jae); ei niin ajatellen, että syntiä ei olisi olemassa - niinhän sofistit ovat opettaneet: hyviä tekoja on tehtävä kunnes emme enää ole tietoisia ainoastakaan synnistä -, vaan niin, että synti tosiasiallisesti on olemassa ja että pyhät sen tuntevat, mutta että se Jumalan puolelta on unohdettu ja peitetty, kun siinä välillä on Kristus, välittäjä, jahäntä uskossa omistaessamme lankeaa luonnostaan, että mitkään synnit eivät ole syntejä. Mikäli taas ei ole Kristusta ja uskoa, sikäli ei ole mitään syntien anteeksiantamusta, mitään peittämistä vaan synnit luetaan viaksi ja kadotukseksi." (Gal. 167-168)

Kristitty on siis Kristuksessa kokonaan vanhurskas; sen sijaan itsessään, katsottaessa pois Kristuksesta, hän on kokonaan syntinen. Asiaa voidaan kuitenkin katsoa toisestakin aspektista, jolloin joudutaan käyttämään näennäisesti edellisen kanssa ristiriitaisia määritelmiä,

### 3. Yhtä aikaa osittain vanhurskas ja osittain syntinen

Koska uskovassakin säilyy "liha" eli vanha ihminen, sen ja Hengen välillä vallitsee automaattisesti herkeämätön ja katkera taistelu, Tätä päättymätöntä sotaakaan kuvatessaan Luther ei unohda keskeistä teemaansa, "osallistumista jumalliseen elämään". Lihan vastustaminen tapahtuu nimittäin seuraavan apostolin antaman johtolauseen ja normin mukaan: "Vaeltakaa Hengessä, niin ette lihan himoa täytä." (Gal 5:16) Taistelun aspektista katsoen ja sen ankaruudesta johtuen uskova on kuitenkin vain "osittain vanhurskas" ja "osittain syntinen" (Gal. 1536 s. 619).

"Osittain syntinen" ihminen on sikäli kuin hänessä vaikuttaa "lihan himo", Lihaan ei kuulu ainoastaan aistihimo, vaan myös ja ennen kaikkea "hienommat", mutta ei yhtään vähemmän synnilliset lihan teot kuten kuolemanpelko, raskasmielisyys, epätoivo, hitaus, epäusko, rienaus, katke- roituminen, ärtyneisyys, röykeys, ylpeys, kunnianhimo, lähimmäisen halvek- siminen, rakkaudettomuus, harhaoppisuus, lahkomielisyyys ja muut.

Lihan himo keskittyy kuitenkin syvim- mältä olemukseltaan yhteen asiaan: himoitsemaan Henkeä vastaan. Tämä tarkoittaa, että se haluaa kumota kaksi asiaa: uskon Kristukseen ja lähimmäisen rakkauden. Molemmat kuuluvat yhteen, sillä usko opettaa oikean lähimmäisenrakkauden. Kun uskovan ei tarvitse enää tehdä tekoja pelastumistaan varten, teot vapautuvat lähimmäisen palvele- miseen tämän todellisissa tarpeissa. Uskon ja "oikean tekojen opin" yhteenkuuluvuudesta seuraa "itsevalittujen" tekojen kritiikki, joka samalla kohdistuu luostarilaitokseen.

Siinä taistelussa, jota Henki käy lihaa vastaan, on eri uskovissa eri asteita. Toisissa Hengen valta on edistynyt pitemmälle kuin toisissa. Toisissa "hapatus" on "läpäissyt" lihan taikinan syvemmälle kuin toisessa. Jos tarkastellaan uskovien suhdetta Jumalaan, kaikki ovat samassa asemassa. Neitsyt Marialla ei ole mitään etuimmuusasemaa seurakunnan heikoimpaan syntiseen verrattuna, sillä molemmat pelastuvat yksin armosta ja ovat vain Kristuksessa kokonaan vanhurskaita Jumalan edessä. Jos taas tarkastellaan Hengen ja lihan taistelua uskovassa itsessään, on suuria eroja ihmisten välillä. Niinpä Pyhä Henki on puh- distanut ja "siivonnut" Pyhää Pietaria verrattomasti enemmän kuin Lutheria - kuten Luther lausuu. Lihan ja Hengen taistelun näkökulmasta ei kuitenkaan kukaan saavuta täyttä synnittömyyttä tässä elämässä.

"Älköön siis kukaan kummeksuko ja kovin kauhistuko kun tuntee ruumiissaan lihan sotaa henkeä vastaan, vaan rohkais-tukoon näistä Paavalin sanoista: "Liha himoitsee Henkeä vastaan" ja näistäkin: "Nämä ovat nimittäin toisiaan vastaan, ettette tekisi sitä mitä tahdotte". Näillä sanoillaanhan hän lohduttaa kiusattuja. On kuin hän sanoisi: Ei ole mahdol- lista, että kaikissa kohdin, täydellisesti tuntematta syntiä ja sen estämättä voitte seurata Hengen johdatusta; jopa liha on nouseva vastarintaan, nouseepa vastarintaan niin ankaraan, että ette voi tehdä sitä, mitä tahdotte. Riittää, että teette lihalle vastarintaa, ettette sen himoa täytä, toisin sanoen että seuraisitte Henkeä ettekä lihaa, joka helposti kärsimättö- myyden tähden lannistuu, tahtoo kostaa, nurisee, vihaa Jumalaa, ja vihastuu häneen, puree, epäilee, joutuu epätoivoon. Vaikka joku siis tuntee lihan taistelua, älköön silti heittäkö sikseen rohkeuttaan, vaan asettukoon vastarintaan Hengessä ja sanokoon: Syntinen olen ja syntiä tunnen: enpä vielä ole riisunut yltäni lihaa, johon synti, niin kauan kuin se elää, on piintyneenä; mutta minä seuraan Henkeä, sen lihaa, toisin sanoen, minä uskossa ja toivossa omistan Kristuksen, minä rohkaistun hänen sanastaan ja näin rohkaistuna en täytä lihan himoa." (Gal. 1536 s. 624.).

Synti on niin erottamattomasti liittynyt lihaan, että yritys synnin hävittämiseksi johtaisi itse lihankin tuhoamiseen. Lutherin mielestä on "mitä valtavin lohdutus", ettemme voi elää ilman lihan himoa, emmepä edes vailla syntejäkään:

Tämä raamatunkohta antaa ... meille mitä valtavimman lohdutuk- tuksen muistuttamalla meille siitä, että me emme voi elää ilman lihan himoa ja kiusauksia, jopa emme edes vailla synte- jäkään. Niinpä hän siis varoittaa meitä menettelemästä samoin- kuin eräät, joista Gerson kirjoittaa: He yrittivät päästä sii- hen mittaun, etteivät enää lainkaan tuntisi kiusauksia ja syn- tejä, toisin sanoen, että olisivat kuin kivipatsaat. Sofistit ja munkit kuvittelivat pyhiä aivan samanlaisiksi: he muka oli- vat aivan... kuin tukkeja ja pölkköjä, vailla kaikkia inhimilli- siä tunteita. Mutta tunsihan Maria äärimmäistä tuskaa, kun häneltä hukkui poika, (Lk 2:35), valittelee Daavid siellä täällä Psalmeissa melkein menehtyvänsä ylennääräiseen murheeseen kiusauksiinsa ja niihin mahdottomiin synteihinsä, joihin oli joutunut, valittaa lisäksi Paavalikin tuntevansa 'ulkoapäin taisteluita, sisältäpäinpelkoa' (2 Kor 7:5) ja 'lihalla palvelle- vansa synnin lakia'; hän sanoo itsellään olevan 'huolta kaikis- ta seurakunnista' (2 Kor 11:28), ja 'Jumalan armahtaneen häntä tekemällä turveksi Epafordituksen, ettei saisi murehtia murheen lisäksi' (Fil 2:27)." (Gal 1536 s. 634).

Synnin reaalin olemassaolo ja vaikuttaminen uskovassa ei kuitenkaan merkitse sitä, että sen annettaisiin vapaasti hallita. Olennaista on juuri se, että Hengen avulla eli ristillä puolestamme kuolleen ja ylösnousseena läsnäolevan Kristuksen voimassa asetetaan vastarintaan. Saamme esimerkiksi vihastua, mutta emme vihassamme tehdä syntiä. Saamme siis tuntea lihan himoa, mutta Hengessä, niin ettemme sitä 'täytä':

"Paavali sanoessaan lihan himoitsevan Henkeä vastaan, ja Hengen lihaa vastaan, samalla muistuttaa meitä: me saamme tuntea lihan himoa, toisin sanoen, ei yksin aistihimoa, vaan myös ylpeyttä, vihaa synkkämielisyyttä, kärsimättömyyttä ja epäuskoa. Mutta hän tahtoo, että me tuntisimme niitä siten, ettemme suostu niihin eli niitä täytä, toisin sanoen, ettemme puhu emmekä tee sellaista, mihin liha meitä houkuttelee. Jos liha yllyttää meitä esimerkiksi vihaan, me "vihastumme", niin kuin 4. psalmi (5) jae opettaa, 'niin ettemme tee syntiä'. On kuin Paavalin tarkoitus olisi sanoa: Minä tiedän, että liha houkuttelee meitä vihaan, kateuteen, epäilyksen ja epätoivoon, mutta asettukaa Hengessä vastarintaan, älkääkää syntiätekö! Jos taas hylkääte Hengen johdatuksen, täytätte lihan himon ja 'teidän pitää kuoleman' (Rm 8:13)".

Näin Lutherin mukaan synti ei enää "hallitse". "Hallitsevan synnin" tilalle on tullut Kristuksen Hengen hallitus. Jokaisella ihmisellä on oma vaikea ja häntä erityisesti kiusaava syntinsä: kenellä aistihimo, kenellä ahneus, kenellä kunnianhimo. Uskossa niiden valta-asema kukistuu, mutta ne eivät kuole, vaan jäävät "kytemään". Tapahtuu niin, että kristittynä hänen syntinsä, esim. katkeroituminen, vastenmielisyys, kärsimättömyys, aistihimo tai raskasmielisyys alkaa ankaraasti vaivata. Käypä jopa niin, että pyhätkin lankeavat ja täyttävät lihan himoja. Niin kävi jopa Vanhan liiton "pylväälle", Pietarille. Pyhät saattavat langeta jopa useastikin. Ratkaisevaa on tällöin, tapahtuvatko nämä lankeamiset "tahallisesti" vai "heikkoudesta". Vaikka pyhä lankeaisi useastikin heikkouden vallassa, häneltä ei kielletä anteeksi-antoa. Sen sijaan synnin tekeminen "tahallisesti" merkitsee, että "vilpistellään" eikä enää pidetäkään syntiä syntinä. Tästä seuraa, ettei enää huudeta Kristukselta armahdusta ja niin menetetään Henki ja kiollaan.

Ratkaisevaa uskossa pysymisen ja kristillisen elämän jatkuvuuden kannalta on siis se, että keskellä lihankamppailua jatkuvasti huudetaan Kristuksen armahdusta. Tässä kohden paljastuu lopullisesti ja selvästi, mikä on pyhityksen varsinainen subjekti ja tekijä, "agentti", uskovassa: Pyhä Henki.

#### 4, Hengen taukoamattomat huokaukset

Kasteessa uskova on perustavasti saanut Pyhän Hengen. Tämä Henki "auttaa meidän heikkouttamme", jota meissä vielä on. Henki "huutaa" meissä "taukoamatta yötä ja päivää" (Gal 4:6) Kristuksen puoleen. Kun olemme, kuten Luther lausuu, "niin sanoakseni täysheikkoja siinä

määrin, että tuskin voimme huokausta päästää", Henki huokaa meissä "sanattomilla huokauksilla". Keskellä lihan ja hengen taistelua, keskellä kaikkia "lain kauhuja, synnin jylinää, kuoleman järkkymistä ja perkeleen karjuntaa alkaa Pyhä Henki huutaa sydämissämme: 'Abba, Isä' (Gal. 454). Juuri Pyhä Henki auttaa meidän heikkouttamme, edustaa meitä sanomattomin huokauksin ja todistaa hengellemme, että me olemme Jumalan lapsia (Gal 454). Hengen huokaus on tunteemme kannalta äärettömän heikko, "siksipä emme sitä kuule". Se ei ole "puhumista", vaan juuri sanatonta "huokausta". Pyhän Hengen jatkuva huokaaminen uskovassa on - kuten Luther sanoo - "raskas tykistö ja sota-aseemme, jolla monen vuoden kuluessa panemme hajalle vastustajan hankkeet". Pyhän Hengen jatkuva huokailu on pelastusvarmuuden tae kristittynä ja siihen nojaa uskonelämän jatkuvuus. Pyhän huokaus tähtää siihen, että kiusattuna kykenisimme tarttumaan "sanaan ja omistamaan sen itsellemme.

5. Sana (kohtu), kirkko (äiti) ja saarnavirka (isä) synnyttävät meidät Jumalan lapsiksi

Usko perustuu ainoastaan lupaavan Kristuksen sanaan (Gal 466). Hengen huokaus "Abba, Isä" tähtää juuri siihen, että rohkaistuisimme kamppailussamme tarttumaan sanaan, ja "sitä omistaessamme pääsemme vähän, aivan vähän hengahtämään ja me alamme itsekin huoata" (Gal s. 455). Näin alulle lähtenyt oma huokailummekaan ei huuda monisanaisesti eikä monikyöneleisesti:

"Se ei huuda pitkin puhein, vaan ainoastaan huokauksin, tosin sanomattomin, eikä kiihkeästi monikyöneleisenä huuda: 'Armahda minua, Jumala!', lausahtaapa vain tuon huuto- ja huokaussanan: 'Voi, Isä!'. Sana on lyhyt, mutta siihen sisältyy kaikki." (Gal 458)

Kun uskova näin alkaa huoata, hänellä on jo "vaivainen huokaus ja vähäinen usko, ja se perustuu ainoastaan lupaavan Kristuksen sanaan". (Gal 466)

Tunteen kannalta tarkasteltuna lupaava sana on kuin pienen pieni ja mitätön "keskipiste". Itse asiassa sana on kuitenkin "äärettömän suuri kehä"; se sisältää itse Jumalan ja kaikki hänen aarteensa (Gal s. 466) Sanaa omistaen ihminen siis syntyy iankaikkiseen elämään,

Luther vertaa sanaa kohtuun, jossa uskova sikiää ja jossa häntä kannetaan:

"Hän ei mitään vaikuta syntyäkseen, hänelle se vain tapahtuu: Me siis pääsemme näiden iankaikkisten rikkauksien: syntien anteeksiantamuksen, vanhurskauden, ylösnousemuskunnian ja iankaikkisen elämän omistukseen saajina emmekä toimivina. Tähän ei tule mitään lisätekijöitä; usko yksin ottaa omakseen tarjotun lupauksen. Samoin kuin siis lapsi maallisessa suhteessa tulee perilliseksi ainoastaan syntymällä, samantäälläkin usko yksin tekee Jumalan lapsiksi ne, jotka syntyvät sanasta, mikä on se jumalallinen kohtu, jossa me sikiämme, jossa meitä kannetaan, josta me synnymme ja joka meitä kasvattaa. Tämän syntymisen, tämän muovailemisen kohteena olemisen nojalla, jolla meistä tulee kristittyjä, meistä siis myös tulee lapsia ja perillisiä. Mutta ollessamme perillisiä me myös olemme vapaita kuolemasta ja perkeleestä, ja meillä on iankaikkinen vanhurskaus ja elämä. Tämä kaikki tulee osaksemme meidän ollessamme yksinomaan saajan asemassa; emmehän me tee mitään, meille vain tapahtuu se, että uskon kautta sanaan meistä tulee ja muodostuu uusi luomus" (Gal. 4:6).

Samalla tavalla kuten Luther vertaa sanaa kohtuun, hän nimittää kirkkoa (ecclesia) äidiksi, joka synnyttää lakkaamatta lapsia maailman loppuun asti sanan viran välityksellä:

"Saara eli Jerusalem, vapaa äitimme, on itse kirkko, Kristuksen morsian, josta me kaikki synnymme; ja hän synnyttää lakkaamatta lapsia maailman loppuun asti hoitaessaan sanan virkaa, se on opettamalla ja levittämällä evankeliumia; tämä on nimitäin synnyttämistä" (Gal. 4:23, WA 40, 664, 18-21).

Vertauskuvaa hieman muuttaen Luther puhuu usein apostoleista ja sanan virasta "isänä", joka "antaa muodon" ja "synnyttää" kristityn:

"'Jotka minun jälkeen täytyy kivulla synnyttää'. Tämä on allegoria. Apostoli toimii vanhemman sijasta, joka synnyttää ruumiin muodon, apostoli tai oppimestari (praeceptor) synnyttää taas sielun muodon. Mikä on kristityn sielun muoto? Se on se, jota kutsutaan sydämen luottamukseksi eli tahdoksi, joka on siten muovattu (formata), että se käsittää Kristuksen uskossa ja pysyy häneen yhtyneenä (inherent ei), eikä mihinkään muuhun. Tällä sydämellä on tosi Kristuksen muoto. Se syntyy sanan viran avulla, kuten 1 Kor 4. luvussa (jao 15) sanotaan: 'Minä teidät synnytin evankeliumin kautta', nimitäin Hengessä, jotta olisitte Kristukseen uskovia; 2 Kor 4: 'Te olette Kristuksen kirje, ei musteella, vaan Hengellä', koska sana lähtee apostolin suusta ja saapuu kuulijan sydämeen; siellä Pyhä Henki on läsnä ja painaa sydämeen sen sanan, niin että se siinä kaikuu. Näin jokainen opettaja on hurskas isä (ja taiteilija), joka synnyttää ja muovaa

kristillisen sydämen oikean muodon." (Gal. 5:11, WA 40, 649)

Kirkon hoitamilla armonvälineillä, sanalla ja sakramenteilla, on näin ollen ratkaiseva merkitys lihan ja hengen taistelussa. Ne ovat pyhyiden varsinainen lähde. Tältä pohjalta ymmärretään myös, ketkä ovat Lutherin mukaan pyhiä.

#### 6. Ketkä ovat pyhiä

Pyhiä eivät ensinnäkään ole vain taivaassa olevat pyhät (Gal. 6:36).

Pyhäksi ei uskovaa myöskään tee maailmasta vetäytyminen ja "erikoisten" tekojen suorittaminen:

"Maailma ihailee Benediktuksen, Gregoriuksen, Bernhardin, Fransiskuksen yms. pyhyyttä, kuullessaan heidän suorittaneen moniaita näköjään suurempoisia, epätavallisia tekoja. Varmastikin olivat pyhiä myös Hilarius, Kyrillos, Athanasios, Ambrosius, Augustinus ja muut, jotka eivät viettäneet yhtä ankaraa ja vaatimatonta elämää kuin nuo ensinmainitut, vaan olivat toisten ihmisten parissa, joivat ja nauttivat tavallisia ruokia, viiniä, käyttivät parempia ja hienompia pukimia. Yleiseen elämäntapaan katsoen he tuskin lainkaan erosivat muista kunnan ihmisistä, mutta siitä huolimatta heitä kuitenkin täytyy pitää noita ensinmainittuja paljon parempina, sillä ilman mitään taikauskolemista he puhtaasti opettivat uskoa Kristukseen, vastustivat vääräuskoisia, ja puhdistivat seurakuntaa lukemattomista harhoista. Heidän seurustelunsa oli monelle erittäin tervetullutta, varsinkin murheenalaisille ja ahdistuneille - hepä eivät vetäytyneetkään pois ihmisten seurasta, vaan hoitivat tehtävänsä suuren ihmisjoukon keskuudessa - näitä he rohkaisivat ja lohduttivat sanalla. Nuo edelliset sitä vastoin opettivat monessa kohden uskon vastaisesti ja päälle päätteeksi antoivat sysäyksen monen taikauskaisen tavan, harhan ja jumalattoman palvonnan syntymiseen. Elleivät he kuolinkamppailussaan olisi omistaneet Kristusta ja luottaneet yksinomaan hänen kuolemaansa ja voittoonsa, ei heitä heidän ankara elämänsä vähääkään hyödyttänyt" (Gal. s. 636-637).

Pyhät eivät siis ole pyhiä sen perusteella, että he erottautuvat maailmasta erityisen "ankaran" elämänmuotonsa nojalla. Sen sijaan pyhiä ovat kaikki ne, jotka ovat "kastetut ja uskovat Kristuksen kuolemalla ja verellä olevansa pyhitettyjä ja puhdistettuja" (Gal. 6:35). Uskovaisiakaan ei kuitenkaan sanota pyhiksi sen tähden, että heissä ei enää asuisi vanha ihminen, ts. ettei heissä olisi erilaisia syntejä ja harhoja, myös opillisia. Vanha ihminen - kuten on todettu - elää uskovissakin, ja siksi

he myös lankeavat. He ovat kuitenkin "tämän varjon", syntien anteeksi-  
antamuksen taivaan ja armoistuimen verhoamia ja suojaamia" eikä heille  
sen vuoksi lueta jäljelle jääneitä pienempiä eikä edes suurempia hairah-  
duksia syyksi. (On mielenkiintoista, että Lutherin mukaan vanhan kirkon  
isätkin saattoivat langeta suuriinkin hairahduksiin, kuten yksityis-  
messun alkuunpanemiseen (Gregorius), erilaisten itsevalittujen hartaus-  
harjoitusten keksiminen tai suorastaan väärään oppiin kuten Kyprianus,  
joka väitti, että harhaoppisten kastamat ihmiset on kastettava uudelleen.  
Luther lausuu kuitenkin, että Jumala jättää heille syyksi lukematta nämä  
hairahdukset, hänen nimittäin taistelussaan lihaa vastaan turvasivat  
Kristukseen. (Gal. s. 637)

Vaikka kirkko on pyhä, se ei ole kuitenkaan synnistä eikä opillisesta  
harhasta täysin vapaa. Jumala on "kätkenyt ja peittänyt (kirkon) heik-  
kouksiin, synnein ja harhoin, erilaisiin ristein ja pahennuksiin" (Gal. s.  
635). Siksi ihmisen luonnollinen tietokyky ei koskaan voi nähdä, mitä  
Jumala tekee kirkossa ihmisten pyhitykseksi. Vain usko näkee Jumalan  
pyhittävän työn kirkossa. Tämän vuoksi on tärkeää, - vaikka kirkko  
onkin empiirisesti havaittava suure eikä platoninen idea - ettei  
uskontunnustuksessa vaihdeta sanan "minä uskon pyhän kirkon" tilalle  
"minä näen" sen. Jälkimmäisessä tapauksessa nimittäin ryhdytään etsi-  
mään pyhyiden lähdeitä ihmisistä ja heidän teoistaan eikä pyhyiden  
oikeasta lähteestä, Kristuksesta. Todellinen pyhyys on "lahjavanhurs-  
kautta", jossa ihminen vapautuu tekemästä tekoja pelastuakseen ja voi  
sen sijaan iloisena suunnata tekonsalähimmäisen palvelukseen. Sama asia  
toisin ilmaistuna: lahjavanhurskaudessa uskova harjoittautuu Hengen  
hedelmissä ja pidättyy lihan himoista.

"Me taas opetamme: seurakunnalla ei ole tahraa eikä ryppyä,  
vaan se on pyhä, kuitenkin vain uskosta Jeesukseen Kristuk-  
seen, ja sitten myös elämän puolesta, se kun pidättyy lihan  
himoista ja harjoittautuu Hengen hedelmissä; se ei kuitenkaan  
vielä ole pyhä sillä tavalla, että se olisi täysin vapaa kai-  
kista pahoista haluista ja että se olisi puhdas kaikista juma-  
lattomista käsitteistä ja harhoista. Seurakunta näet alati  
tunnustaa syntinsä ja rukoilee "velkaansa anteeksi" (Mt 6:12);  
samoin se uskoo syntien anteeksiantamukseen." (Gal. 638)

Näin tullaankin siihen pisteeseen, josta Lutherin ajatusten esittelyssä  
lähdettiin, Reformaattorin mukaan - kuten hänelle selvisi - oikea van-  
hurskas on se, jonka Jumala itse lahjoittaa Kristuksessa. Pyhitys,

osallistuminen jumalalliseen elämään merkitsee sitä, että keskellä lihan ja hengen taistelun - Pyhän Hengen voimasta - aina uudelleen alkaen käännymme itsestämme pois siihen ulkopuolellamme olevaan objektiiviseen todellisuuteen, joka tekee meidät pyhiksi. Tämä todellisuus on ristillä syntiemme puolesta kuollut ja ylösnousseena läsnäoleva Kristus, joka kohtaa meidät kirkon hoitamissa armonvälineissä, sanassa ja sakramenteissa.

"Pyhiä ovat siis kaikki ne, jotka ikänä uskovat Kristukseen, olkoot sitten miehiä tai naisia, orjia tai vapaita, ei heidän omien tekojensa perusteella, vaan Jumalan tekojen, jotka he uskossa ottavat vastaan, tekojen sellaisten kuin sana, sakramentit, Kristuksen kärsimys, kuolema, ylösnousemus, voitto, Pyhän Hengen lähettäminen; sanalla sanoen he ovat pyhiä passiivisella eikä aktiivisella pyhyydellä" (Gal. 6:35).

noen, minä uskossa ja toivoissa omistan Kristuksen, minä rohkaistun hänen sanastaan ja näin rohkaistuna en täytä lihan himoa.» (WA 41, 91, 18—30).

Synti on niin erottamattomasti liittynyt lihaan, että yritys synnin hävittämiseksi johtaisi itse lihankin tuhoamiseen. Lutherin mielestä on »mitä valtavimman lohdutus», ettemme voi elää ilman lihan himoa, emmepä edes vailla syntejäkään:

Tämä raamatunkohta antaa ... meille mitä valtavimman lohdutuksen muistuttamalla meille siitä, että me emme voi elää ilman lihan himoa ja kiusauksia, jopa emme edes vailla syntejäkään. Niinpä hän siis varoittaa meitä menettelemästä samoin kuin eräät, joista Gerson kirjoittaa: He yrittivät päästä siihen muttaan, etteivät enää lainkaan tuntisi kiusauksia ja syntejä, toisin sanoen, että olisivat kuin kivipatsaat. Sofistit ja munkit kuvittelivat pyhiä aivan samanlaisiksi: he muka olivat aivan kuin tukkeja ja pölkköjä, vailla kaikkia inhimillisiä tunteita. Mutta tunsihan Maria äärimmäistä tuskaa, kun hän menetti poikansa, (Lk 2: 35), valitteleehan Daavid siellä täällä Psalmeissa melkein menehtyvänsä ylenmääräiseen murheeseen kiusauksiinsa ja niihin mahdottomiin synteihinsä, joihin oli joutunut, vallitessa lisäksi Paavallikin tuntevansa 'ulkoapäin taisteluita, sisältäpäin pelkoa'

~~520~~

(2 Kor 7: 5) ja 'lihalla palvelevansa synnin lakia'; hän sanoo itsellään olevan 'huolta kaikista seurakunnista' (2 Kor 11: 28), ja 'Jumalan armahtaneen häntä tekemällä terveeksi Epafrodituksen, ettei saisi murhetta murheen lisäksi' (Fil 2: 27). Sofistien pyhät ovat kuin stoalalaisia viisaita...» (WA 41, 102, 17—30).

Synnin reaalin olemassaolo ja vaikuttaminen uskovassa ei kuitenkaan merkitse sitä, että sen annettaisiin vapaasti hallita. Olennaista on juuri se, että Hengen avulla — eli ristillä puolestamme kuolleen ja ylösnousseena läsnäolevan Kristuksen voimassa — asetetaan vastarintaan. Saamme esimerkiksi vihastua, mutta emme vihassamme tehdä syntiä. Saamme siis tuntea lihan himoa, mutta Hengessä, niin ettemme sitä 'täytä':

»Paavali sanoessaan lihan himoitsevan Henkeä vastaan, ja Hengen lihaa vastaan, samalla muistuttaa meitä: me saamme tuntea lihan himoa, toisin sanoen, ei yksin aistihimoa, vaan myös ylpeyttä, vihaa synkkämielisyyttä, kärsimättömyyttä ja epäuskoa. Mutta hän tahtoo, että me tuntsimme niitä siten, ettemme suostu niihin eli niitä täytä, toisin sanoen, ettemme puhu emmekä tee sellaista, mihin liha meitä houkuttelee. Jos liha yllyttää meitä esimerkiksi vihaan, me »vihastumme», niin kuin 4. psalmi (5) jae opettaa, 'niin ettemme tee syntiä'. On kuin Paavalin tarkoitus olisi sanoa: Minä tiedän, että liha houkuttelee meitä vihaan, kateuteen, epäilyksen ja epätoivoon, mutta asettukaa Hengessä vastarintaan, älkääkään syntiä tehkö! Jos taas hylkääte Hengen johdatuksen, täytätte lihan himon ja 'teidän pitää kuoleman' (Rm 8: 13)». (WA 41, 88, 17—26.)

Näin Lutherin mukaan synti ei enää »hallitse». »Hallitsevan synnin» tilalle on tullut Kristuksen Hengen hallitus. Jokaisella ihmisellä on oma vaikea ja häntä erityisesti kiusaava syntinsä: kenellä aistihimo, kenellä ahneus, kenellä kunnianhimo. Uskossa niiden valta-asema kukistuu, mutta ne eivät kuole, vaan jäävät »kytemään». Tapahtuu niin, että kristittyä alkavat ankarasti vaivata hänen syntinsä, esim. katkeroituminen, vastenmielisyys, kärsimättömyys, aistihimo tai raskasmielisyys. Käypä jopa niin, että pyhätkin lankeavat ja täyttävät lihan himoja. Niin kävi myös Vanhan liiton »pylväälle», Pietarille. Pyhät saattavat langeta jopa useastikin. Ratkaisevaa on tällöin, tapahtuvatko nämä lankeamiset »tavalisesti» vai »heikkoudesta». Vaikka pyhä lankeaisi useastikin heikkouden vallassa, häneltä ei kielletä anteeksiantoa. Sen sijaan syn-

nin tekeminen »tahallisesti» merkitsee, että »vilpistellään» eikä enää pidetäkään syntiä syntinä. Tästä seuraa, ettei enää huudeta Kristukselta armahdusta ja niin menetetään Henki ja kuollaan. (WA 41, 100, 28—102, 16; WA 41, 104, 7—17.)

Ratkaisevaa uskossa pysymisen ja kristillisen elämän jatkuvuuden kannalta on siis se, että keskellä lihan kamppailua jatkuvasti huudetaan Kristuksen armahdusta. Tässä kohden paljastuu lopullisesti ja selvästi, mikä on pyhityksen varsinainen subjekti ja tekijä, »agentti», uskossa: Pyhä Henki.

4. Hengen taukoamattomat huokaukset. Kasteessa uskova on perustavasti saanut Pyhän Hengen. Tämä Henki »auttaa meidän heikkouttamme», jota meissä vielä on, Henki »huutaa» meissä »taukoamatta yötä ja päivää» Kristuksen puoleen. Kun olemme, kuten Luther lausuu, »niin sanoakseni täysheikkoja siinä määrin, että tuskin voimme huokausta päästää» (WA 40, 583, 16—17), Henki huokaa meissä »sanattomilla huokauksilla». Keskellä lihan ja hengen taistelua, keskellä kaikkia »lain kauhuja, synnin jylinää, kuoleman järkkymistä ja perkeleen karjuntaa alkaa Pyhä Henki huutaa sydämissämme: 'Abba, Isä' (WA 40, 580, 25—27). Juuri Pyhä Henki auttaa meidän heikkouttamme, edustaa meitä sanomattomin huokauksin ja todistaa hengellemme, että me olemme Jumalan lapsia (WA 40, 581, 23—25). Hengen huokaus on tunteemme kannalta äärettömän heikko, »siksipä emme sitä kuule». Se ei ole »puhumista», vaan juuri sanatonta »huokausta». Pyhän Hengen jatkuva huokaaminen uskovassa on — kuten Luther sanoo — »raskas tykistö ja sota-aseemme, jolla monen vuoden kuluessa panemme hajalle vastustajan hankkeet» (WA 40, 583, 27—28). Pyhän Hengen jatkuva huokailu on pelastusvarmuuden tae kristittynä ja siihen nojaa uskonelämän jatkuvuus. Pyhän huokaus tähtää siihen, että kiusatuna kykenisimme tarttumaan »sanaan» ja omistamaan sen itsellemme.

5. Sana (kohtu), kirkko (äiti) ja saarnavirka (isä) synnyttävät meidät Jumalan lapsiksi. Usko perustuu ainoastaan lupaavan Kristuksen sanaan (WA 40, 582, 24—26), sillä Pyhän Hengen huutoa emme aisteillamme havaitse emmekä kuule. Verbum solun habemus (WA 40, 582, 24). Hengen huokaus »Abba, Isä» tähtää juuri siihen, että rohkaistuisimme kamppailussamme tarttumaan sanaan, ja »sitä

omistaessamme pääsemme vähän, aivan vähän hengähtämään ja me alamme itsekin huoata». Tämän oman huokailumme saatamme jollakin tavalla aistia, mutta Pyhän Hengen ääntä emme kuule (huncque nostrum gemitum aliquo modo sentimus, clamorem vero non audimus WA 40, 582, 24—26). Alulle lähtenyt oma huokailummekaan ei huuda monisanaisesti eikä monikyöneisesti:

»Se ei huuda pitkin puhelin, vaan ainoastaan huokauksin, tosin sanomattomin, eikä kiihkeästi monikyöneisenä huuda: 'Armahda minua, Jumala!, laushtaapa vain tuon huuto- ja huokaussanan: 'Vol, Isä' Sana on lyhyt, mutta siihen sisältyy kaikki.» (WA 40, 586, 18—26.)

Kun uskova näin alkaa huoata, hänellä on jo »vaivainen huokaus ja vähäinen usko, ja se perustuu ainoastaan lupaavan Kristuksen sanaan». (WA 40, 596, 18—20.)

Tunteen kannalta tarkasteltuna lupaava sana on kuin pieni ja mitätön »keskipiste». Itse asiassa sana on kuitenkin »äärettömän suuri kehä»: se sisältää itse Jumalan ja kaikki hänen aarteensa (WA 40, 596, 21—27). Sanaa omistaen ihminen siis syntyy iankaikkiseen elämään eli teemamme kannalta: ihminen pääsee osalliseksi »jumalallisesta elämästä». Luther vertaa sanaa kohtuun, jossa uskova sikiä ja jossa häntä kannetaan:

»Hän ei mitään vaikuta syntyäkseen, hänelle se vain tapahtuu: Me siis pääsemme näiden iankaikkisten rikkauksien: syntien anteeksiantamuksen, vanhurskauden, ylösnousemuskunnian ja iankaikkisen elämän omistukseen passiivisesti emmekä aktiivisesti. Tähän ei tule mitään lisätekiä; usko yksin ottaa omakseen tarjotun lupauksen. Samoin kuin siis lapsi maallisessa suhteessa tulee perilliseksi ainoastaan syntymällä, samoin tässäkin usko yksin tekee Jumalan lapsiksi ne, jotka syntyvät sanasta, mikä on se jumalallinen kohtu, jossa me sikiämme, jossa meitä kannetaan, josta me synnymme ja joka meitä kasvattaa. Tämän syntyminen, tämän muovailemisen kohteena olemisen nojalla, jolla meistä tulee kristittyjä, meistä siis myös tulee lapsia ja perillisiä. Mutta ollessamme perillisiä me myös olemme vapaita kuolemasta ja perkeleestä, ja meillä on iankaikkinen vanhurskaus ja elämä. Tämä kaikki tulee osaksemme meidän ollessamme yksinomaan saajan asemassa; emmehän me tee mitään, meille vain tapahtuu se, että uskon kautta sanaan meistä tulee ja muodostuu uusi luomus» (WA 40, 597, 17—29).

noen, minä uskossa ja toivoissa omistan Kristuksen, minä rohkaistun hänen sanastaan ja näin rohkaistuna en täytä lihan himoa.» (WA 41, 91, 18—30.)

Samalla tavalla kuten Luther vertaa sanaa kohtuun, hän nimit-  
tää kirkkoa (ecclesia) äidiksi, joka synnyttää lakkaamatta lapsia  
maailman loppuun asti sanan viran välityksellä:

»Saara eli Jerusalemin, vapaa äitimme, on itse kirkko, Kristuksen  
morsian, josta me kaikki synnymme; ja hän synnyttää lakkaamatta  
lapsia maailman loppuun asti hoitaessaan sanan virkaa, se on opet-  
tamalla ja levittämällä evenkellumia; tämä on nimittäin synnyttä-  
mistä» (WA 40, 664, 18—21).

Vertauskuva hieman muuttaen Luther puhuu usein apostoleista  
ja sanan virasta »isänä», joka »antaa muodon» ja »synnyttää» kris-  
tityn:

»Jotka minun jälkeen täytyy kivulla synnyttää». Tämä on alle-  
goria. Apostoli toimii vanhemman sijasta, joka synnyttää ruumiin  
muodon, apostoli tai oppimestari (praeceptor) synnyttää taas sielun  
muodon. Mikä on kristityn sielun muoto? Se on se, jota kutsutaan  
sydämen luottamukseksi eli tahdoksi, joka on siten muovattu (for-  
mata), että se käsittää Kristuksen uskossa ja pysyy häneen yhtyneenä  
(inhereat ei), eikä mihinkään muuhun. Tällä sydämellä on tosi Kris-  
tuksen muoto. Se syntyy sanan viran avulla, kuten 1 Kor 4. luvussa  
(jae 15) sanotaan: »Minä teidät synnytin evankeliumin kautta», nimit-  
tään Hengessä, jotta olisitte Kristukseen uskovia; 2 Kor 4: »Te olette  
Kristuksen kirje, ei musteella, vaan Hengellä», koska sana lähtee  
apostolin suusta ja saapuu kuulijan sydämeen; siellä Pyhä Henki on  
läsnä ja painaa sydämeen sen sanan, niin että se siinä kaikuu. Näin  
jokainen opettaja on hurskas isä (ja taiteilija), joka synnyttää ja muo-  
vaa kristillisen sydämen oikean muodon.» (WA 40, 649).

Kirkon hoitamilla armonvälineillä, sanalla ja sakramenteilla,  
on näin ollen ratkaiseva merkitys lihan ja hengen taistelussa. Ne  
ovat pyhyden varsinainen lähde. Tältä pohjalta ymmärretään  
myös, ketkä ovat Lutherin mukaan pyhiä.

6. Ketkä ovat pyhiä. Pyhiä eivät ensinnäkään ole vain taivaassa  
olevat pyhät (Gal. 636). Pyhäksi ei uskovaa myöskään tee maail-  
masta vetäytyminen ja »erikoisten» tekojen suorittaminen:

»Maailma ihallee Benediktuksen, Gregoriuksen, Bernhardin,  
Fransiskuksen yms. pyhyttä, kuullessaan heidän suorittaneen  
moniaita näköjään suurenmoisia, epätavallisia tekoja. Varmastikin  
olivat pyhiä myös Hilarius, Kyrillos, Athanasios, Ambrosius, Augus-  
tinus ja muut, jotka eivät viettäneet yhtä ankaraa ja vaatimatonta  
elämää kuin nuo ensinmainitut, vaan olivat toisten ihmisten parissa,  
joivat ja nauttivat tavallisia ruokia, viiniä, käyttivät parempia ja hie-  
nompia pukimia. Yleiseen elämäntapaan katsoen he tuskin lainkaan  
erosivat muista kunnan ihmisistä, mutta siitä huolimatta heitä kul-  
tenkin täytyy pitää noita ensinmainittuja paljon parempina, sillä  
ilman mitään taikauskoilemista he puhtaasti opettivat uskoa Kristuk-  
seen, vastustivat vääräuskoisia, ja puhdistivat seurakuntaa lukemat-  
tomista harhoista. Heidän seurustelunsa oli monelle erittäin terve-  
tullutta, varsinkin murheenalaisille ja ahdistuneille — hepä eivät  
vetäytyneetkään pois ihmisten seurasta, vaan hoitivat tehtävänsä suu-  
ren ihmisjoukon keskuudessa — näitä he rohkaisivat ja lohduttivat  
sanalla. Nuo edelliset sitä vastoin opettivat monessa kohden uskon  
vastaisesti ja päälle päätteeksi antoivat sysäyksen monen taikauskoil-  
sen tavan, harhan ja jumalattoman palveluksen syntymiseen. Elleivät  
he kuolinkamppailussaan olisi omistaneet Kristusta ja luottaneet  
yksinomaan hänen kuolemaansa ja voittoonsa, ei heitä heidän ankara  
elämänsä vähäkään hyödyttänyt» (WA 41, 104, 30—105, 22).

Pyhät eivät siis ole pyhiä sen perusteella, että he erottautuvat  
maailmasta erityisen »ankaran» elämänmuotonsa nojalla. Sen  
sijaan pyhiä ovat kaikki ne, jotka ovat »kastetut ja uskovat Kris-  
tuksen kuolemalla ja verellä olevansa pyhitettyjä ja puhdistettuja»  
(WA 41, 103, 20—24). Uskovaisiakaan ei kuitenkaan sanota pyhiksi  
sen tähden, että heissä ei enää asuisi vanha ihminen, ts. ettei heissä  
olisi erilaisia syntejä ja harhoja, myös opillisia. Vanha ihminen —  
kuten on todettu — elää uskovissakin, ja siksi he myös lankeavat.  
He ovat kuitenkin »tämän varjon, syntien anteeksiantamuksen tai-  
vaan ja armoistuimen verhoamia ja suojaamia» eikä heille sen  
vuoksi lueta jäljelle jääneitä pienempiä eikä edes suurempia hai-  
rahduksia syyksi. On mielenkiintoista, että Lutherin mukaan vanhan  
kirkon isät saattoivat langeta suuriinkin hairahduksiin, kuten yksi-  
tyismessun alkuunpanemiseen (Gregorius), erilaisten itsevalittujen  
hartausharjoitusten keksiminen tai suorastaan väärään oppiin  
kuten Kyprianus, joka väitti, että harhaoppisten kastamat ihmiset  
on kastettava uudelleen. Luther lausuu kuitenkin, että Jumala jät-  
tää lukematta heille syyksi näitä hairahduksia, heidän nimittäin

taistelussaan lihaa vastaan turvasivat Kristukseen. (WA 41, 105, 23—106, 18).

Vaikka kirkko on pyhä, se ei ole kuitenkaan synnistä eikä opillisesta harhasta täysin vapaa. Jumala on »kätkenyt ja peittänyt (kirkon) heikkouksin, synnein ja harhoin, erilaisin ristein ja pahennuksin». Siksi ihmisen luonnollinen tietokyky ei koskaan voi nähdä, mitä Jumala tekee kirkossa ihmisten pyhitykseksi. Vain usko näkee Jumalan pyhittävän työn kirkossa. Tämän vuoksi on tärkeää, — vaikka kirkko onkin empiirisesti havaittava suure eikä platoninen idea — ettei uskontunnustuksessa vaihdeta sanan »minä uskon pyhän kirkon» tilalle »minä näen» sen (WA 41, 106, 19—33). Jälkimmäisessä tapauksessa nimittäin ryhdytään etsimään pyhyiden lähdeettä ihmisistä ja heidän teoistaan eikä pyhyiden oikeasta lähteestä, Kristuksesta. Todellinen pyhyys on »lahjavanhurskautta», jossa ihminen vapautuu tekemästä tekoja pelastuakseen ja voi sen sijaan iloisena suunnata tekonsa lähimmäisen palvelukseen. Sama asia toisin ilmaistuna: lahjavanhurskaudessa uskova harjoittautuu Hengen hedelmissä ja päättyy lihan himoista.

»Me taas opetamme: seurakunnalla ei ole tahraa eikä ryppyä, vaan se on pyhä, kuitenkin vain uskosta Jeesukseen Kristukseen, ja sitten myös elämän puolesta, se kun pidättyy lihan himoista ja harjoittautuu Hengen hedelmissä; se ei kuitenkaan vielä ole pyhä sillä tavalla, että se olisi täysin vapaa kaikista pahoista haluista ja että se olisi puhdas kaikista jumalattomista käsityksistä ja harhoista. Seurakunta näet alati tunnustaa syntinsä ja rukoilee »velkaansa anteeksi» (Mt 6:12); samoin se uskoo syntien anteeksiantamukseen.» (WA 41, 106, 34—107, 15.)

Näin tullaankin siihen pisteeseen, josta Lutherin ajatusten esitelyssä lähdettiin, Reformaattorin mukaan — kuten hänelle selvisi — oikea vanhurskas on se, jonka Jumala itse lahjoittaa Kristuksessa. Kristus itse on se vanhurskaus, jonka nojalla Jumala lukee ihmisen vanhurskaaksi. Edelleen samalla tavoin kuin vanhurskauttaminen on myöskin pyhitys osallistumista jumalalliseen elämään. Pyhitys, merkitsee sitä, että keskellä lihan ja hengen taistelun — Pyhän Hengen voimasta — aina uudelleen alkaen käännymme itseltämme pois siihen ulkopuolellemme olevaan objektiiviseen todellisuuteen, joka tekee meidät pyhiksi. Tämä todellisuus on ristillä

syntiemme puolesta kuollut ja ylösnousseena läsnäoleva Kristus, joka kohtaa meidät kirkon hoitamissa armonvälineissä, sanassa ja sakramenteissa.

»Pyhiä ovat siis kaikki ne, jotka ikänä uskovat Kristukseen, olkoot sitten miehiä tahi naisia, orjia tahi vapaita, ei heidän omien tekojensa perustuksella, vaan Jumalan tekojen, jotka he uskossa ottavat vastaan, tekojen sellaisten kuin sana, sakramentit, Kristuksen kärsimys, kuolema, ylösnousemus, voitto, Pyhän Hengen lähettäminen; sanalla sanoen he ovat pyhiä passiivisella eikä aktiivisella pyhyydellä» (WA 41, 103).

Uskossa ihminen tulee osalliseksi Jumalasta Jeesuksessa Kristuksessa. Luther lausuu tiivistetysti:

»... Sic ut Christus est obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehendus sedet, Quemadmodum Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum... Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quomodo praesens est, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi.» (WA 40, 228, 34—229, 24.)

LOPPU  
Synti on niin erottamattomasti liittynyt lihaan, että yritys syntin hävittämiseksi johtaisi itse lihankin tuhoamiseen. Lutherin mielestä on »mitä valtavain lohdutus», ettemme voi elää ilman lihan himoa, emmepä edes vailla syntejäkään:

Tämä raamatunkohta antaa ... meille mitä valtavimman lohdutuksen muistuttamalla meille siitä, että me emme voi elää ilman lihan himoa ja kiusauksia, jopa emme edes vailla syntejäkään. Niinpä hän siis varoittaa meitä menettelemästä samoin kuin eräät, joista Gerson kirjoittaa: He yrittivät päästä siihen mittaansa, etteivät enää iankaan tuntisi kiusauksia ja syntejä, toisin sanoen, että olisivat kuin kivi-patsaat. Sofistit ja munkit kuvittelivat pyhiä aivan samanlaisiksi: he muka olivat aivan kuin tukkeja ja pölkkyjä, vailla kaikkia inhimillisiä tunteita. Mutta tunsihan Maria äärimmäistä tuskaa, kun hän menetti poikansa, (Lk 2:35), valitteleehan Daavid sieliä täällä Psalmeissa melkein menettyvänsä ylenmääräiseen murheeseen kiusauksiinsa ja niihin mahdottomiin synteihinsä, joihin oli joutunut, valittaa lisäksi Faavalikin tuntevansa 'ulkoapäin taisteluita, sisältäpäin pelkoa'