

BERGSPREDIKAN OCH KYRKORNAS FREDARBETE

I det följande kommer bergspredikans roll i samband med fredsarbetets motivering att dryftas främst med hänsyn till den romersk-katolska kyrkans och lutherska kyrkors officiella ställningstaganden. Som bakgrund ges en kort översikt av de principiellt sett mest betydande bidragen till bergspredikans tolkningshistoria.

1. Bergspredikan i tolkningshistoriskt perspektiv

1.1. Tolkningshistorien intill Thomas ab Aquino

Tolkningssvårigheterna i fråga om bergspredikan har främst gällt de däri ingående radikalt formulerade kraven eller buden. Redan Didaché ger tydliga belägg på denna problematik. "Livets väg" (Did. 1-4) i denna skrifts tvåvägslära (Did. 1-5) - den andra vägen är "dödens väg" (Did. 5) - förklaras med hjälp av ord ur bergspredikan, varvid hänvisningar sker till Matt. 5:26, 28, 39-44, 47 (Did. 1). I skriftens sjätte kapitel antyds den nämnda problematiken genom orden: "Ty om du kan bära hela Herrens ok, så blir du fullkomlig, men om du icke kan det, så gör vad du kan" (Did. 6:2).¹ Stället ger vid handen, att Herrens ok kan hållas fullkomligt bara av en del av församlingsmedlemmarna, inte av alla. I en sådan situation aktualiseras naturligtvis frågan om deras "kristliga" status, som bara till en del tänkes kunna uppfylla vad t.ex. bergspredikans radikala direktiv föreskriver. Det citerade stället ur Didaché kan tolkas som förebådande senare distinktioner mellan fullkomliga och icke-fullkomliga (vanliga) kristna.

Till skillnad från vad fallet är i Didaché finner man hos Justinus Martyren en övertygelse om att ett liv i enlighet med bergspredikan är möjligt. De, vars handlingar inte motsvarar bergspredikans krav, kan inte kallas kristna (1, apol. 16:4, 8). I likhet med Justinus företräder även Origenes (princ. III, 1, 6) och Johannes Chrysostomos (i Matteus-kommentaren) åsikten att bergspredikans krav går att uppfylla. Om man bara vill och håller Guds i inkarnationen bevisade kärlek för ögonen, är det enligt Chrysostomos möjligt att uppfylla nämnda krav (hom. 16, 8; 17, 1. 7; 18, 3 f.). De gäller alla (hom. 15, 1). - Enligt Chrysostomos är ödmjukheten Jesu första "lag". Ödmjukheten står emot det högmot, som bragte Adam på fall. Jesus uppfyller lagen på tre sätt: 1) Han överträder inte något bud, 2) Han låter lagen uppfyllas även för oss, så att vi på ett nytt sätt uppfyller vad lagen kräver och 3) Han har bekräftat lagen genom en fördjupande utläggning, inte upphävt

den, utan uppfyllt den. Det är inte fråga om att Jesus - i stil med judiska skriftlärde - tillägger något till lagen.²

Enligt Hieronymus (†420) är fiendekärlek (Matt. 5:44) möjlig. En sådan tolkning, som går ut på att uppmaningen att älska sina fiender föreskriver mer än den mänskliga naturen kan fördraga, är att avvisa. Jesu utläggning av lagen består dels i tillägg, dels i förändringar. Som Gud och Herre är han berättigad till en sådan utläggning.³

Medeltidens tiggarrordnar fann i bergspredikans innehåll motiv för en protest mot kyrkans förvärldsligande. Franciscus' av Assisi liv och lära motiverades i mycket av andan i bergspredikan: av avståndstagande från egendom och rätt, av barmhärtighet och ödmjukhet, av kärlek till fienden, av hållande av fred samt av att inte döma och göra sig bekymmer.

Bland valdenserna och de med dessa förbundna humiliaterna (slutet av 1100-talet) fattades bergspredikan som lex Christi. Vandrarpredikanterna betonade edsförbudet samt avvisade krigstjänsten och självhämnden. Trots valdensernas betoning av bergspredikans radikala krav skiljde man inom rörelsen mellan amici/credentes och perfecti, varvid blott de sistnämnda avgav löften om fattigdom, kyskheter och lydnad samt vandrade omkring som predikanter.

1.2. Thomas' ab Aquino laguppfattning som ram för tolkningen av bergspredikan

I Thomas' ab Aquino åskådning är begreppet "lag" ett sammelbegrepp för alla mänskliga plikter (mot medmänniskan och mot Gud). Evangeliet framställs av honom som "ny lag", varvid ny lag är allt det, som människan i det nya förbundet måste göra för att vinna evig salighet. När den nya lagen pliktmässigt uppfylls, meriterar detta enligt Thomas för saligheten.⁴ Närmare bestämt (S.th. 1, II, 108) innebär evangeliet som ny lag framför allt den Helige Andes nåd, som manifesterar sig i tro genom verksam kärlek. Den ur det inkarnerade Ordet framströmmande nåden ledes till människorna genom något yttre och påtagligt samtidigt som av denna inre nåd, varigenom köttet underkastas Anden, vissa yttre och påtagliga verk frambringas.

De yttre verken hör på två sätt samman med nåden. Antingen är det fråga om verk ("opera"), som leder fram till nåden, dvs. sakramentala handlingar, som instiftas i den nya lagen ("quae in lege nova instituta sunt"), t.ex. dop, nattvard etc., eller om verk, som frambringas genom nådens tillskyndelse (S.th. 1, II, 108, 1).

Den nya lagen är en "'lex libertatis'": den förpliktar till att göra eller undvika ting, som är antingen nödvändiga för frälsningen eller sådana, som står i strid med densamma, och därför faller under lagens bud eller förbud. (S.th. 1, II, 108, 1 ad 2).

Till den nya lagen hör enligt Thomas också vissa råd inom ramen för lex libertatis. Den nya lagens bud ("praecepta") är givna för det, som är nödvändigt för uppnåendet av den eviga saligheten. De evangeliska råden ("consilia Evangelii") har att göra med det, med hjälp av vilket människan bättre och mera obehindrat kan uppnå det nämnda målet. Dylika råd är fattigdom, kyskhets och lydnad (S.th. 1, II, 108, 4).

Den hos Thomas förekommande skillnaden mellan bud (praecepta) och råd (consilia) som sammanhörande med en skillnad mellan ett för alla människor gällande och ett mera effektivt fritt valbart etiskt förhållningssätt⁵ bestämde under medeltiden bergspredikans teologiska inramning.

1.3. Böhmiska bröder och mennoniter som uttolkare

Också av de Böhmiska bröderna uppfattades bergspredikan som lex Christi. För dessa var bergspredikans krav förpliktande för varje församlingsmedlem och tänktes i enlighet härmed även vara realiserbara i församlingen. Det var framför allt fråga om de sex "minsta buden" (Matt. 5:21-48): att inte bli vred, att inte se med åtrå, att inte skiljas, att inte svära någon ed, att inte värja sig mot det onda samt att älska fienden.

Menno Simons uppmanade sina anhängare att avhålla sig från svärd och motstånd. Bland de efter honom uppkallade mennoniterna gör sig deras tolkning av bergspredikan gällande i förbudet mot edsavläggelse, krigstjänst och innehav av statliga ämbeten. Mennoniter under olika tider och i olika delar av världen har dock förhållit sig olika till deltagande i krig. Sålunda deltog holländska mennoniter i Napoleons krig 1796 - 1815 och tyska mennoniter i första världskriget. I Nordamerika har mennoniterna fortsättningsvis vägrat utföra krigstjänst.⁶ - Utmärkande för reformationstidens anabaptister är att de under hänvisning till bergspredikan tar avstånd från bruket av våld.⁷

1.4. Bergspredikan i Martin Luthers utläggning

Luthers ståndpunkt i fråga om bergspredikans krav (se även nedan vad Luther säger inom ramen Stora katekesen) är bestämd dels av motsättningen till anabaptisternas svärmiska förståelse av bergspredikan, dels av motsättningen till den skolastiska läran om praecepta och consilia evangelica. De av Luther bekämpade uppfattningarna leder enligt honom till verkhelighet. Bergspredikan handlar inte om det sätt, på vilket man blir rättfärdig inför Gud, utan om de frukter, som tron verkar i den rättfärdiggjorde kristne (WA XXXII, 541, 14). Det är fråga om de frukter den kristne som enskild - som "Christperson" - av tro frambär inför Gud, inte om det sätt, på vilket en "Weltperson" handlar i sitt ämbete. Bara den som förstår att skilja mellan andligt och världsligt regemente, mellan "Christperson" och "Weltperson", kan rätt förstå bergspredikan (WA XXXII, 441, 2). Som enskild person är den kristne helt underställd bergspredikans krav att inte värja sig mot det onda och att vända andra kinden till. I det fall att den kristne innehar något världsligt ämbete (t.ex. familjefaderns eller domarens) åligger det emellertid honom att slå vakt om det honom anförtrodda och motstå det onda.

Några ord om Luthers personbegrepp må här inskjutas. Enligt Herbert Olsson, som undersökt härom handlande ställen i Luthers produktion, uttrycker "Person" i reformatorns tänkande vad människan som helhet (totus homo) är. Människan är en person genom att stå i relation till både Gud och sina medmänniskor. När människan betraktas i relation till Gud, markerar ordet "Person" tillika ett avståndstagande från tanken på att hennes gudsförhållande bestäms av hennes egna gärningar. I denna mening säger Luther i sina disputationer: "Opus non facit personam". Samma element i personbegreppet är det fråga om, när Luther säger, att Gud inte gör någon åtskillnad mellan personerna.

Den senare relationen i personbegreppet låter människan framträda i relation till andra människor inom ramen för de naturliga ordningarna (stat, familj etc.). Hennes plats inom den mänskliga gemenskapen bestäms därvid av det ämbete ("Amt"), i vilket hon tjänar. Personbegreppet i denna användning innesluter tanken på en olikhet mellan personerna; människan är regent, ämbetsman, lärare, lärjunge, fader, moder, husbonde, husmoder, tjänare, tjänarinna osv. Människan betraktas då som "amtsperson" eller "weltperson". I sin relation till Gud är hon emellertid "einzele person". Varje människa kan - enligt utläggningen av bergspredikan i WA XXXII - betraktas både som "einzele person" och "weltperson", dvs. med hänsyn till gudsrelationen och relationen till medmänniskorna.

Mellan människans hållning som "einzele person" och "weltperson" råder ett inre samband, nämligen sambandet mellan den enskilda människan som en troende, religiös varelse och som innehavare av ett bestämt ämbete i den mänskliga gemenskapen, mellan den religiöst troende och den etiskt handlande människan.

I sin relation till Gud kan människan vara antingen kristen eller naturlig människa. Emedan den kristna människans förhållande till Gud är bestämt av tron, kan den kristne i denna relation benämnas "christliche person". Som "christliche person" lider den kristne i enlighet med bergspredikans krav allt utan att göra motstånd och som "christliche person" dömer hon inte någon. Men den kristne är samtidigt en "weltperson" och kan i denna egenskap t.ex. föra eller delta i krig. Hans relation till nästan är bestämd av hans relation till Gud. Som "weltperson" bestäms han i alla fall därav, att han samtidigt i förhållande till Gud är "christliche person". Förvissad om Guds kärlek kan han uppge allt och därmed villigt tjäna sin nästa. Han underkastar sig överheten, ty han vet att överheten är till för sina undersåtars bästa.⁸

1.5. Tolkningar inom reformert tradition

Calvin tar avstånd från distinktionen praecepta - consilia. Hans lösning av bergspredikans problematik går ut att å ena sidan under beaktande av situationsramarna för Jesu ord få fram den allmängiltiga kärnan i buden, å andra sidan förstå Jesu direktiv som en utläggning av den gammaltestamentliga lagen, särskilt dekalogen, en lag, som enligt Calvin inte skiljer sig från den allmänna naturliga sedelagen. I Calvins utgestaltning leder denna principiella hållning till en sådan utläggning av edsförbudet i Matt. 5:34, att detta inte avser förbud mot att svära eder överhuvudtaget, utan bara ett lättfärdigt begående av eder. Jesu ord i Matt. 5:38-42 förbjuder enligt Calvin inte motstånd mot det onda överhuvudtaget, utan bara självhjälp och egenmäktig vedergällning. Kärleksbudet tillämpas sålunda på olika sätt beroende på vems rätt det är fråga om, ens egen eller nästans. I förbindelse med tanken på Kristi kungaherravälde assimileras bergspredikan i Calvins teologi med den borgerliga sedliga ordningen och uppgår särskilt i en kallelserelaterad etik.

För Karl Barth är bergspredikan ett tillkännagivande av det rike, som kommit nära i Jesus och tillika ett Jesu självtilkännagivande. I och med att bergspredikan härigenom på samma gång är ett tillkännagivande av den nya människa, som dess adressat tillåts vara i Kristus, och den nya människa, vars förhållningssätt just tecknas i densamma, är även förhållandet till den tilltalade och hans handlande givet. I enlighet med denna tolkning framstår bergspredikans radikala krav som

"Beispiele", som exempel, som skall klargöra, att Jesu Kristi nåd tar hela människan i anspråk. Kraven visar på "ausserordentliche Möglichkeiten" (extraordinära möjligheter), som kommer sig därav, att Jesus uppfyllt lagen. (Die kirchliche Dogmatik II, 2, 777).

1.6. Kväkarna

Kännetecknande för den första tidens kväkare var, att de försökte förverkliga bergspredikans direktiv genom anspråkslöshet i livsföringen och obetingad sanningsenlighet samt genom eds- och krigstjänstförbud. Deras förståelse av bergspredikan ledde senare i Nord-Amerika till att de från att bära ansvar för det statliga och offentliga drog sig tillbaka för att leva i mindre sammanhang. Vid sidan av denna tendens kan man hos kväkarna dock även finna belägg på politiskt engagemang.⁹

1.7. Kort nyare tolkningshistoria

Enligt en tolkning, som länge utövats inflytande i luthersk kristendom, fattas bergspredikan som en spegel av människans synd eller som ett uttryck för ett sådant bruk av lagen, som blottar synden (usus elencticus). Bergspredikans radikala krav tjänar enligt denna tolkning till att väcka människans behov av frälsning (Tholuck).

Johannes Weiss och Albert Schweitzer representerar en tolkning av bergspredikan, som med utgångspunkt i en eskatologisk förståelse av densamma fattar den som en eskatologisk undantagsetik (Weiss) eller interimsetik (Schweitzer). Enligt denna tolkning var Jesus övertygad om att kunna påskynda Guds rikes nära förestående ankomst genom en särskild botrörelse. Bergspredikans direktiv tjänar denna botrörelse och gäller endast den eskatologiska undantagssituationen. Efter det att väntan på Jesu nära förestående ankomst mist sin livskraft är det förfelat, att ur bergspredikan söka direktiv för de kristnas liv i världen. Lösningen till den problematik, som är given med bergspredikans radikala krav, sökes här i en tidsmässig begränsning till den dåtida förmenta eskatologiska undantagssituationen.¹⁰

1.8. Tolstojs utläggning

Bergspredikan utläggs av Tolstoj i boken "Hvari min tro består" (1887). Nyckeln till Jesu lära finner han i dennes ord i Matt. 5:38-39, där Jesus bl.a. säger, att man inte skall "motstå den som är ond" (grek. τῷ πονηρῷ ; i svenska bibelkommissionens utgåva 1981: "värj er inte mot det onda"). Principen att inte göra

motstånd mot det onda är grunden till Tolstojs anarkism och nihilism och rättfärdigar för honom inte bara radikal pacifism utan även avvisande av militär och ordningsmakt, som bygger på att det onda motstås med våld. Idén om rätten som tvångsordning är för Tolstoj förhatlig och något, som bör förintas.

För Tolstoj innebär Jesu ord i Matt. 5:33-37 att "alls icke svärja" (svenska bibelkommissionens utgåva 1981: "ni skall inte svära någon ed alls") ett förbud mot att avge bindande löften till världslig myndighet. Orden gäller både edgång inför domstol och ämbetsmannaeder. Tolstoj kan inte gå med på att man förpliktar sig att följa en överhet, vars handlingars moraliska halt antingen väcker misstroende eller inte kan överblickas. För Tolstoj råder det en motsägelse mellan att å ena sidan i enlighet med Jesu lära säga sig vilja lyda Guds vilja, å andra sidan att med ed förplikta sig att lyda en eller flere människors vilja. Det kan ju hända att Guds vilja inte överensstämmer med människans. För Tolstoj är detta vad Jesus vill säga med orden att man inte skall svära vid sitt eget huvud, ty inte bara detta utan vartenda hårstrå är i Guds makt.

Budet "Älsken edra ovänner" (Matt. 5:44; svenska bibelkommissionens utgåva 1981: "älska era fiender") innebär för Tolstoj, att man skall älska främlingar, människor av annan nationalitet, ras eller religion. Tolstoj baserar sin ståndpunkt på att ordet "nästa" i Gamla testamentet brukas i betydelsen "landsman"; "ovännerna" blir därmed "främlingar". Tolkningen grundlägger för Tolstoj hans religiösa internationalism. För Tolstoj är nationalism uppblåst enfald, en intellektuell och moralisk styggelse.¹¹

2. Bergspredikans fredsteologiska position i katolsk och luthersk tradition

2.1. Romersk-katolska ställningstaganden

2.1.1. Bergspredikan som fredsmotiv i "Gaudium et spes"

I "Gaudium et spes" andra dels femte kapitel, som gäller fredens bevarande och den internationella gemenskapens uppbyggande hänvisas genast i början (i den 77 §:s första stycke) till Matt. 5:9 ("Saliga de som håller fred, de skall kallas Guds söner"; en bättre översättning är "som skapar fred"). Som sådan ger denna hänvisning naturligtvis ingen tydlig information om till grund liggande teologi, men läses hänvisningen i sitt sammanhang förändras läget.

I kontexten är det fråga om att hela den mänskliga familjen i sin mognadsprocess nått fram till ett avgörande ögonblick. Den har i en krigisk värld undan för undan blivit medveten om sin enhet, likaså om att mycket ännu återstår att göra i detta hänseende. Uppbyggandet av en verkligt mänsklig värld kan inte slutföras, om inte alla med förnyat sinne omvänder sig till en sannskyldig fred. I detta perspektiv lyser evangeliets budskap för vår tid med ny klarhet, närmare bestämt, när det med bergspredikans ord förkunnar, att alla, som håller fred, skall kallas Guds söner.¹²

För förståelsen av det sätt, på vilket detta ställe ur bergspredikan inordnas i det övergripande teologiska sammanhanget är det ävenledes i samma paragrafs första stycke förekommande korta yttrandet att evangeliets budskap kongruerar med mänsklighetens ädlaste strävanden och önskningar ("evangelicum nuntium, cum altioribus generis humani studiis atque optatis congruens") av största betydelse. Innehållet i yttrandet bör enligt min mening ses mot bakgrunden av den klassisk-katolska aristotelisk-thomistiska värdeorienterade moralteologin, enligt vilken människans plikter, det må vara fråga om sådana, som gäller det allmänna bästa (commune bonum), dvs. medmänskliga plikter, eller om sådana, som gäller det universella goda (universale bonum), dvs. plikter mot Gud, ytterst skall utövas med inriktning på Gud och saligheten i honom.¹³ Pliktuppfyllelsen tjänar människans självförverkligande, hennes eget fullkomnande av sig själv som förnuftsvarelse.¹⁴ Evangeliets funktion är att hjälpa människan fram mot hennes yttersta mål, Gud och saligheten, och så tjäna hennes egen fullkomning.

I detta teologiska helhetsperspektiv blir ett sådant evangelieord som Matt. 5:9 en form av lag, vilken är inordnad i en grundläggande värdebetraktelse. Evangeliet tjänar den mänskliga pliktuppfyllelsen, det är inordnat i en antropocentrisk frågeställning, det får betydelse för människans förtjänstfulla handlande. - En luthersk kristen skulle kanske säga: evangeliet har i ett dylikt sammanhang mist sin betydelse som just en förkunnelse av Guds nåd för det tröstade samvetet, det har på nytt blivit lag, en lag, som människan inte kan fullgöra.

Med tanke på den i de lutherska bekännelseskrifterna uttalade kritiken mot Thomas' consilielära är det på detta ställe skäl att utöver det i inledningskapitlet framförda ytterligare säga några ord om nämnda skillnad och särskilt om de evangeliska råden. Thomas framhåller (S.th. 1, II, 107, 2), att Jesus uppfyllde ("adimplevit") lagens bud genom att tillägga några råd gällande fullkomligheten. Thomas hänvisar till Matt. 19, 21 (Mark. 10:21; Luk. 18:22), där Jesus till den unge mannen, som sade sig ha hållit alla bud i det gamla förbundet, säger: "Om du vill bli fullkomlig, gå och sälj allt du har etc.".

Enligt Thomas är skillnaden mellan bud och råd följande: budet nödgar, rådet är åter överlämnat åt dens val, som erhåller det. När en människa ger en allmosa åt en fattig, så handlar hon i enlighet med fattigdomsrådet. Och när hon för en bestämd tid lever i sexuell avhållsamhet för att i stället ägna sig åt bön, följer hon rådet om kyskhhet. Vidare: när människan i fråga om en tillåten sak låter bli att driva igenom sin vilja, hörsammar hon rådet om lydnad. Så sker, när hon, utan att vara därtill förpliktad, gör sina fiender väl, eller när hon förlåter en oförrätt, vars sonande hon med rätta kunde kräva (S.th. 1, II, 108, 4).

Thomas lär, att råden i sig är befrämjande för alla. För människor med brist på motsvarande inre disposition ställer sig saken dock annorlunda. Herren Kristus beaktar dock vars och ens förmåga att handla i enlighet med de evangeliska råden (S.th. 1, II, 108, 4 ad 1). På ett annat ställe i S.th. lär Thomas, att fullkomligheten "essentialiter" (= väsentligen) består i den påbjuda kärleken, "instrumentaliter" (= med avseende på medlen) åter i råden. De sistnämnda är bestämda medel för att nå fullkomligheten, de avlägsnar hinder för högre grader av kärleken. Ett bud överträds emellertid inte av den, som bara fullgör dess lägsta grad. Det räcker om han på något sätt uppfyller budet (S.th. 2, II, 184, 3 ad 2).

Som redan påpekats tolkades bergspredikan under medeltiden enligt schemat praecepta - concilia. De lutherska bekännelseskriterierna tar avstånd från en dylik tolkning. - Även i dagens romersk-katolska teologi, vars fredsdryftande ur bergspredikans synvinkel i det följande skall lyftas fram, möter det bekanta schemat från Thomas. Att uppfatta bergspredikan i sin helhet under aspekten "evangeliskt råd" ter sig dock ogörligt; de evangeliska råden begränsar sig - så "Lumen gentium" - till kyskhhet, fattigdom och lydnad.¹⁵

I "Gaudium et spes", 78 §, femte stycket, förekommer i sak en utläggning av bergspredikans ord om att inte värja sig mot det onda (Matt. 5:39). Här lovordas sådana människor, "som för att bevaka sina rättigheter, avstår från att använda våld och i stället tar sin tillflykt till sådana försvarsmedel, som annars står till buds även för de svagaste, om blott detta kan ske utan att andras eller samhällets rättigheter eller plikter kränks".¹⁶

2.1.2. Bergspredikan i den tyska biskopskonferensens fredsuttalande

Fylligare blir bilden av bergspredikans teologiska ställning i den romersk-katolska kyrkans fredsarbete vid ett studium av den tyska biskopskonferensens fredsuttalande "Gerechtigkeit schafft Frieden" (= GSF).¹⁷

I GSF förekommer hela raden av hänvisningar till bergspredikan. Avsnittet 2.4., som är rubricerat "Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit grösser ist..." (Mt 5, 20)", börjar liksom fredskapitlet i "Gaudium et spes" med en hänvisning till Matt. 5:9. Jesu direktiv i bergspredikan skall enligt dokumentet förknippas med den allmänna tanken på en rättfärdighet, som överträffar all annan mänsklig rättfärdighet ("Überfliessende Gerechtigkeit"), en rättfärdighet, som bestämmer de kristnas hela liv. I sammanhanget hänvisas till Matt. 5:20. Ingen troende får undandra sig en sådan rättfärdighet med motiveringen att den fordrar för mycket. Jesus har lovat sin Andes uppmuntrande bistånd åt dem, som håller hans bud.¹⁸

Ur förtröstan på Guds tillmöteskommande i Jesus Kristus framväxer enligt GSF en "broderlighetens anda" ("Geist der Brüderlichkeit"), som tar sig uttryck i t.ex. kärlek till fienden och avstående från våld. Hänvisningar sker till Matt. 5:39 f. ("...värj er inte mot det onda. Nej om någon slår dig på högra kinden, så vänd också den andra mot honom. Om någon vill processa med dig för att få din skjorta, så ge honom din mantel också"), Matt. 5:43-45 ("Ni har hört att det blev sagt: Du skall älska din nästa och hata din fiende. Men jag säger er: älska era fiender och be för dem som förföljer er; då blir ni er himmelske faders söner") och Matt. 6:25-34 (v. 33-34a: "Sök först hans rike och hans rättfärdighet, så skall ni få allt det andra också. Gör er därför inga bekymmer för morgondagen").

I GSF sägs, att Jesu löfte och direktiv i bergspredikan gäller kyrkan i dess helhet, inte bara enskilda lärjungar. Kyrkan måste visa, att bergspredikan med sitt budskap inte har överkliga, ideala förhållanden i en fjärran framtid för ögonen, utan att den börjar verka redan i närvarande tid. Det tyska dokumentet är inte främmande för tanken på en tillämpning av bergspredikan också på samhällseliga grupper, ja hela folk och stater. För kristna på samhällslivets olika plan gäller det att låta broderlighetens anda, dvs. den anda, som är utmärkande för bergspredikan, också komma till uttryck i de politiska sammanhangen.¹⁹

Bergspredikans tillämpning på det samhällseligt-politiska planet innebär, att kristna människor låter bestämda grundinställningar bestämma sitt politiska förhållnings-sätt. Antiteserna i bergspredikan är till för att övervinna en sådan verklighet, som består i att människor vill undandra sig sitt ansvar inför Gud och medmänniskorna genom att relatera till en skriven lag. Omvänt gäller, att bergspredikan inte tillhandahåller bestämda lagar och att man t.ex. av Jesu ord om att inte värja sig emot det onda (Matt. 5:39), inte kan dra slutsatsen att enskilda eller staten under alla förhållanden skall avstå från att bruka våld.²⁰

2.1.3. Anknytning till klassisk katolsk etik

"Gaudium et spes" anknyter för sin del på många sätt till klassisk katolsk etik, både augustinsk och thomistisk. Den grundläggande teologiska frågeställningen är antropocentrisk. Vad Gud som Skapare och Återlösare gör, likaså kyrkans uppgift, förknippas med tanken på den mänskliga personens värde och det slutmål i Gud, som människan just i kraft av sin mänskliga värdighet fritt kan avgöra sig för. På augustinskt sätt samverkar människans fria vilja med Guds nåd. Den naturliga lagen är på antikt-fornkyrkligt augustinskt-thomistiskt sätt fattad som en i människonaturen, i samvetet, förankrad morallag, låt vara Thomas' distinktion synderesis - conscientia²¹ inte förekommer i klar form. Den naturliga lagen, som människor upptäcker i djupet av sitt samvete, uppfattas som en delaktighet i Guds förnuft. Till *lex divina* är *ius naturale* enligt Thomas ontologiskt relaterat sålunda, att det förnuftsljus ("lumen rationis"), som hör till den naturliga lagen och varigenom människan kan skilja mellan gott och ont, tänkes vara inpräglad i henne av det gudomliga ljuset ("impressio luminis divini"). I enlighet härmed framställer Thomas den naturliga lagen som en delaktighet i den eviga lagen (*lex aeterna*) från den förnuftsutrustade skapelsens sida.²²

2.1.4. Bergspredikan - ett fredsmotiv bland andra

När fredens väsen beskrivs i pastoralkonstitutionens andra del framträder *lex aeterna* uttryckligen som ett fredsmotiv.²³ Lika viktigt är det för pastoralkonstitutionen att hänvisa till Fridsfursten, som genom sitt kors försonat alla människor med Gud och återställt allas enhet i ett enda folk och en enda kropp. Den jordiska freden uppfattas både som en symbol för ("figura") och som en verkan ("effectus") av Kristi kärlek. Evangeliet kommer alltså här in i den grundfrågeställning, som markeras av tanken på den mänskliga personens värdighet. Det gäller härvid att beakta, att evangeliet begreppsligt sett omfattar allt som har med Kristus och hans budskap i det nya förbundet att göra. För den *kristne* är evangeliet den primära fredsnormen. Kyrkan har att förkunna Kristi frid för världen. Pastoralkonstitutionen anknyter i saksammanhanget till idén om kyrkan som en surdeg i det mänskliga samhället och till den augustinska tanken på att det himmelska samhället och det jordiska samhället ömsesidigt genomtränger varandra. Också Kristi frid tjänar ytterst människans självförverkligande.²⁴ Den är därvid något, som den mänskliga personen erbjuds och fritt kan välja på vägen mot sitt slutmål i Gud.²⁵

2.2. Evangelisk-luthersk hållning

2.2.1. Diskussionsläget

Ett principiellt klarläggande av bergspredikans ställning i t.ex. Finlands evangelisk-lutherska kyrkas fredsarbete har naturligtvis i första hand att utgå från de lutherska bekännelseskrifterna. Ett officiellt dokument, som hänvisar till Jesu gyllene regel (Matt. 7:12) som en utgångspunkt för kyrkans fredsarbete är biskopsmötets rekommendationer "Fred, utveckling, mänskliga rättigheter".²⁶ Kyrkans kommitté för samhällsfrågor har publicerat ett häfte benämnt "Kristillinen rauhankasvatus. Perusaineistoa" (= Kristen fredsfostran. Grundmaterial)²⁷ vari förekommer en artikel av biskop Aimo T. Nikolainen med rubriken "Rauha Raamatussa" (= Fred i bibeln). I samband med framställningen av Jesus som fridsstiftare hänvisar Nikolainen här till två ställen ur bergspredikan, Matt. 5:21-22 ("Ni har hört att det blev sagt till fäderna: Du skall inte dräpa; den som dräper undgår inte sin dom. Men jag säger er: den som blir vred på sin broder undgår inte att ställas inför rådet, och den som förbannar honom undgår inte helvetets eld") och Matt. 5:9 ["Saliga de som håller (bättre: "skaper") fred, de skall kallas Guds söner"]. Det förra stället kommenterar han genom att säga, att det synes gälla bara personliga relationer, men att dess verkliga bärvidd gäller allt mänskligt samliv, det senare stället åter genom att påpeka, att Jesus med de uttalade orden anförtror sina lärjungar i alla tider, dvs. hela den kristna kyrkan, uppgiften att sona konflikter, och även förpliktar sina efterföljare att befästa vänskapen mellan folken och deras broderliga samliv.²⁸ Man jämföre härmed tolkningen av bergspredikan i de tyska katolska biskoparnas fredsuttalande.²⁹

En i Finland vanlig - dock inte officiellt kyrkligt sanktionerad - tolkning av bergspredikan anknyter till den distinktion mellan "Person" och "Amt", som vi i tolkningsöversikten mötte i samband med Luther och som den svenske teologen Olsson på 1930-talet på nytt och på ett särskilt sätt uppmärksammade. I Sverige har Rudolf Johannesson i boken "Kristendomens grundtankar" använt sig av nämnda distinktion i sin tolkning av bergspredikan. Johannesson låter förstå, att bergspredikan genom sitt upphävande av självviskheten kommer i konflikt med förnuftets begränsade hänsyn till medmänniskorna och att denna konflikt i sin mest tillspetsade form möter på statslivets område. Överhetens maktbruk synes strida mot bergspredikans krav att förlåta och fördraga allt. Lösningen av konflikten består i att människan i sitt ämbete handlar å Guds vägnar, medan hon som person handlar å egna vägnar. När t.ex. en domare avkunnar en dom över en skyldig, är det Gud själv som dömer. Genom de olika ämbetena gör Gud sin lag gällande på så sätt, att han stävjar

människan och tvingar henne i tjänst åt medmänniskan. Bergspredikans ord gäller emellertid den kristne som person och han är då hänvisad till att förlåta (Matt. 6:14) och fördraga (Matt. 5:38-41). Han själv lever ju av förlåtelse. Som person kan han inte som i sitt ämbete utöva makt över sina medmänniskor. Om han t.ex. av överheten tillfogas oförrätter, har han att lida och fördraga detta i överensstämmelse med Jesu ord - dock inte lyda ett urartat ämbete (Apg. 5:29).³⁰

I boken "Maallinen vanhurskaus ja työyhteisö" (= Borgerlig rättfärdighet och arbets-samfund) företräder den finske teologen Lauri Haikola en syn på bergspredikan som överensstämmer med Johannessons. I likhet med den sistnämnde, som gör gällande, att mötet med Guds kärlek i Kristus skapar ett nytt liv hos människan - det som bergspredikan beskriver -, ett liv, som kännetecknas av att människan älskar sina fiender och inte sätter någon gräns för sin kärlek, understryker även Haikola, att de av Kristi kärlek tvingade kristna älskar mer än den borgerliga rättfärdigheten kräver. De kristna lider oförrätter och avstår från sin rätt.³¹

Distinktionen person - ämbete ligger i sak i bakgrunden även, när Luther i skriften "Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können" (1526) relaterar soldatens ämbetsutövning till bergspredikans krav att inte värja sig mot det onda och vända andra kinden till. I en liten skrift "Krig och fred i kristet tänkande" redogör John Vikström för Luthers lösning, som går ut på att den kristne soldaten som privatperson - inte som ämbetsman - i enlighet med bergspredikans ord tåligt skall lida och inte hämnas.³²

Ett betänkande "Rättfärdiggörelse och socialt ansvar", som på uppdrag av biskopsmötet utarbetats av en kommitté under ledning av John Vikström, omfattar i fråga om tolkningen av bergspredikan i princip tankegångar, som redan tidigare uttalats av Johannesson och Haikola. Den kristne gör för egen del mer än den sociala rättfärdigheten kräver - hans handlande uttrycker "en bättre rättfärdighet".³³

Varken häftet "Kristillinen rauhankasvatus" eller betänkandet "Rättfärdighet och socialt ansvar" utgör officiella kyrkliga ställningstaganden.

I en artikel, som bl.a. behandlar bergspredikan, hävdar Fredric Cleve: 1) Bergspredikan är grundläggande för Luthers tolkning av Guds lag, 2) Luther godtar inte den medeltida uppdelningen i bud och råd, 3) Bergspredikan är Guds bud till alla människor och Jesus är den rätte uttolkaren av Guds lag, som är en lag, som alla människor i någon mån redan känner i sitt förnuft och sitt samvete och 4) Luthers utläggning av de tio buden i Stora katekesen sker med tillhjälp av bergspredikan

av Jesu övriga etiska förkunnelse, varvid dock föräldrar och personer med makt i samband med det fjärde budets undantages denna tolkningsregel.³⁴

Till skillnad från "ämbetsetik" refererar "personetik" (distinktionen redan hos Johannesson) till den rättfärdighet, som är bergspredikans ärende, nämligen den, som överträffar de skriftlärdes och fariséernas och som inte består i en förställd, "kristen" kärlek, utan i ett förverkligande i tro av den kristna kärleken (lagen och profeterna, Matt. 5:17, som kongruerar med kärleksbudet i Matt. 7:12).³⁵ Också i samband med trosetiken förblir den troendes goda gärningar icke desto mindre bristfälliga. Både när han fullgör ämbetsetiska uppgifter och när han fullgör personetiska uppgifter, handlar han som en troende under arvsyndens villkor. Kraften till de icke ogrumlat goda gärningarna förmedlas av en tro, som tröstar samvetet, men icke desto mindre är en eskatologiskt orienterad tro, en tro under hoppets förtecken, inte en till seende förvandlad tro, som uttrycker sig i ren kärlek dvs. just det som bergspredikans radikaliserings av lagens tillämpning in sensu proprio vill vara uttryck för.

Till det lutherskt-etiska betraktelsesättet hör 1) att den troende vid förverkligandet av etiska uppgifter både i sitt ämbete och som person får kraft av evangeliet, som tröstar det förskräckta samvetet, och 2) att förverkligandet av de etiska uppgifterna sker i en verklighet under arvsyndens villkor. Det gäller dock att observera, att fullgörandet av ämbetsetiska uppgifter inte förutsätter tro; till kallelserna hör att utföra bestämda uppgifter till nästans tjänst och dessa kan utföras av även andra än troende kristna. Härpå grundar sig också fredsarbetet på den naturliga lagens plan tillsammans med andra förnuftiga människor.

2.2.2. Bergspredikan och fredsproblemet i de lutherska bekännelseskrifterna

2.2.2.1. Polemiken mot tolkningen av bergspredikan enligt distinktionen praecepta - consilia

De lutherska bekännelseskrifterna tar avstånd från distinktionen "praecepta - consilia"; consilia framstår i dessa som människostadgar, med vilka verkhelighet, avlatsförsäljning och hyckleri är förbundna - allt företeelser, som kan motiveras varken utifrån den lutherska synen på evangeliet och människans rättfärdiggörelse, hennes kallelse och fullkomlighet eller med hjälp av bergspredikan, tolkad som innehållande evangeliska råd.³⁶ Enligt luthersk syn är bergspredikan ett lämpligt medel för lagens utläggning; i sig själv är bergspredikan inte evangelium. Förbudet mot självhämnd (Matt. 5:39) är i enlighet härmed inte att förstå som ett

evangeliskt råd, utan som ett bud (Apol. XVI, 4-5, 7). - Bergspredikans saligprisingar, t.ex. Matt. 5:9 (Saliga de som skapar fred, de skall kallas Guds söner), som i de lutherska bekännelseskrifterna inte är föremål för någon särskild behandling, tolkas i luthersk tradition även med evangeliet och den av detta väckta tron som utgångspunkt (se även Apol. IV, 198 - 201, 254 - 257; SD XI, 30).

Bergspredikans anvisningar, t.ex. att inte värja sig mot det onda (Matt. 5:39), är alltså enligt de lutherska bekännelseskrifterna att fatta som direktiv, som gäller alla människor som enskilda personer.

Konstaterandet ovan är av principiell betydelse för en del lutherska kyrkors (t.ex. Finlands) hållning till frågan om bergspredikans fredsmotiverande betydelse. Då bergspredikan är att fatta som en utläggning av vad lagen egentligen kräver, kan den inte under förevändning av att den innehåller evangeliska råd åberopas som ett argument för ett övergivande av de borgerliga uppgifterna. Den kristna fullkomligheten ("evangelica perfectio") består i hjärtats eviga rättfärdighet, i gudsfruktan och tro (CA XVI, 4; Apol. XVI, 9), och i att i det yttre samvetsgrant göra goda gärningar och fylla sin kallelse (CA XXVII, 49; Apol. XXVII, 50). Genom att klart uttala, att evangeliet gäller hjärtats eviga rättfärdighet, m.a.o. genom att lösa evangeliet från falska bindningar, får Melanchthon i Apologin tillika evangeliet att framstå som ett kallelsebekräftande budskap eller som en kallelsebefrämjande faktor även i människornas olika kallelser inom ramen för det borgerliga livet (CA XVI, 4-6).

Apologin (XVI, 1, 7, 13; XXVII, 41, 50) slår vakt om två saker: att consilia - bergspredikans uppmaning att icke värja sig mot det onda (Matt. 5:39) uppfattades på romerskt-katolskt håll som ett evangeliskt råd (Thomas ab Aquino, se ovan s. 3, 10 - 11; se även Apol. XVI, 4, 7) - inte görs till evangelium och att lagen inte usurperar evangeliet, vilket blir fallet, när man genom laggärningar vill vinna rättfärdighet inför Gud. Å ena sidan är det fråga om att slå vakt om lagen som Guds lag och därmed om kallelsen och arbetet, å andra sidan om att avvärja en sådan evangelieförståelse, som egentligen innebär en falskt uppfattad lag, dvs. en lag, som rättfärdiggör.

Det sagda väcker frågan vad bergspredikans ord om att inte värja sig mot det onda, uppfattat som evangeliskt råd, enligt de lutherska bekännelseskrifterna egentligen är. Svaret lyder: skrymteri, hyckleri, skenhelighet. Detsamma gäller nämligen enligt bekännelseskrifterna även avståendet från privat egendom uppfattat som ett evangeliskt råd (Apol. XVI, 9-10, 13; XXVII, 43-44; SK I 197-198).

2.2.2.2. Den ofullkomliga efterlevnaden av bergspredikans föreskrifter

Hur skall en riktig efterlevnad av bergspredikans radikala föreskrifter skiljas från en falsk? Ett hållande av lagen - och bergspredikans föreskrifter - som inte bara består i till det yttre ärbara gärningar (CA XVIII, 4-5), vilka i och för sig kan tjäna nästan, utan av i specifik mening goda gärningar, dvs. gärningar, som är en följd av Guds rättfärdiggörande handlande, förutsätter tro (CA XX, 29-30). Något fullkomligt hållande av lagen är det inte fråga om. Människan är svag och det kan därför i detta livet bara bli fråga om att påbörja mer och mer söka fullborda lagens verk (t.ex. Apol. IV, 123-124, 136, 146, 151-152). De utkorade beskrivs i FC (SD XI, 30) som människor, vilka hör evangeliet, tror på Kristus, ber och tackar, blir helgade i kärleken, har hopp, ståndaktighet och tröst under korset (Rom. 8:24-26) och vilka, trots all svaghet, hungrar och törstar efter rättfärdighet (Matt. 5:6). En efterlevnad av lagen och bergspredikan, vilken håller måttet inför Gud, kan alltså i vår svaghet ske bara i tro (se även SD IV, 7-8).

I Solida declaratio sägs, att de "troendes goda gärningar täckas och behaga Gud, ehuru de i sig själva, så länge vi leva i köttet, äro orena och ofullkomliga". Skälet härtill är, att "personen för Herren Kristi skull genom tron är Gud behaglig". Ett uselt träd kan inte bära bra frukt, Matt. 7:18 (SD IV, 7-8; se även Apol. XVII, 6).

2.2.2.3. Bergspredikan ur fredssynvinkel i Stora katekesen

Femte budet som motiv för fredens bevarande

Femte budet gäller vårt förhållande till nästan. Det är - liksom i de efterföljande buden - fråga om en anbefallning till kärlek (SK I, 105), inte om en anbefallning till kärlek i kombination med ett hedrande såsom i det fjärde budet. Bröder, systrar och nästan i allmänhet skall älskas (SK I, 105), men den kärlek, som i dessa fall bevisas, gäller enskildas förhållningssätt mot varandra ("einem gegen dem andern"; "privatis personis"; SK I, 181), inte överheten, ty överheten tillkommer därutöver heder. Överheten är därmed undantagen från det femte budet, låt vara att överheten i sin lagstiftning rörande enskilda personers förhållande till varandra inte kan negligera dess innehåll.

Om sålunda det fjärde budet innebär ett erkännande av att överheten bevarar t.ex. freden genom att upprätthållande av den yttre borgerliga ordningen - t.o.m. krig kan därvid vara tillåtna för ett förverkligande av detta syfte -, så manar det

femte budet alla människor till ett upprätthållande av freden på det plan, som gäller enskilda människors inbördes förhållanden. När ord ur bergspredikan i Stora katekesen används för att utlägga det femte budet, är alltså tillika förutsatt, att dessa gäller förhållandet enskilda människor emellan. Matt. 5:20-26 är att förstå i detta ljus, likaså Matt. 5:46-47. För klarhetens skull är det skäl att framhäva, att inte bara dessa ord ur bergspredikan enligt Stora katekesen är att förstå på det angivna sättet, utan även själva det bud, som dessa ord ur bergspredikan skall utlägga - i själva verket inte bara det femte budet, utan alla bud i lagens andra tavla med undantag för det fjärde. Det är frågan om enskilda personers handlande till skillnad från ämbetets.

Utläggningen av det femte budet med hjälp av bergspredikan

Låt oss närmare betrakta vad utläggningen av det femte budet med tillhjälp av bergspredikan innebär. Budet att inte dräpa förstås i den av bergspredikan radikaliserade formen: man skall inte dräpa vare sig med hand, hjärta, mun, tecken och åtbörder eller delta i dräpandet med hjälp och råd. Redan det att man är vred på sin broder tolkas som ett dräpande (SK I, 182). Där dråp är förbjudet, är också allt det förbjudet, som kan vara orsak och upphov till dråp (SK I, 186-187), t.ex. hämndlystenhet (SK I, 184, 196; av allt att döma med anspelning på Matt. 5:39). Radikaliseringen går så långt, att hjärtats fientlighet, redan dess önskan om ont mot någon (SK I, 187-188) blir uttryck för dråp. Till och med underlåtenhet att göra gott mot en människa, när tillfälle därtill skulle ha funnits, tolkas som en överträdelse av budet (även under åberopande av Matt. 25:42-43). Vad det femte budet egentligen kräver - alltså när en sådan tillämpning av lagen lämnas utanför, som är förbunden med skenhelighet - framgår särskilt eftertryckligt därav, att det - så Luther i Stora katekesen - innefattar tanken, att vi aktivt skall gå in för att älska även våra fiender (Matt. 5:46-47). Därvid är det i grund och botten inte fråga om något annat än att lagen - kärlekens lag (Matt. 5:17, 20; Matt. 7:12) - får en adekvat tillämpning (SK I, 195, 285).

2.2.2.4. Bergspredikans fredsmotiverande betydelse

En fiendekärlek, som alla människor enskilt visar varandra, är väl om något fredsbefrämjande. Men är vi saliga såsom de som skapar fred (Matt. 5:9)? Har vi den hjärtats rättfärdighet som lagen kräver av (Apol. II, 15-20; IV, 8, 34-35) och evangeliet förkunnar för oss (CA XVI, 4; XX, 29; Apol. IV, 45)? På grund av arvsyndens verklighet måste vi svara nekande på dessa frågor, även om vi genom tron blir rättfärdiga (CA IV och V). Vilken funktion får då buden för oss, de må ut-

läggas med tillhjälp av bergspredikan eller inte? Lagen anklagar och förskräcker alltid samvetet (Apol. IV, 38). En utläggning av lagen med tillhjälp av bergspredikan är förbundet med samma syfte. Även om ASm III, 2, 4 (s. 436) lär ett andra bruk av lagen utan att direkt koppla ihop detta med en utläggning av lagen med tillhjälp av bergspredikan, är bekännelseskrifterna inte främmande för att koppla samman ett sådant bruk av lagen med Kristi utläggning av lagen. Detta framgår av följande passus i Epitome (V, 8; se även SD V, 10): "Vad åter uppenbarandet av synden beträffar, måste Kristus taga lagen i sin hand och utlägga den andligen, Matt. 5, Rom. 7, emedan Moses' täckelse hänger framför alla människors ögon, så länge de höra blott lagens predikan, men ingenting om Kristus och därför genom lagen icke rätt lära känna sin synd, utan antingen bli förmätna skrymtare såsom fariséerna eller förtvivla såsom Judas. Och 'därför uppenbarades Guds vrede från himmelen' över alla syndare, så att de se, huru stor den är. Härigenom visas de in i lagen, och först då lära de genom densamma rätt känna sin synd. Men en sådan syndakänedom hade Moses aldrig kunnat tvinga fram hos dem". När Kristus själv utlägger lagen är det i grund och botten fråga om att han predikar genom sitt kors, som är en predikan av lag och evangelium (Epitome V, 9-10; SD V, 10-17).

Genom sina radikaliseringar understryker bergspredikan - det är inte fråga om den visar -, att den under arvsyndens levande människan inte förmår uppfylla lagen. Bergspredikan är riktad till alla, men ingen utom Kristus förmår uppfylla den.

3. SAMMANFATTNING

Den lutherska tolkningen av bergspredikan är i bekännelseskrifterna utformad i motsättning till den romersk-katolska läran om consilia evangelica. Bergspredikan skall förstås som en utläggning av lagen, en utläggning, som anger vad sann kärlek till nästan är. Endast Kristus har uppfyllt lagen. Genom tron blir den kristne delaktig av Kristi kärlek, som förlämnar hans eget förverkligande av etiska uppgifter moment av en kärlek utan gränser, av offer, förlåtelse, fördragsamhet, förståelse, barmhärtighet och avståndstagande från egen rätt, dvs. moment av den kärlek, som är utmärkande för Kristus.

Vari består sist och slutligen bergspredikans fredsmotiverande betydelse? Svaret kan inte bli något annat än att dess fredsmotiverande betydelse är densamma som lagens, när denna tillämpas på det interpersonella umgänget - genom bergspredikans radikaliseringar har vi bara blivit ytterligare uppmärksamgjorda på vad kärlek till nästan i dennes livssituation är. Då goda gärningar framspringer ur tron, förutsätter de ett tröstat samvete som drivande kraft (CA XX, 15-23, 27-32, 35-

37). När lagens bud och bergspredikans föreskrifter erfars som övermäktiga, tröstar evangeliet samvetena, lugnar det sinnet och ger så kraft till ett utförande av goda - visserligen inte ogrumlat goda - gärningar.³⁷

NOTER

1. Cit. enl. "De apostoliska fäderna i svensk översättning. Utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianismo" (Stockholm 1958).
2. E. Fascher, Art. Bergpredigt II. Auslegungsgeschichtlich, RGG I³, sp. 1050-1051.
3. Fascher, a.art., sp. 1051.
4. Ragnar Holte, Kristendomen och moralfrågorna. - Ragnar Holte m.fl., Etiska problem, Stockholm 1970, s. 114.
5. Barth, a.art., s. 612; Rudolf Johannesson, Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning (Diss.), Stockholm 1947, s. 180.
6. Se Kalevi Toiviainen, Aseistakieltäytyminen ekumeenisessa keskustelussa (= Vapenvägran i den ekumeniska diskussionen), Kirkon tutkimuslaitoksen julkaisusarja (= Kyrkans forskningsinstituts publikationer) 4, Helsinki 1972, s. 37-40.
7. Clarence Bauman, Gewaltlosigkeit im Täufern. Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täufern der Reformationszeit, Studies in the History of Christian Thought 3, Leiden 1968, s. 151, 155.
8. Till det föregående se Herbert Olsson, Grundproblemet i Luthers socialetik (akad.avh.), Lund 1934, s. 202-211.
9. Om kväkarna och "Church of Brethren" se även Toiviainen 1972, 38-41.
10. Föregående översikt över bergspredikans utläggningshistoria har som utgångspunkt haft Gerhard Barths framställning i TRE, men har såsom särskilt angivits även beaktat annat material. Se Gerhard Barth, Art. Bergpredigt I. Im Neuen Testament, TRE V, s. 611-618.
11. Leo Tolstoy, Hvari min tro består. Öfversättning af Walborg Hedberg, Stockholm 1887, s. 8-19, 44, 51-53, 92-97, 99-109. Framställningen beaktar även Georg Henrik von Wright, Tanke och förkunnelse, Lund 1964, s. 239-241, 244-247. Se även K.S. Laurila, Tolstoi ja Luther Vuorisaarnan selittäjinä, Helsinki 1944, s. 17-72. - Om tolstojnismen i Finland informerar Armo Nokkala, Tolstojlaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus (= Tolstojnismen i Finland. En idéhistorisk undersökning), Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 59, Helsinki 1958.
12. LThk², Ergzb. III, s. 544.

13. Holte, 1970, s. 112-114.
14. Hans Hof, Moralfilosofiska problemställningar. - Ragnar Holte m.fl., Etiska problem, Stockholm 1970, s. 65-66.
15. T.ex. Lumen gentium, 42-43 §§, LThK², Ergzbd. I.
16. LThK², Ergzbd. III. Översättningen, som är gjord av mig, skiljer sig från den, som föreligger i den på försorg av Katolsk informationstjänst utgivna svenska texten. I den sistnämnda utsuddas grundtextens tankegång genom formuleringen "som för att skydda människornas rättigheter". Den latinska texten lyder: "Eodem spiritu moti, non possumus non laudare eos, qui in iuribus vindicandis actioni violentae renuntiantes, ad media defensionis recurrunt quae ceteroquin etiam debilioribus praesto sunt, dummodo hoc... sine laesione iurium et obligationum aliorum vel communitatis fieri possit".
17. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, 18. April 1983, Die Deutschen Bischöfe 34, Bonn 1983.
18. GSF, s. 16.
19. GSF, s. 18, 40-41.
20. GSF, s. 18-19.
21. S.th. I, 79, 12-13; De ver. q. 16, 1-3; 17, 1. Se även Friedhelm Krüger, Art. Gewissen III. Mittelalter und Reformationszeit, TRE XIII, s. 220-221; Ernst Wolf, Art. Gewissen, RGG II³, sp. 1552.
22. S.th. 1, II, 91, 1-3. Se även H.R. Schlette, Art. Naturrecht, Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1963, s. 226; Albrecht Peters, Art. Bild Gottes IV. Dogmatisch, TRE VI, s. 508.
23. LThK², Ergzbd. III, s. 544-546.
24. Tanken på människans självförverkligande är av aristotelisk härkomst. T.ex. Hof 1970, 65-66.
25. Se även t.ex. Hof 1970, 52; Johannesson 1947, 113-145.
26. Fred, Utveckling, Mänskliga rättigheter. Riktlinjer för Finlands ev.luth. kyrkas internationella ansvar. Rekommendationer godkända av biskopsmötet 10.2.1982, s. 9.
27. Vammala 1974.
28. Kristillinen rauhankasvatus 1974, s. 8.
29. Jfr även tolkningen av bergspredikan i den tyska katolska biskopskonferensens uttalande, GSF, s. 6-7.
30. Rudolf Johannesson, Kristendomens grundtankar. I kortfattad systematisk framställning, Stockholm 1953, s. 137-152.
31. Lauri Haikola, Maallinen vanhurskaus ja työyhteisö, Pieksämäki 1958, s. 25-29.

32. John Vikström, Krig och fred i kristet tänkande, Debattserien 6, Vasa 1968, s. 11-14.
33. Kyrkans budskap till individ och samhälle. Två betänkanden utarbetade på uppdrag av biskopsmötet i Finlands evangelisk-lutherska kyrka, Vasa 1973, s. 37-38.
34. Fredric Cleve, Lag och evangelium som den teologiska grunden för kyrkornas arbete för freden, TT 85 (1980), s. 469-503, spec. 478-479. Se även t.ex. Barth, a.art., s. 613.
35. Jfr Barth, a.art., s. 604-605.
36. CA XXVII, 12, 54, 61; Apol. XVI, 4; XXVII, 11, 16-17, 21, 24-27, 30, 34-35, 37, 39, 40-44, 45, 47, 51; SK I, 197.
37. För ett kompletterande studium av den behandlade problematiken utanför bekännelseskriterierna hänvisas till t.ex. följande skrifter av Luther: Von weltlicher Oberkeit (1523), WA 11, 245-281; Wochenpredigten über Matth. 5-7 (1530/2), WA XXXII, 299-544.

PYHITTÄMINEN UUDEN TESTAMENTIN MUKAAN

I. Johdanto

Piispa Kalevi Toiviainen on esitelmässään laajasti esitellyt pyhyys-käsitettä uskontotieteen ja teologian eri osa-alueiden kannalta. Omana tarkoitukseni on tarkastella lähemmin niitä Uuden testamentin kohtia, jotka puhuvat pyhäksi tekemisestä ja pyhäksi tulemisesta eli pyhittämisestä ja pyhittymisestä. Keskityn siis niihin teksteihin, joissa on verbi ἁγιάζω tai substantiivi ἁγιασμός.

Aikaisemmissa neuvotteluissamme on jo tutkittu tekstejä, joissa vanhurskauttaminen ja pyhittäminen mainitaan yhteen kuuluvina tapahtumina. Apostoli Paavali kirjoittaa: "Te olette pyhitetyt, te olette vanhurskautetut meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen nimessä ja meidän Jumalamme Hengessä", 1 Kor 6:11. Sanalla "v a n h u r s k a u t t a m i n e n" tarkoitetaan Paavalin kielenkäytössä Jumalan ja hänen kanssaan liitossa olevien välisen suhteen kuntoon saattamista. Näkökulma on o i k e u d e l l i n e n, sillä vanhurskauttaminen tapahtuu Paavalin vastustajien mukaan "lain tekojen perusteella" eli sen perusteella, että ihminen on täyttänyt lain vaatimukset.

Myös ihmisten p y h i t t ä m i s e s s ä on kyse siitä, että hänet otetaan Jumalan yhteyteen. Näkökulma on nyt k u l t i l l i n e n. Pyhä Jumala on maailmasta erotettu, loukkaamaton. Ihminen, joka pääsee hänen lähelleen, on siksi ensin puhdistettava kaikesta saastaisesta ja vihittävä Jumalan omaksi. Suhdetta Jumalaan kuvataan temppelin rakenteesta, temppelipalveluksesta ja sen edellytyksistä saaduista käsittein. Siten pyhittämisen vanhatestamentillisinä esikuvina mainitaan mm. rituaaliset peseytymiset, pappeus, uhri ja pääsy temppelin kaikkein pyhimpään.

II. Jumalan nimen pyhittäminen ja Jumalan Pojan pyhittäminen

Pyhittämisen kohteena on lähes poikkeuksetta ihminen. Silti on tutkimus syytä aloittaa juuri poikkeuksista, koska ne auttavat ymmärtämään, mitä pyhittämisellä tarkoitetaan.

1. "Pyhitettäköön sinun nimesi"

Jeesus opetti seuraajiaan aloittamaan rukouksensa jokseenkin siihen tapaan kuin he olivat ennen aloittaneet arameankielisen Qaddis-rukouksen: "Ylistettäköön ja pyhitettäköön hänen nimeään maailmassa, jonka hän on luonut tahtonsa mukaan. Tulokoon hänen valtakuntansa..." Pyhittämisen pyytäminen oli tarpeen, koska Jumalan pyhää nimeä ei oikealla tavalla tunnustettu pyhäksi, vaan sitä uskallettiin käyttää loukkaavalla tavalla.

Profeetta Jesaja oli kutsumusnäyssään kokenut, että taivaalliset olennot julistivat Jumalan nimen pyhyyttä; varmaan myös Israelin kultissa ylistettiin Jumalaa pyhäksi. Silti Jesaja joutui näkemään, että Jumalan oman kansan jäsenet "ovat pitäneet Israelin Pyhää pilkkanansa", Jes 1:4. Profeetta saarnasi kääntymystä: "Herra Sebaot pitäkää pyhänä, häntä te peljätäkää ja kauhistukaa" (8:13). Jes 29:23 odottaa käännettä pelastuksen aikana: "Kun hänen lapsensa näkevät keskellänsä minun kätteni työn, niin he pyhittävät minun nimeni, pitävät pyhänä Jaakobin Pyhän ja peljästyvät Israelin Jumalaa."

Hes 36 puhuu siitä, kuinka pakkosiirtolaiset pakostakin häpäisivät Jumalan nimen, kun pakanat sanoivat: "Nämä ovat Herran kansa, mutta heidän on täytynyt lähteä pois hänen maastansa" (36:20). Siksi Herran tulee sääli pyhää nimeään ja hän päättää pelastaa Israelin: "Minä pyhitän suuren nimeni ... ja pakanakansat tulevat tietämään, että minä olen Herra, kun minä osoitan teissä pyhyyteni heidän silmiensä edessä" (j. 23). Tämä tapahtuu, kun Jumala antaa oman henkensä israelilaisten sisimpään (j. 26 s).

Jumalan nimi pyhitetään siis siten, että sekä hänen oman kansansa että muiden kansojen jäsenet vastaansanomattomalla tavalla kokevat Jumalan pelottavan ja pelastavan voiman ja a n t a v a t sen perusteella Jumalalle k u n n i a n. Jumala(n nimi) pyhitetään, kun toisaalta opitaan pelkäämään ja kauhistumaan häntä, toisaalta turvautumaan hänen apuunsa.

Ne Jeesuksen oppilaat, jotka hyvin varhain ovat kääntäneet Herran rukouksen kreikaksi, ovat valinneet aoristimuodon (ἀγιασθήτω). Se merkitsee, että kirkko ei pyydä Jumalan nimen yleistä pyhänä pitämistä vaan suurta käännettä, sitä että Jumala itse opettaisi (passivum divinum) oman kansansa ja muutkin kansat tunnustamaan Jumalan nimen pyhyyden. Jumalan nimen pyhittäminen, hänen valtakuntansa tuleminen ja hänen tahtonsa toteutuminen tarkoittavat samaa tapahtumaa.

2. Isä on pyhittänyt Poikansa

Joh 10:36 sanoo, että Isä on pyhittänyt Poikansa ja lähettänyt hänet maailmaan. Pyhittäminen merkitsee tässä e r o t t a m i s t a Jumalan antaman tehtävän suorittamiseen. Joh 17:19: "Minä pyhitän itseni heidän tähtensä" tarkoittaa Jeesuksen välittömästi edessä olevaa kuolemaa. Pyhittäminen opetuslasten tähden eli "edestä" (ὑπέρ), merkitsee u h r a a m i s t a heidän hyväkseen. Nyt mainitut kaksi kohtaa kuuluvat yhteen: Isä on pyhittänyt Poikansa, jotta tämä pyhittäisi eli uhraisi itsensä muiden hyväksi, jotta nämä puolestaan hänen uhrinsa seurauksena pyhittyisivät Jumalan omiksi.

III. Kaikki kristityt on jo pyhitetty

Uskovia kristittyjä sanotaan usein pyhiksi tai pyhitetyiksi, he muodostavat pyhän kansan, temppelin ja papiston. Heidän pyhyyttään ei aina perustella samalla tavalla.

1. Pyhittäminen perustuu Kristuksen kuolemaan

Hebr 2:11:n mukaan ylipappi on varsinaisesti "pyhittäjä", kansan jäsenet "pyhitettäviä"; pyhittäjän ja pyhitettävien tulee olla samaa kansaa, "veljiä". Hebr 10:29:n mukaan Jeesus on pyhittänyt kristityt verellään, jota tässä yhteydessä sanotaan "liiton vereksi". Niin kuin Israelista Siinain liittoa solmittaessa tuli pyhä kansa (2 Moos 24:8; 19:6) niin on uuden liiton kansakin pyhä; "liiton veri" tarkoittaa uhrin kuolemaa liiton vahvistamiseksi.

Herran ehtoollisen asetussanat esiintyvät UT:ssa toisistaan poikkeavissa muodoissa, mutta yhteistä niille on, että ehtoollismaljan viini ja liittoa solmittaessa vuodatettava Jeesuksen veri kuuluvat yhteen. Jo Jeesus itse on siis selittänyt kuolemansa merkitystä vertaamalla sitä Siinain liiton vahvistamiseksi uhrattujen eläinten kuolemaan.

Hebr 9:13ss vertailee vanhan liiton uhrien vaikutusta Kristuksen veren vaikutukseen. Vanhan liiton syntiuhrit pyhittivät "lihanpuhtauteen", niin että pyhitetyillä oli oikeus ottaa osaa maalliseen temppelipalvelukseen; Kristuksen veri "on puhdistava meidän omantuntonne kuolleista teoista palvelemaan elävää Jumalaa" (9:14). Meidän jumalanpalveluksemme on jo nyt osallistumista taivaallisessa kaikkeinpyhimmässä vietettävään todelliseen jumalanpalvelukseen, jonka kuva VT:n mukainen temppelipalvelus oli.

2. Pyhittäminen liittyi Jumalan kutsuun

Apostoli Paavali puhuttelee seurakuntalaisiaan joskus sanaparrilla *κλητοὶ ἄγιοι* (Room 1:7; 1 Kor 1:2). Hebr 3:1 sisältää hieman laajemman puhuttelun: "Pyhät veljet, taivaallisesta kutsusta osalliset". Taivaallinen kutsu tarkoittaa toisaalta taivaasta tulevaa kutsua, toisaalta kutsua taivaaseen, Jumalan luo. Koska pyhän Jumalan yhteyteen sopii ainoastaan sellainen mikä on pyhää, merkitsee jo kutsun saaminen

pyhittämistä. 2 Tim 1:9: Jumala on "kutsunut pyhällä kutsu-
muksella": kutsu on itse pyhä, koska se on Jumalan kutsu,
mutta se myös pyhittää sen ihmisen, jonka se erottaa Jumalan
omaksi.

3. Pyhittäminen on tapahtunut kasteessa

Hebr 9:ssä pyhittäminen ja puhdistaminen ovat synonymeja.
Kristillinen kaste on muodoltaan pesu; sen suoritustapa kuvaa
sen vaikutusta. Hebr 10:22 kehottaa: "Käykäämme esiin ...
sydän vihmottuna puhtaaksi pahasta omastatunnosta ja ruumis
puhtaalla vedellä pestynä." Kasteen pyhittävä vaikutus perus-
tuu Jeesuksen kuolemaan, Ef 5:25s: "Kristuskin rakasti seura-
kuntaa ja antoi itsensä alttiiksi sen edestä, että hän sen
pyhittäisi, puhdistuen sen, vedellä pesten, sanan kautta."
Kasteen pyhittävä vaikutus merkitsee eroa saastaisten pahei-
den täyttämästä pakanuudesta, 1 Kor 6:11: "... mutta te olet-
te vastaanottaneet pesun, te olette pyhitetyt, te olette van-
hurskautetut meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen nimessä ja
meidän Jumalamme Hengessä."

Viimeksi lainattu lause osoittaa, että kasteen pyhittävä mer-
kitys ei ole sidoksissa ainoastaan kuvaan kasteesta kylpynä.
Kastettava pyhitetään siten, että hän saa Pyhän Hengen. Yllä
viitattiin Hes 36:een, jossa Jumala lupaa pyhittää nimensä
siten, että hän a) puhtaalla vedellä puhdistaa kansansa sen
synneistä, b) antaa sen jäsenille uuden sydämen ja siihen
oman henkensä, niin että kansa alkaa noudattaa Jumalan tahtoa
(Hes 36:23-27). Muualla Hengen antamista sanotaan "vuodatta-
miseksi", esim. Joël 2:28 (3:1), jota lainataan Ap.t:n hel-
luntaikertomuksessa, 2:17s. Eräiden tutkijoiden mukaan kris-
tillinen kaste on alkuaan toimitettu juuri siten, että siihen
ovat kuuluneet kylpy puhdistuksen ja valelu Pyhän Hengen vuo-
dattamisen symbolina. Ilmeistä on joka tapauksessa että kas-
teessa tapahtuvaan pyhittymiseen on kuulunut toisaalta puh-
distus synnistä, toisaalta Pyhän Hengen saaminen.

IV Pyhyys on säilytettävä ja siinä tulee kasvaa

Apostoli muistutti 1 Kor 6:11 kristittyjä siitä, että heidät on pyhitetty; siksi heidän ei sovi uudestaan antautua saastaisuuteen. Samanlaisia varoituksia on muitakin. 1 Tess 4:3-7 täsmentää esimerkein, että pyhitys merkitsee haureuden, ahneuden ja taloudellisen sorron välttämistä. Varoitusta perustellaan: "Sillä ei Jumala ole kutsunut meitä saastaisuuteen vaan pyhitykseen." 1 Tim 2:15 mainitsee rinnan kolme asiaa, jotka on säilytettävä: usko, rakkaus ja pyhitys.

Room 6:19ss vertaa toisiinsa kahta palvelusta:

- synnin orjuus → laittomuus → kuolema
häpeä

- Jumalan palveleminen → pyhitys → iankaikkinen
elämä.

Synnin palveleminen johtaa tässä ajassa häpeälliseen elämään ja päättyy iankaikkiseen kuolemaan, mutta Jumalan palvelemisen tuloksena eli "hedelmänä" on pyhitys ja sen päämääränä iankaikkinen elämä. Pyhitys näyttää tässä merkitsevän ainakin häpeällisen elämäntyylin vastakohtaa, siis elämää jota ei tarvitse hävetä.

P ä ä m ä ä r ä k s i pyhitys esitetään Hebr 12:14: "Pyrkikää rauhaan kaikkien kanssa ja pyhitykseen, sillä ilman sitä ei kukaan ole näkevä Herraa." Varoittavana vastaesimerkkinä mainitaan haureellinen ja epäpyhä Eesau, joka menetti hänelle kuuluvan perinnön.

Se, että pyhittyminen mainitaan Jumalan ja korotetun Kristuksen näkemisen edellytyksenä on ymmärrettävä samoin kuin Vuorisäärnan sana: "Autuaita ovat puhdassydämiset, sillä he

saavat nähdä Jumalan", Matt 5:8. Temppelissä oli Jumalan kasvojen eteen tuleminen sallittua vain niille, jotka olivat puhdistautuneet Mooseksen lain ohjeiden mukaisesti; kristityiltä, joiden on määrä kuolemansa jälkeen tai Kristuksen tullessa nähdä Jumala koko kirkkaudessaan, edellytetään täydellistä puhtautta. Jatkuva pyhittyminen on Hebr:ssa toisaalta *p a s s i i v i s t a* : Jumala tekee kurituksin lapsensa osallisiksi pyhyydestään, Hebr 12:10. Toisaalta se vaatii Jumalan lapsen suostumusta kasvatettavaksi ja myös *a k - t i i v i s t a* pyrkimystä; verbiä *διώνω* 'ajaa takaa' käytetään tässä kuvana innokkaasta, kaikki voimat käyttöönsä ottavasta ponnistelusta.

Useimmissa edellä mainituissa kohdissa kehoitus pyhitykseen oli lähinnä varoitus saastumisesta. 1 Piet 1:15 kiinnittää päähuomion positiiviseen päämäärään: "Sen Pyhän mukaan, joka on teidät kutsunut, tulkaa tekin kaikessa vaelluksessanne pyhiksi, sillä kirjoitettu on: 'Olkaa pyhät, sillä minä olen pyhä!' Uuden liiton kansaa koskee siis sama velvoitus kuin 3 Moos:n mukaan Israelia. Uutta on sen painottaminen, että kristityt ovat Jumalan omia lapsia. He saavat puhutella Jumalaa isäkseen (j. 17), ja siksi heidän tulee ensinnäkin elää kuuliaisten lasten tavoin (j. 14) mutta sitten myös yhä enemmän muistuttaa taivaallista isäänsä.

Vm. korostus näyttää olevan kaikua Jeesuksen opetuksista. Matt 5:48: "Olkaa siis te täydelliset, niinkuin teidän taivaallinen Isänne täydellinen on." Luuk 6:36: "Olkaa armahtavaiset, niinkuin teidän Isänne on armahtavainen." Matteuksen käyttämää sanaa 'täydellinen' ei pidä tulkita kreikkalaisen filosofian täydellisyys-ihanteen mukaisesti. Kontekstissaan sana merkitsee erottelematonta rakkautta: Jeesuksen opetuslapsen tulee olla hyvä kaikille, niin kuin taivaallinen Isäkin on hyvä myös pahoja ihmisiä kohtaan.

Eräs toinen 1 Piet:n kohta puhuu Kristuksen pyhittämisestä: "Pyhittäkää Herra Kristus sydämissänne", 3:15. lause muistuttaa Jes 8:13:n LXX-käännöstä: *κύριον αὐτὸν ἀγαπάτε*. Kristityt pitävät Israelin Pyhää pyhänä pyhittämällä Kristuksen sydämessään eli suostumalla sydämistään Kristuksen herruuteen, hänen hallittavikseen.

Sanaa "pyhittää" käytetään myös uhraamisesta. Uhrikultin kielenkäyttöön liittyy Room 15:16. Paavali vertaa apostolintehtäväänsä papin uhritoimitukseen: Paavalin on huolehdittava siitä, "että pakanakansoista tulisi otollinen ja Pyhässä Hengessä pyhitetty uhri". Tämä jae palaa 12:1 esitettyyn kehoitukseen antaa oma ruumis "eläväksi, pyhäksi, Jumalalle otolliseksi uhriksi". Elävänä uhrina on koko ihminen, myös hänen arkinen toimintansa, silloin kun hän elää Jumalan tahdon mukaan. 12:1:n määre "pyhä" täsmentyy 15:16: "Pyhän Hengen pyhittäjä". Jokainen kristitty, jolla on Pyhä Henki, on pyhä, mutta kun sama sana esiintyy myös kehotuksessa, päämääränä on, että Jumalan Henki yhä täydellisemmin alkaisi hallita ihmisen ruumista, hänen koko maallista elämäänsä (vrt. 2 Tess 2:13; 1 Piet 1:4).

T ä y d e l l i s e s t ä pyhyydestä puhutaan vain parissa kohdassa. 1 Tess 5:23 on toivotus: "Itse rauhan Jumala pyhittääkään teidät kokonansa, ja säilyköön koko teidän henkenne, sielunne ja ruumiinne nuhteettomana meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen tulemukseen." Jatkona on Jumalan uskollisuuden vakuutus. Tessalonikan kristittyjen varjeltuminen ja edistyminen pyhityksessä (4:1-8) ja heidän nuhteettomuutensa Kristuksen päivänä (3:13) ei ole heidän omassa varassaan vaan Jumalan, joka "on sen tekvä" (5:24).

Toinen kohta, 2 Kor 6:14-7:1, on ongelmallinen. Se näyttää tähtäävän lukijoiden eristämiseen "pimeyden lapsista": "Lähtekää pois heidän keskeltänsä ja erotkaa heistä, sanoo Herra, älkääkää saastaiseen koskeko; niin minä otan teidät huostaani

ja olen teidän Isänne, ja te tulette minun pojikseni ja tyttärikseni, sanoo Herra, Kaikkivaltias. Koska meillä siis on nämä lupaukset, rakkaani, niin puhdistautukaamme kaikesta lihan ja hengen saastutuksesta, saattaen pyhityksemme täydelliseksi Jumalan pelossa." Teksti näyttää merkitsevän sitä, että täydellinen pyhitys on saavutettavissa, mikäli eristäytään epäuskoisista (6:14-16). Kielenkäyttö muistuttaa Qumranin tekstien kieltä; mm. vain tässä UT käyttää Perkeleestä nimeä Beliar. Olisiko Paavalin kirjeitä julkaistaessa tähän liitetty jakso jonkun muun, lähinnä Qumranin essealaisilta vaikutteita saaneen alkukirkon kirjoittajan tekstiä?

Muualla UT:ssa pyhittäminen merkitsee kyllä vapautumista ja eroa saastaisuudesta mutta sen ei tarvitse merkitä eristäytymistä epäpyhistä ihmisistä. Niin kuin Joh 17:n mukaan taivaallinen Isä nimenomaan pyhitti ja lähetti Poikansa ihmisten joukkoon, niin myös Poika lähettää ja pyhittää opetuslapsensa, Joh 17:18s. He ovat maailman keskellä, mutta he ovat pyhitetyt ja heitä yhä pyhitetään "totuudessa", joka on Jumalan sana, j. 17,19. Heidän tehtävänsä on siis elää Jumalan lapsina, hänen pyhyytensä ruumiillistumina, pahan maailman keskellä. Pahasta varjeltuminen merkitsee tässä yhteydessä sitä, että he eivät mukaudu tämän maailman mukaisiksi vaan yhä enemmän heissä asuvan Jumalan sanan mukaisiksi. He eivät tarvitse eristäytymistä tullakseen Jumalan lapsiksi, koska Jumala jo on ottanut heidät lapsikseen ja siten pyhittänyt heidät.

Tärkeä, joskin vaikeaselkoinen on 1 Kor 7:12-14. Siinä Paavali sanoo, että myös pakanana pysynyt aviopuoliso on "pyhitetty vaimonsa/miehensä kautta". Tällä kertaa pyhittäminen ei voi merkitä Jumalan lapseksi ottamista, koskapa ei ole varmaa, että edes jatkuva avioliitto auttaa pelastamaan aviopuolison eli auttamaan hänet uskoon ja iankaikkiseen elämään (j. 16). Pidän mahdollisena, että Esra 9-10 on ollut tämän kohdan taustalla. Esran saapuessa Jerusalemiin havaittiin, että "pyhä siemen" oli seka-avioliitoissa sekaantunut saastaisiin

maan kansoihin. Asian korjaamiseksi oli pakanakansoista otetut vaimot ja näille syntyneet lapset lähetettävä pois. Paavali sen sijaan ei vaadi seka-avioliittojen purkamista; hän edellyttää, että korinttilaisetkin tunnustavat lapset seurakuntaan kuuluviksi, jos jompikumpi vanhemmista on kristitty. Tämä taas edellyttää sitä, että epäuskoinen aviopuoliso ei tee perhettä saastaiseksi Esran ja Mooseksen lain tarkoittamassa mielessä. Kristuksen lahjoittama pyhyys on siten väkevämpää kuin vanhan liiton kansan pyhyys. - Tämä kohta ei kelpaa todisteeksi siitä, että Korintin kristittyjen lapsia pidettiin kastamattominakin sanan täydessä mielessä pyhinä, sillä "pyhitetty" ei tässä poikkeuksellisesti tarkoita samaa kuin "pelastuva". Tuntuisi luonnolliselta, että sekä aluksi kääntymättä jäänyt aviopuoliso että kristityille syntyneet lapset pyhitettiin kasteessa Jumalan lapsiksi. - Joka tapauksessa tämä ja eräät toiset kohdat (esim. 1 Kor 5:9) osoittavat, että Paavalikaan ei katsonut maailmasta eristäytymistä pyhitykseksi tai sen edellytykseksi.

Paavali sanoo, että koko seurakunnan tulee olla moitteettomia, puhtaita ja tahrattomia Jumalan lapsia, jotka tähtien lailla loistavat nimenomaan kieron ja nurjan sukukunnan keskellä, Fil 2:15. Mistä se loiste lähtee? J. 16 alku voidaan kääntää kahdella tavalla. Nykyinen suomalainen Kirkkoraamattu kääntää: "tarjolla pitäessänne elämän sanaa", mutta esim. uusin Luther-Bibel (1984): "dadurch dass ihr festhaltet am Wort des Lebens", mikä lienee oikeampi tulkinta. Jumala pyhittää uskovia sanallaan; kun uskovat pitävät sanasta kiinni, silloin he ovat tahrattomia eli pyhiä. Profeetan ja apostolin sana: "Teidän tähtenne Jumalan nimi tulee pilkatuksi pakanain seassa" (Room 2:24) tarkoitti alkuaan juutalaisia, mutta se voi koskea myös kristittyjä. Kun Pietari sanoo kristittyjä pyhäksi papistoksi ja kansaksi (1 Piet 2:5,9), hän samalla kehottaa sitä suorittamaan pyhää uhritoimitusta: julistamaan Jumalan suuria tekoja sekä elämään nuhteettomasti uskosta

osattomien ihmisten keskuudessa. Päämääränä on, että myös ne, jotka nyt parhaavat kristittyjä ja Kristusta, kerran oppisivat ylistämään eli pyhittämään Jumalaa.

Oikea kristillinen pyhitys lähtee siitä uskosta, että Kristuksen kuolema, kaste ja Jumalan kutsu ovat tehneet meistä arvottomista Jumalan lapsia, joiden on nyt eletävä tässä maailmassa sen Jumalan arvon mukaisesti, joka kutsuu meitä valtakuntaansa ja kirkkauteensa (1 Tess 2:12). Pyhyitemme on Kristuksen ja Pyhän Hengen pyhyyttä, jota emme saa pitää väharvoisena.

Apostoli Paavalin kirjeiden mukaan eristäytyminen tämän maailman syntisistä ei myöskään riitä täydellisen pyhyyden saavuttamiseen, sillä jokainen ihminen jää kristittynäkin syntiseksi niin kauan kuin hänellä on tämä synnin turmelema ruumis. Room 7:14-25 kuvaa myös uskovassa ihmisessä käytävää sisäistä taistelua. Tosin eksegeettien enemmistö nykyään torjuu tämän luterilaisessa kirkossa hyväksytyn, vanhasta kirkosta peräisin olevan selityksen. Mutta ainakin 1 Kor 15:57 osoittaa, että Paavali ei näe täydellistä synnittömyyttä mahdolliseksi, niin kauan kuin ihmisellä on tämä lihaa ja verta oleva ruumis. Laki antaa synnille voiman tuottaa kuolemaa; vasta Kristuksen tullessa voitetaan lakiin ja syntiin perustuva kuoleman valta. Tämä ruumis on katoavainen, koska se on synnin turmelema; siksi meidän ruumiimme on muututtava uudeksi, jotta se olisi synnin ja lain ulottumattomissa, täysin puhdas ja pyhä.

V Pyhitetty kirkko Jumalan pyhän nimen pyhittäjänä

Vanha liitto perustui siihen, että Jumala vapautti kansansa Egyptin orjuudesta. Pelastetulle kansalle kuului lupaus: "Jos te nyt kuulette minun ääntäni ja pidätte minun liittoni, niin te olette minun omaisuuteni ennen kaikkia muita kansoja, sillä koko maa on minun. Ja te olette minulle p a p p i s - v a l t a k u n t a j a p y h ä k a n s a" 2 Moos 19:3-6.

Uuden liiton pyhä kansa koostuu kaikista maailman kansoista. Uusi liitto perustuu uuden pääsiäisen ihmeeseen, Jeesuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen. Juuri tämä ihme on johtanut siihen, että Jumalan nimeä pyhitetään jo kaikkien kansojen keskuudessa.

UT:ssa yllä mainittua Jumalan sanaa tulkitaan siten, että Jeesuksen opetuslapset ovat sekä pyhää papistoa että kunin-gashuonetta, 1 Piet 2: 5,9; Ilm 1:6, 5:10, 20:6.

P a p i s t o n a pyhä kansa ylistää Jumalan suuria tekoja sanoin ja teoin. Tämän tulee tapahtua sekä kirkon omassa keskuudessa, erityisesti sen jumalanpalveluksissa, että myös ulospäin, lähetystyönä. Hebr 10:19-25 kuvaa kristillisen seurakunnan kokousta sellaisena temppelipalveluksena, jonka kaikilla osanottajilla on ylipapin tavoin oikeus mennä kaikkein pyhimpään. Fil 2:17 taas sanoo pakanoiden keskuudessa tehtävää lähetystyötä uhriksi, jonka lähettävä seurakunta maksaa, mutta jossa lähetetty - Paavali - voi joutua uhraamaan oman henkensä uhritoimituksen päätökseksi, juomauhriksi. Tästä opimme samalla, että uudellakin pyhällä papistolla on erilaisia tehtäviä, kuten jo VT:n papiston eri jäsenillä. Kaikkien uskovien pappeus ei merkitse kaikkien pyhittämistä samoihin tehtäviin, vaan "papiston" on toimittava järjestyneenä kollektiivina.

Dan 2 ja 7 lupaa, että "valtakunta" tullaan kerran antamaan "pyhien kansalle". UT ei sano ainoastaan, että Jeesuksen omat pääsevät Jumalan valtakuntaan, vaan myös, että he saavat sen valtakunnan omakseen; esim. Hebr 12:28. Jo nyt he osallistuvat Kristuksen k u n i n k u u t e e n, mutta kärsimyksen alaisina palvellen niin kuin Kristuskin palveli täällä eläessään.

Vielä kolmaskin VT:n tuntema pyhä tehtävä kuuluu kristityille. Selvimpiä uuden liiton enteitä olivat p r o f e e - t a t . Jeremia sanoo, että hänet oli pyhitetty tehtäväänsä

jo ennen syntymäänsä, Jer 1:5; vrt. Paavalia Gal 1:15. Hes:n ja Jooelin lupaukset Pyhän Hengen vuodattamisesta merkitsivät sitä, että koko kansa saisi jossakin mielessä profeetan tehtävän, ja niin helluntain ihme onkin ymmärrettävä, Ap.t 2:14 ss. Profeetalliseen tehtävään on pyhitetty koko kirkko: sen on julistettava Jumalan tahto kaikille ihmisille. Mutta Jumala voi antaa erityisiä sanomia myös kenelle tahansa kirkon jäsenelle (esim. 1 Kor 11 ja 14). Koska kuitenkin myös toisilla Kristuksen omilla on osuus profeetalliseen Henkeen, heillä on oikeus arvostella profeettana esiintyvän henkilön puhetta.

Uuden liiton pyhänä kansana kirkko on Kristuksen ruumis ja sen jäsenet Kristuksen ruumiin jäseniä, kuten edellisissä neuvotteluissa olemme todenneet. Vanhan liiton tärkeimmät tehtävät, kuninkaallinen, papillinen ja profeetallinen tehtävä, kuuluvat kirkolle kokonaisuudessaan, mutta sen on ohjattava kaikkia uskovia jäseniään löytämään oma erityistehtävänsä kokonaisuuden puitteissa. Missään tapauksessa se ei saa estää jäseniään toteuttamasta Jumalan Hengen heille osoittamia erityistehtäviä. Aidosta Hengen ilmoituksesta ja kutsusta ei kuitenkaan voi olla kyse silloin, kun väitetty sanoma tai tehtävä olisi ristiriidassa Raamatussa olevan Jumalan sanan kanssa.

VI Suhde Vanhan testamentin kulttilakeihin

Kaikki, mitä UT sanoo pyhittämisestä, pohjautuu VT:iin, monet sanat ovat suoria lainauksia. Kuitenkin on havaittavissa suuria eroja testamenttien välillä.

VT:ssa pyhittäminen tarkoittaa erottamista yksin Jumalan omaisuudeksi ja jumalanpalveluksessa käytettäväksi: mm. pappi, uhrit, temppeli, sapatinpäivä ja esikoiset mainitaan pyhittämisen kohteina. Uudessa liitossa ei ole temppelipalvelusta, uhreja eikä siis myöskään temppelipapistoa. Uhrikultin merkitys kyllä tunnetaan, mutta sitä ei tähdennä edes Jeesus,

joka eli vielä vanhan liiton aikaan. Matt 23:17-19 on esimerkki, jota käytetään aivan toisen asian opettamiseen. Vaikka Paavali suostuukin Ap.t:n mukaan temppelin puhdistautumis- ja uhrimenoihin, kuten hän myös Room 9:4 näyttää pitävän Jerusalemin temppelipalvelusta yhä voimassaolevana juutalaisten erityisoikeutena, ei ainakaan pakanakristillisellä kirkolla ole oikeutta osallistua niihin eikä myöskään omassa jumalanpalveluksessaan jäljitellä Mooseksen lain pyhittämisseremonioita. Juutalaiseen pyhityskäsitykseen kuuluvat rituaaliset puhtauden ja puhdistautumisen muodot jäävät jo Jeesuksen opetuksesta fariseuksia loukkaavalla tavalla syrjään. Paavali ei myöskään - toisin kuin Pietari ja Antiokian seurakunnan enemmistö - suostu hyväksymään erilaista ulkonaisen pyhittäytymisen käytäntöä juutalaiskristittyjen ja pakanakristittyjen välisen ateriyhteyden esteeksi, Gal 2. Apostolien dekreetti, Ap.t 15:23ss, oli tilapäinen kompromissi tilanteen rauhoittamiseksi. Myös sapatin pyhittäminen poikkeaa jo Jeesuksella juutalaista vaatimuksista; Kol 2:16 julistaa sen ja muut pyhitettävät juhlapäivät vain tulevan todellisuuden varjoksi. Täyttymys löytyy Kristuksesta ja hänen kirkostaan. Miten?

Room 3:25 sisältää vanhan tradition, jota Hebr kehittää. Ainoa ylipappi ja pappi yleensäkin on Jumalan Poika Jeesus, joka yksin on ainoalla uhrillaan pyhittänyt kansan kertakaikkiaan suurena sovituspäivänä eli kuolemansa päivänä. Kristillinen kirkko Kristuksen ruumiina on Kristuksen "kolmantena päivänä" pystyttämä temppeli, jossa Jumala asuu ja jonka jumalanpalveluksessa kaikki osanottajat pääsevät kaikkein pyhimpään uhraamaan kiitoksensa ja rukouksensa armon istuimen eteen. Puhdistautumisseremoniat korvaa kertakaikkinen kaste ja päivittäinen omantunnon puhdistaminen syntien anteeksiantamuksella. Kristittyjen koko elämä, mutta erityisesti rakauden teot ja Jumalan tunnustaminen ja ylistäminen ovat Jumalalle mieluisia kiitosuhreja. Jo UT:n aikoihin näyttää pakanakristillinen kirkko korvanneen sapatinvieton sunnuntaisilla jumalanpalveluksillaan. Esikoisten pyhittämisestä on

yksi esimerkki: Akaian ensimmäiseksi kääntynyt perhe antautui erityisen kiinteästi seurakunnan palvelemiseen, 1 Kor 16:15s.

Millä tavoin uusi sitten on vanhaa parempi? Fariseusten pyhityskäsitystä arvostellaan ainakin siitä, että se nojautuu suullisesta traditiosta peräisin oleviin ihmisten keksimiin sovellutuksiin, jota kiinnittävät päähuomion ulkonaiseen puhtauteen, ei sydämen puhtauteen. Mutta Hebr:n mukaan jo VT:n laki oli puutteellinen juuri siinä, ettei se pystynyt puhdistamaan omaatuntoa todelliseen jumalanpalvelukseen. Yksin pyhä ja synnitön Jumalan Poika kykeni uhraamaan tehokkaan pyhitysuhrin.

VII Missä tarkoituksessa UT puhuu pyhittämisestä?

Joh Ilm 22:11 sisältää arvoituksellisen lauseen:

ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι

Käännökset vaihtelevat. Luther käänsi: "Wer heilig ist, der sey immerhin heilig." Uusin eksegeettinen hakuteos, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, on samoilla linjoilla: "Wer heilig ist, halte sich weiterhin heilig" (I, Sp. 41). Suomalainen Kirkkoraamattu kääntää siten, että on kyse edistymisestä pyhyydessä: "Joka on pyhä, pyhittyköön edelleen"; samoin uusi ruotsalainen käännös, NT -81: "den helige (skall fortsätta) att helga sig." Kyseessä on joka tapauksessa eräänlainen alkukirkon kehotuspuheen eli pareneesisin tiivistelmä, jossa on kaksi osaa: perustelu ja kehotus.

Kehotus osoitetaan ihmisille, jotka jo ovat pyhiä. Pyhyys on siis kehotuksen saamisen ja seuraamisen edellytys. Olemme edellä nähneet, mitä kaikkea UT lukee tähän jo olemassaolevaan pyhyyteen kuuluvaksi.

Jumala on pyhittänyt Poikansa ja lähettänyt hänet maailmaan. Jeesus on pyhittänyt itsensä uhriksi ja verellään pyhittänyt uuden liiton kansan. Pyhittämiensä apostolien välityksellä hän on sitten pyhittänyt ihmisiä kaikista kansoista lähettämällä heille taivaallisen kutsun, puhdistamalla heidät kas-teessa saastaisuudesta ja antamalla heille Pyhän Hengen.

Näin pyhitettyjä uskovia ihmisiä kehoitetaan säilyttämään pyhyytensä ja edistymään siinä. Koska pyhyys on Jumalan sanan ja pyhien sakramenttien välityksellä saatua osallisuutta Jumalan pyhyyteen, Pyhä Henki käyttää samoja välineitä säilyttäessään ja enentäessään uskovan pyhyyttä - tai palauttaessaan sen, jos pyhyys on välillä menetetty. Pyhä ihminen noudattaa kehotusta ja pyrkii itsekin pyhyyteen, kun sen sijaan saastainen saastuu yhä (Ilm 22:11). Niin kuin Kristus ja apostolit, niin on kaikki kristityt pyhitetty elämäänsä saastaisen maailman keskellä mutta siitä sisäisesti ja myös käyttäytymiseltään poikkeavina. Siten kristitty pyhittää Jumalan nimeä ihmisten keskellä ja rukoilee, että Jumala itse vihdoin pyhittäisi nimensä eli osoittaisi pelättävän ja pelastavan voimansa ja kirkkautensa lopullisella, vastaansanomattomalla tavalla. Silloin myös uskovan kristityn pyhitys tulee täydelliseksi, kun synti, lain syyttävä voima ja kuoleman saastuttava mahti tehdään tyhjäksi.

Uusi testamentti puhuu siis kristittyjen pyhityksestä kahdessa yhteen kuuluvassa tarkoituksessa. Ensiksi muistutetaan siitä uskomattomasta ihmeestä, että saastainen, syntinen ihminen nyt Jeesuksen verellä puhdistettuna pääsee turvallisesti pyhän Jumalan luokse. Toiseksi varoitetaan tämän lahjan hukkaamisesta ja kehoitetaan edistymään kohti sitä täydellistä pyhyyttä, joka saavutetaan tämän elämän jälkeen.

Mutta kummankin taustalla, maailmanhistorian lopullisena päämääränä, on Jumalan nimen pyhittyminen uuden Israelin pelastuessa.

Lopuksi haluaisin ottaa esille asian, joka on oikeastaan aika pelottava. Raamatunkäännöskomiteamme seminaarissa Tallinnassa viime viikolla kysyin UBS:n edustajilta, miksi Gute Nachricht -käännöksessä ei esim. Hebrealaiskirjeessä käytetä kertaakaan sanaa HEILISEN, HEILIGUNG vaan niiden asemesta esim. "rein machen", "zu Gott zuföhren", "von Schuld befreien". Minulle vastattiin, että Saksassa ei sanaa heiligen enää ymmärretä. Adjektiivia heilig ei myöskään voi käyttää muista ihmisistä kuin katolisen kirkon kanonisoimista pyhimyksistä. Pyhyiden taju yleensäkin on häviämässä ja siksi on pakko muuttaa raamatunkäännöstä.

Pelkään kuitenkin, että jos ~~myös~~ sanat "pyhittää" ja "pyhitys" poistetaan Raamatusta, asia käy yhä hämärämmäksi. Tavalliset raamatunlukijat eivät sen jälkeen pystyisi ensinkään seuraamaan esim. meidän keskusteluamme. Myös Suomessa kehitys on hiljalleen kulkemassa samaan suuntaan.

Наконец я хотел бы выставит вопрос, который в сущности является довольно страшным. На прошлой недели в Таллинне, при семинарии нашего комитета Библейского перевода, я спросил у представителей UBS (United Bible Societies), почему в Gute Nachricht - переводе на при Евр. ни разу не употребляются слова "heiligen", "Heiligung", но вместо них напр. "rein machen", "zu Gott zu fuhren", "von Schuld befreien". Мне ответили, что в Германии слово "heiligen" больше не понимают. Прилагательное "heilig" также не возможно употреблять о людях кроме святых, канонизированных Католической Церковью. Сознание святости исчезается и вообще, . и потому необходимо переменить перевод Священного Писания. Я всеже боюсь того, что если слова "освящать" и "освящение" будут удалены из Священного Писания, дело станет еще более смутным. Простые читатели Священного Писания не могли бы после того совсем следить например за нашей дискуссией. Также и в Финляндии ход развития мало по-малу идет в тоже самое направление.

Tahtoisin tehdä pienen lisäyksen. S. ~~49xv~~ 19 noottien 24 ja 25 välissä Arkipiispa Mihail luettelee asioita, joita ortodoksisessa kirkossa pyhitetään. UT:sta en löydä selvää esikuvaa näille toimituksille. Mutta 1 Tim 4:5 sanoo ruuasta ja lut. tunnustuksen mukaan myös avioliitosta ~~ett~~ä ne "pyhitetään Jumalan sanalla ja rukouksella". Tähän kohtaan perustuu ruokarukous sekä monessa kodissa käytetty tapa lukea kirkon opettajien raamatunselätystä aterian lopuksi. Tähän kohtaan kirkkomme perustaa myös kirkollisen avioliittoon vihkimisen. Usein muuta Arkipiispan mainitsemia vihkimisiä luterilaiset yleensä karttavat, koska pelkäävät ~~niiden~~ niiden olevan sellaista "itse valittua", "ihmiskäskyihin" perustuvaa jumalanpalvelusta, josta Raamatussa varoitetaan.

Sanan hagiazein käyttö 1 Tim 4:5 eroaa muusta UT:n käytöstä. Ruuan pyhittäminen takaa sen, että se ei ole saastasta eikä sen nauttiminen ole synti, vaikka sekä juutalaiset että gnostikot pitivät tiettyjä ruokia syötäväksi sopimattomina.

Я хотел бы вставить сюда небольшое добавление. На стр. 19. между сносками 24 и 25, архиепископ Михаил перечисляет предметы, подлижные к освящению в Православной Церкви. Я не нахожу ясных образцов этих обрядов в Новом Завете. Однако 1 Тим. 4:5 говорит о еде и - тоже по лютеранскому исповеданию - о браке, что они "освящаются словом Божиим и молитвою". На это место основывается молитва до еды, а также и обычай по многим домам читать объяснения Священного Писания учителей Церкви после еды. На это место наша Церковь основывает и церковное бракосочетание. Большинство освящений, упомянутых архиепископом, избегаются вообще лютеранами потому, что они боятся, что эти освящения такое "самовольное", "на заповеди человеческие" основанное служение, от которых предостерегает Священное Писание.

Употребление слова в 1 Тим. 4:5 отличается от всякого другого употребления, находящегося в Новом Завете. Освящение еды гарантирует то, что она не скверна и что ее употребление не грех, хотя и иудеи и гностики считали известные пищи для принятия неподходящими.

PYHYYS, PYHITYS JA PYHÄT
ERITYISESTI YLEISEN PAPPEUDEN NÄKÖKULMASTA

Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon käymissä neuvotteluissa on tähän mennessä käsitelty eklesiologisia ja soteriologisia aiheita. Tällöin on todettu, että vaikka kummankin kirkon uskoneelämä ja siihen liittyvä opillinen ja jumalanpalvelustraditio lähestyvätkin eri näkökulmista näitä kysymyksiä, toisen tradition tunteminen avaa usein yllättävällä tavalla yhteisiä näköaloja. Samalla myös oma uskontapa saa selvennystä.

Käydyissä keskusteluissa on useimmiten jouduttu yhteisten kysymysten eteen silloinkin, kun vastaukset ovat painottuneet eri tavoin. Niinpä Jumalan pelastustyön tarkastelussa on huomattu kirkkojen opettavan tavoilla, jotka tähtäävät samaan: Jumalan työn päämäärän, pelastuksen täydellisyyden, luonteen selvittämiseen.

Jumalan työ kirkossa ja yksityisessä ihmisessä kohtaa syntisen eksistenssin, joka on kutsuttu Jumalan lahjoittamaan täydelliseen armoon. Mitä silloin ihmisessä tapahtuu, miten Jumalan suvereeni työ suhtautuu ihmisen syntiseen todellisuuteen? Tämä kysymys liikkuu sekä soteriologisessa että antropologisessa kentässä.

Mutta Jumala toimii kirkossa. Sen jäsenet ovat jo luontumuksiltaan erilaisia. He toimivat erilaisissa tehtävissä, jois he elävät uskoaan todeksi eri tavoin.

Pyhyys Jumalan valtapiirinä

Luterilaiset tunnustuskirjat eivät sisällä mitään erityistä oppia pyhyydestä. Tämä johtunee siitä, että "pyhä" on uskonnollinen peruskäsite, joka tosin on ymmärretty jossakin määrin eri vivahtein uskontojen historiassa, uskonnonfilosofiassa, Raamatussa ja kristillisessä teologiassa.

Uskontojen historiassa pyhällä tarkoitetaan yleensä kaikkea, mitä ihminen kunnioittaa ja palvoo. Pyhyys on jumalallista mahtia, voimaa, joka on voimakkaampi kuin ihminen ja hänen yläpuolellaan. Tällä käsitteellä ilmaistaan Jumalan ja Jumalalle kuuluvan toisenlaisuus, hänen tuonpuoleisuutensa, transsendenssinse, erotukseksi ihmisen maailman tämänpuoleisuudesta, immanenssista. Kuuluisa uskontotieteilijä Rudolf Otto on kuvannut pyhää olennaisesti salaisuudeksi, joka vaikuttaa ihmiseen kahdella vastakkaisella tavalla. Se on pelottava salaisuus, joka kauhistaa ja karkoittaa (raamatullisena esimerkkinä Jesajan kutsumusnäky, Jes 6:1-5) ja josta Otto käyttää nimitystä mysterium tremendum. Toisaalta pyhä kiehtoo ja vetää puoleensa. Tätä piirrettä Otto kutsuu nimellä mysterium fascinosum.¹ Jesajan kutsumusnäyssä jälkimmäinen piirre toteutuu siten, että säikähdyksestään huolimatta nuori profeetta lopultakaan ei pakene, vaan sanoo: "Katso, tässä minä olen, lähetä minut." (Jes 6:8).

Raamatussa pyhä on varsinaisesti Jumala, jolta kaikki pyhyys tulee. Jesajan kutsumusnäyssä Herra, Sebaotia kutsutaan kolmesti pyhäksi (trishagion; Jes 6:3). Jumala on "Israelin Pynä" (Jes 1:4). Pyhyys liittyy sellaiseen, joka on erotettu Jumalan käyttöön, siis kulttiin. Niinpä maallisesta elämästä Jumalalle erotettuja olivat esim. liiton maja (2 Moos 28:38), temppeli (1 Kun 9:3), alttari ja muut kulttiesineet sekä uhrin (2 Moos 29:37; 28:38) sekä tietyt juhlapäivät, joita kutsuttiin pyhäpäiviksi (2 Moos 35:2). Kultillisesta puhtaudesta säädetään Vanhassa testamentissa erityisessä pyhyyslaissa (3 Moos 17-26).

Uuden testamentin sanoma rakentuu Vanhan testamentin pyhyyskäsitteelle. Profeetta Jesajan kuulema trishagion toistuu taivaallisessa jumalanpalveluksessa (Ilm 4:8). Rukoilija pyytää, että Jumala itse eli hänen "nimensä" ilmenisi pyhyydessään: "Pyhitetty olkoon sinun nimesi" (Mt 6:9). Pyhä on Jeesus Kristus (Mk 1:24; Lk 1:35) ja Pyhä Henki, joka täyttää Jumalalle pyhitetyn kansan 1. kirkon pyhyydellä (Apt 2:4; 4:31).

Vielä Vanhassa testamentissa pyhyys ja sen sisältämä eettinen vaatimus eivät aina kuuluneet välttämättä yhteen. Mutta jos siellä on kohtia, joissa nähdään näiden välinen yhteys: "Kuka saa astua Herran vuorelle, kuka seisoo hänen pyhässä paikassansa? Se jolla on viattomat kädet ja puhdas sydän, joka ei halua turhuutta eikä vanno väärin." (Ps 24:3-4) Tämän oivalluksen, että Jumalan pyhyys asettaa vaatimuksen ihmisen eettiselle vaellukselle, ottivat profeetat aikansa uskonnonharjoitukseen kohdistamansa kritiikin pontimeksi. Heidän arvostelunsa kohteena ei ollut suoranaisesti kultti, vaan sen epäpyhä toimittaminen ja toimittajat, jotka eivät muistaneet Jumalan pyhyyttä: "Vie pois minun edestäni virttesi pauhina, en tahdo kuulla sinun harppujesi soittoa. Mutta oikeus virratkoon kuin vesi ja vanhurskaus niinkuin ehtymätön puro." (Aam 5:23-24).

Raamatussa kuvattu Jumalan pyhyys on toimivaa, taistellavaa pyhyyttä, joten sillä on tämän johdosta ensisijaisesti johtavapääntumaluonne. Tämä ilmenee siten, että jo Vanhan testamentin ilmoituksessa Jumalan pyhyys on hänen toimintaansa historiassa, kun hän vaikuttaa perlastaen ja parantaen. Hän valitsee Israelin "pyhitetyksi kansaksi" (5 Moos 7:6; 14:2), ja juuri tästä tosiasiasta avautuu tämän kansan jäsenille vaatimus olla pyhä: "Olkaa pyhät, sillä minä olen pyhä" (3 Moos 11:44). Kun Uudessa testamentissa on kolme sanaa, jotka merkitsevät pyhää (*ἁγίος*, *ἁγίος*, *ἁγίος*), niin näillä on kullakin oma vivahteensa. *ἁγίος* tarkoittaa jumalallista manttia tai sille vihittyä, esim. pyhäkköä, uuria, pappia. *ἁγίος* sisältää eettisen komponentin: se painottaa velvollisuutta kunnioittaa pyhää. *ἁγίος* taas sisältää ajatuksen jumalallisesta johdatuksesta ja neuvosta, mutta myös ihmisen velvoituksesta ja elämäntavasta. On kuvaavaa, että Uusi testamentti käyttää useimmiten sanaa *ἁγίος* johdannaisineen.²

Koska reformaatio liittyy tässä suhteessa Raamatun perintöön koettamatta antaa pyhyvden käsitteelle mitään muuta sisältöä kuin sillä yleisesti oli, lännen katolisen kirkon ja reformaattorien välillä ei tässä ollut erityisiä kiistoja. Tästä syystä myös luterilaisten tunnustuskirjojen ei voida osoittaa muuta kuin käyttävän sanaa pyhyys (sanctitas, Heiligkeit) yleisesti hyväksytyllä tavalla.

Luterilaisen uskonkäsityksen mukaan pyhyys on ennen kaikkea Jumalan pyhyyttä. Näin ollen pyhyydestä osalliseksi pääseminen on pääsemistä lähelle häntä. Tämä tapahtuu siellä, missä Jumalan sana saa tehdä työtään ihmisessä. "Sillä Jumalan sana on kaikki pyhäinjäännökset ylittävä pyhyys, totisesti ainoa pyhyys, minkä me kristityt tunnemme ja omistamme. Vaikka meillä olisi kaikki pyhimysten luut ja kaikki pyhät, vihityt vaatteet yhteen kasattuina, ei siitä kuitenkaan olisi meille mitään apua, sillä se on kaikki kuollutta kamaa, joka ei voi ketään pyhittää. Mutta Jumalan sana on kaiken pyhittävä aarre. Siitä ovat saaneet pyhyytensä kaikki pyhät." Näin Luther kirjoittaa Isossa katekismuksessa selittäessään kolmatta käskyä.³

Jumalan pyhyyden valtapiiriin kuuluva on myös pyhää. Niinpä Augsburgin tunnustuksen mukaan "seurakuntamme opettavat, että yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti".⁴ Näin sanoessaan Confessio Augustana liittyy Apostolisen uskontunnustuksen sanoihin (uskon) "pyhän katolisen kirkon". Kirkko, joka on pysyvä aina, on universaali kristikunta.⁵

Jumalan valtapiiriin kuuluvana kirkon pyhyys on "vierasta" pyhyyttä, koska se on Jumalalta peräisin. Kysymykseen, voidaanko kirkosta eikä vain sen jäsenistä sanoa silti, että se on samalla syntinen, on teologian ja kirkkojen historian varrella vastattu eri tavoin. Jo Augustinuksesta alkaen on tehty ero Kristuksen ruumiina olevan kirkon ja erilaisista ihmisistä koostuvan kirkon välillä (Domini corpus verum atque permixtum), ja Vatikaanin II konsiilin kirkkokonstituutio Lumen gentium on herättänyt uudestaan kysymyksen kuulumisesta kirkkoon ulkonaisesti (corpore) ja sydämeltään (corde). Silloin herää kysymys voiko syntisten kirkko olla myös syntinen kirkko.⁶ Luterilaiselta kannalta tätä pohdittaessa on huomattava, että Augsburgin tunnustuksen 7. artiklan mukaan pyhä kristillinen kirkko pysyy aina voimassa. Artiklan mukaan se perustuu Jumalan työhön sanassa ja sakramenteissa. Kirkko on siis synnitön siinä, mikä on konstitutiivista kirkolle.

Mutta ihmisistä muodostuvana kirkko tarvitsee aina puhdistusta ja uudistusta. Pyhän Hengen vaikutuksesta alkunsa saava puhdistus synnistä ei muuta sitä tosiseikkaa, että synti pysyy myös sellaisessa ihmisessä, jonka armo on vanhurskauttanut. Siten kristityn elämä on kuolemaan asti elämää syntien anteeksiantamuksessa. Kirkonkin pyhyys on vierasta, so. lahjoitettua,

pyhyyttä ja samalla kollektiivista: pyhyys kuuluu koko kirkolle. Sen yksityiset jäsenet ovat siitä osallisia vain ollessaan osallisia sanan ja sakramenttien lahjoittamasta armosta, joiden hoitaja kirkko on. Kirkon koko historia aina Vanhan testamentin uskon ihmisistä alkaen osoittaa, että sen "uskon sankarit" ovat olleet lankeavia ja syntisiä ihmisiä.

Pyhitys on syventymistä armoon

Jo Vanhassa testamentissa esiintyy odotus, että Pyhittäjän kansan on tultava "pyhitetyksi kansaksi". Tätä perustellaan Jumalan toiminnalla: Israelin pyhä on myös pyhittäjä. Uudessa testamentissa Jeesus Kristus on kristittyjen pyhyyden esikuva ja perusta: "Sen Pyhän mukaan, joka on teidät kutsunut, tulkaa tekin kaikessa vaelluksessanne pyhiksi." (1 Pt 1:15). Hän on Hebrealaiskirjeen mukaan kaiken pyhityksen aikaansaaja (Hbr 9), ja myös Pyhä Henki toteuttaa pyhityksen uskovissa (Rm 15:16).

Tämän johdosta Iso katekismus sanookin: "Sillä niin kuin Isää kutsutaan Luojaksi ja Poikaa Lunastajaksi, niin myös Pyhää Henkeä on kutsuttava työnsä mukaisesti Pyhittäjäksi eli siksi joka tekee pyhäksi."⁷

Luterilaisuus ei suinkaan kiellä pyhitystä. Se ei voikaan niin tehdä, sillä kastettuja kehoitetaan Uudessa testamentissa: "Pyrkikää --- pyhitykseen, sillä ilman sitä ei kukaan ole näkevä Herraa." (Hbr 12:14). Kehotus elää uutta elämää sisältää kiellon määrätä itse omasta elämästään, ja siksi kaste merkitseekin sitä:

"Meissä oleva vanha ihminen on jokapäiväisessä katumuksessa ja parannuksessa upotettava ja surmattava kaikkine synteineen ja pahoine himoineen, ja sen tilalle pitää joka päivä tulla esiin ja nousta ylös uusi ihminen, joka iankaikkisesti elää Jumalalle vanhurskaana ja puhtaana", Vähässä katekismuksessa selitetään kasteen sakramenttia.⁸ Tällöin viitataan Uuden testamentin katekismologian keskeiseen kohtaan Rm 6:3. Kuten tunnettua tämän kohdan taustana on Herran kärsimyksen, kuoleman ja ylösnousemuksen tie. Kristitty on kutsuttu samalle tielle ja samastumaan Kristukseen, joka on esikuva (exemplum) (Fil 2:5-8).

Mutta luterilaisuus korostaa, että synti pysyy uskovassa. Hän ei ole sinänsä puhdas tässä elämässä, vaan hänen tulee pyytää alati puhtautta. Lähettäessään Henkensä uskovien sydämiin Kristus johtaa sisäistä, hengellistä tapahtumista (CA 3). Pyhä Henki luo uuden suhteen Jumalaan: ihminen syntyy uudestaan vanhurskaaksi ja siten hänessä uudistuu Jumalan kuva, jollaisena hän on "osallinen jumalallisesta luonnosta" (2 Pt 1:4). Mutta tämä ei tarkoita kestoiltaan rajoittamatonta luonnonomaista olotilaa, vaan Kristuksen läsnäoloa: sanan ja sakramenttien synnyttämää uudistusta, joka tapahtuu uskossa ja uskon kautta. Siten usko sisältää sekä perusasetteen että uskon konkreettisen tapahtumisen ja ilmenemisen. Ihminen ei kuitenkaan saavuta tilaa, jossa hän voisi olla syntiä tekemättä (posse non peccare), vaan hän on läpi elämän vaarassa langeta (posse peccare), jopa hän on syntisen ihmisensä puolesta sellainen, joka lakkaamatta tuntee

houkutusta syntiin (non posse non peccare), "Kristittyjen oikea parannus jatkuu kuolemaan saakka", Schmalkaldenin artikloissa sanotaan.⁹ "Jokapäiväisellä katumuksella" on siis vaikuttavia seurauksia, eikä Pyhän Hengen lahjan saajaksi voi päästä ilman sitä.

Samalla kun luterilaisuus korostaa ihmisen perinjuurista syntisyyttä myös puhuessaan uudesta elämästä, se samalla liittää viimeksi mainitun uskosta vanhurskauttamiseen. Pyhitys ei ole vanhurskauttamisen edellä eikä sen pohja, vaan syntinen eli jumalaton vanhurskautetaan: "Seurakuntamme opettavat, että ihmiset eivät voi tulla vanhurskautetuiksi Jumalan edessä omin voimin, ansioin tai teoin, vaan että heille lahjoitetaan vanhurskaus ilmaiseksi Kristuksen tähden uskon kautta, kun he uskovat, että heidät otetaan armoon ja että synnit annetaan anteeksi Kristuksen tähden--." ¹⁰

Tämä usko ei jää vaille vaikutusta: "Samaten seurakuntamme opettavat, että tämän uskon täytyy tuottaa hyviä hedelmiä ja että sen pitää tehdä hyviä, Jumalan käskemiä tekoja, sen tähden että se on Jumalan tahto, ei siksi, että luottaisimme ansaitsevamme näiden tekojen avulla vanhurskauden Jumalan edessä." ¹¹ Luterilaisen uskon mukaan evankeliumin lupaus ja velvoitus kuuluvat yhteen, vieläpä siten, että edellinen on perustana jälkimmäiselle. Jumala ei vaadi uskovalta mitään, mitä hän ei ole jo aikaisemmin tälle antanut. Siten kilvoittelu, pyhitys ja uusi elämä eivät varsinaisesti ole muuta kuin pysymistä evankeliumin lupauksessa: pyhitys on kasvavaa synnin ja armon tuntoa. Uskon vanhurskaus ei ole vain muodollista, vaan usko on elävä voima. Kristuksen antama lahja ei jää käyttämättömäksi. Se on liikkeessä ja vaikuttaa sitä voimakkaammin, mitä voimakkaammaksi usko Kristukseen tulee. Siksi pyhyys ei ole sitä, mitä ihminen on saavuttanut, vaan sitä, mitä hän on ottanut vastaan syntien anteeksi antamuksessa: "--- ihmiset eivät voi tulla vanhurskautetuiksi Jumalan edessä omin voimin, ansioin ja teoin, vaan --- heille lahjoitetaan vanhurskaus ilmaiseksi Kristuksen tähden uskon kautta" ¹².

Pyhityksestä opettaessaan luterilainen kirkko korostaa realistisen ihmiskäsityksen ja uskonvanhurskauden ohella vielä kolmatta asiaa. Pyhitys on yksi puoli siinä Jumalan armon työssä, joka rakentuu syntien anteeksiantamukselle ja kasvaa siitä käsin. Mutta tämä ei tapahdu ihminen individualistisesti eristäen, vaan pyhitys on tapahtumista kirkossa. Selittäessään uskontunnustuksen 3. kappaletta Luther kirjoittaa, että hän antaa selitykselleen otsakkeen "pyhitys", koska "se ilmaisee ja kuvaa Pyhän Hengen ja hänen tehtävänsä: hän pyhittää". Vastatessaan kysymykseen, kuinka pyhittäminen tapahtuu, Luther sanoo Pyhän Hengen toteuttavan "pyhittämisen seuraavien vaiheiden kautta: pyhien yhteys eli kristillinen kirkko, syntien anteeksiantaminen, ruumiin ylösnouseminen ja iankaikkinen elämä. Hän johtaa siis meidät ensiksi pyhän seurakuntansa eli kirkkonsa helmaan. Sen välityksellä hän saarnaa meille ja vie meidät Kristuksen luo."¹³ Armon tila ei ole vain "minua" varten, vaan otan veljen välittömästi mukaani: pyhitys on sidottuna olemista evankeliumiin ja kirkkoon, osallisuutta niihin, ei separaatiota ja erottautumista. Samoin kuin evankeliumista voi tulla osalliseksi siten, että sitä julistetaan kirkossa, samoin myös Pyhän Hengen työ jatkuu mitä kiinteimmässä yhteydessä kirkkoon, jonka "sanassa ja sakramenteissa, niitä ikään kuin välikappaleina käyttäen, lahjoitetaan Pyhä Henki, joka niissä, jotka kuulevat evankeliumin, vaikuttaa uskon - missä ja milloin Jumala sen hyväksii näkee."¹⁴

Samalla on näiden sanojen mukaan ilmeistä, ettei pyhitystä ymmärretä uskonelämän korkeammaksi asteeksi, jonka nojalla kristitty erottuisi muista uskonveljistään. Pyhitys on Jumalan hoitoa, uskonelämää, jota Jumala synnyttää, syventää ja kasvattaa sanan ja sakramenttien avulla.

Tästä näkökulmasta katsottuna pyhitys saa aikaan saman, minkä vanhurskauttaminen: siinä ihminen "otetaan armoon" ja "synnit annetaan anteeksi", kuten Augsburgin tunnustuksen 4. artikla sanoo todetessaan, että tällöin "lahjoitetaan vanhurskaus ilmaiseksi Kristuksen tähden."¹⁵ Näin ymmärrettynä vanhurskauttaminen on pyhitystä ja pyhitys sitä, että ihminen uskoo ja elää Kristuksen vapauttamaa elämää, jonka Pyhä Henki saa aikaan sanaa ja sakramentteja välikappaleenaan käyttäen. Mutta tunnustuskirjat tarkastelevat samaa asiaa toisestakin näkökulmasta, nimittäin uskon ja hyvien tekojen. Ne sanovat "hyvien töiden hedelmien" seuraavan "uudistusta ja pyhitystä". Tästä suppeammasta näkökulmasta tarkasteltuna pyhitys on

niitä hyviä töitä, jotka syntyvät vanhurskautetun uskosta.¹⁶ Mutta nekin kokonaisuudessaan ovat Pyhän Hengen työtä.

Uskonelämässä on kysymys pelastustapahtuman toteutumisesta kirkossa ja sen jäsenissä. Näin ollen pyhitys jäsentyy tähän kokonaisuuteen samalla tavalla, kuin Pyhä Henki jäsentyy kolminaisuuteen. Triniteetin kolmantena persoonana Pyhä Henki on sekä ykseys (unio) että yhteys (communio) ja tässä mielessä Isän ja Pojan rakkauden "sosiaalinen" muoto. Kristologia on ikään kuin pneumatologian esipuhe, kun taas pneumatologia on ratkaiseva "saatesana" kristologiaan. Kristusta voidaan tunnustaa ja hänet ottaa vastaan vain Pyhän Hengen tehdessä työtään. Kristologia on mahdollinen vain, jos se samalla avautuu pneumatologiaan päin, ja pneumatologia on vain silloin mielekäs, jos se katselee taaksepäin kristologiaan. Kristologian keskeisin kysymys, kuka Kristus on, on vain silloin mielekäs, jos Jeesus Kristus elää, ts. jos usko rakentuu Kristuksen pneumaattiseen läsnäoloon.

Tästä kristologian ja pneumatologian yhteydestä on seurauksia uskontulkinnalle. Luterilaisuus korostaa, että se mitä Jeesuksessa Kristuksessa on tapahtunut, on tapahtunut kertakaikkisesti. Se on tapahtunut meistä riippumatta ja ulkopuolellemme (extra nos). Mutta toisaalta niin on saanut alkunsa tapahtuminen, joka jatkuu lakkaamatta "Ulkopuolellemme" tapahtunut tähtää siihen, että jotakin tapahtuisi meissä (in nobis).

Siten luterilaisuuden uskontulkinnassa on sekä kristologinen että pneumatologinen aspekti. Usko on elämää armosta, eikä armo ole Kristuksesta irroitettavissa. Mutta Kristus tulee läsnäolevaksi Pyhässä Hengessä, Kristus yhdistyy uskovaan ja jossa uskova yhdistyy Kristukseen. Tämän vuoksi Iso Katekismus puhuu pyhityksen toteutumisesta siten, että sen varsinainen luonne on viedä "Kristuksen luo". Tällöin tapahtuu yhdistyminen (unio) Kristukseen ja syntyy yhteys (communio) Jumalaan. Tämä kohdataan ja sitä eletään kirkoksi kutsutussa sanan ja sakramenttien ylläpitämässä uskovien yhteydessä. Sen jäseninä uskovat ovat osallisia Kristukseen, jolloin heidän tiensä muodostuu Kristuksen kulkeman tien kaltaiseksi ja heidän elämänsä sisällys on, että Kristus saisi heissä muodon (Gal 4:19). Tämän kaiken vaikuttaa Pyhä Henki, joka aiheuttaa sen, että ihminen taipuu Jumalan, Luojansa, tahtoon, josta synty on hänet irroittanut. Pyhä Henki vaikuttaa rakkaudessa, joka on Kristuksen rakkauden kaltainen, ja siten ihminen on uskonelämässään joka aika osallinen Pyhän Hengen johduksesta, lohdutuksesta ja vahvistuksesta. Pyhä Henki pitää siten

huolta siitä, että vanhurskauttaminen ja usko ovat Jumalan suvereenia työtä: Pyhä Henki vaikuttaa uskon "missä ja milloin Jumala sen hyväksi näkee."

Augsburgin tunnustus on 3. artiklassaan esittänyt, mitä reformaatio tahtoi opettaa Jumalan Pojasta. Merkille pantavaa on, että artikla mainitsee silloin Pyhän Hengen työn ja yhdistää siten kristologian ja pneumatologian.¹⁷ Samoin se puhuessaan edellä esitettyyn tapaan 5. artiklassaan uskon syntymisestä sanan ja sakramenttien kautta sanoo niissä lahjoitettavan Pyhä Henki. Sanan julistuksen ja sakramenttien administraation välityksellä Pyhä Henki siis vaikuttaa vanhurskauttavan uskon, ja tällä perusteella kirkon virka on "Hengen virka" (ministerium spiritus), jota nimitystä Augsburgin tunnustuksen puolustus siitä käyttää.¹⁸ Toimiessaan näin Pyhä Henki varjelee Jumalan työn suvereenisuutta, jota ilman vanhurskauttaminen olisi vaarassa rakentua ihmisen varaan. Kuten inkarnaatio tapahtumiseen oli Pyhän Hengen työtä, jossa Jumala tuli ihmiseksi ja lähetti Poikansa, niin Pyhän Hengen työ ihmisen pyhittämiseksi tapahtuu yhteydessä Isään Jumalaan ja Jumalan Poikaan.¹⁹

Kirkko pyhien yhteytenä

Kirkon jäseniä Uusi testamentti kutsuu pyhiksi (esim. Apt 9:13; Rm 1:7). Maailmasta Jumalalle erotettuina kristityt rukoilivat ehtoollista viettäessään: "Tulkoon armo ja tämä maailma hukkukoon. Hoosianna Daavidin huoneelle. Kuka on pyhä, hän tulkoon, kuka ei, hän tenköön parannuksen".²⁰

Käsite communio sanctorum, jota congregatio sanctorum vastaa, on Augsburgin tunnustuksen käyttämiä kirkon määreitä. Vanhastaan sillä on ollut sekä neutrinen (sancta) että persoonallinen (sancti) merkitys, ts. se on tarkoittanut sekä pyhiä esineitä ja aineita (sakramentit) että ihmisiä (pyhät ihmiset). Augsburgin tunnustus liittää nämä yhteen siten, että sanassa ja sakramenteissa läsnä-oleva Kristus kokoaa ympärilleen lauman (congregatio), joka kuulee häntä. Tosin on huomattava, ettei kirkko sen mukaan ole pelkästään samanmielisten ihmisten yhteenliittymä, joka perustuisi näiden henkilökohtaiseen pyhyyteen. Kirkko on Augsburgin tunnustuksen 7. artiklan

mukaan "pyhien yhteisö, jossa evankeliumia puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan" (in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta).

Augsburgin tunnustuksen määrittely merkitsee tässä yhteydessä tulkittuna kahta asiaa. Ensiksikin kirkko on sen mukaan persoonayhteys, jonka luo sanassa ja sakramenteissa läsnä oleva Herra ja jota hän näiden avulla pitää yllä. Näin Augsburgin tunnustus tähdentää vertikaalista yhteyttä (communio) ja osallisuutta Jumalan pelastuslahjoihin, siis kirkon dimensiota Kristuksen ruumiina ja Jumalan uutena luomuksena.

Toiseksi kirkko on ihmisten yhteisö: Jumalan kansa, uskovien joukko (populus fidelis), ja se on sanan ja sakramenttien voimasta Jumalan luomus, Kristuksen morsian, Kristuksen ruumis.²¹ Tältä kannalta katsottuna se on niiden ihmisten joukko, jotka kuulevat Hyvän Paimenen äänen.

Nämä kaksi näkökohtaa yhtyvät jumalanpalveluksessa, jossa kirkko on sanan ja sakramenttien ympärille kokoontunut ihmisten joukko, joka kuulee Jumalan sanaa. Siten luterilaisuudessa käsite pyhien yhteys (communio sanctorum) voi sisältää sekä neutrisen että personaalisen tulkinnan.

Kirkon ja sen jäsenten pyhyys on siten Jumalan teko Kristuksessa: kirkko jäsenineen tulee osalliseksi pyhyydestä siten, että ne ovat osallisia Jumalan läsnäolosta ja Jumalan lahjoista, jotka jaetaan sanassa ja sakramenteissa.

Mutta myös luterilainen reformaatio käsitti kirkon kokonaisuudeksi, johon kuuluvat myös perille päässeet pyhät yhdessä maan päällä taistelevien kanssa. Siksi Augsburgin tunnustuksessa sanotaan: "Pyhien palvonnasta seurakuntamme opettavat, että voimme julkisesti muistaa pyhiä, jotta oppisimme kukin kutsumuksemme mukaisesti seuraamaan heidän uskoaan ja hyviä tekojaan."²² Tunnustuskirja lähtee toisin sanoen edellytyksestä, että on olemassa myös oikeaa pyhien kunnioittamista, vaikka se arvosteleekin jatkossa sen vääriksi katsomiaan ilmauksia. Näiksi se katsoo pyhien avuksi

nuutamisen, ja perusteleo kantaansa sillä, että vain Kristus on välittäjä ja esirukoilija. Suuntautuessaan tällaista vastaan Augsburgin tunnustus hylkää keskiaikaisen kansanhurskauden tavan pyytää erityisissä tarpeissa eri pyhimysten esirukouksia. Sen sijaan tunnustuskirja ei kiellä sitä, että koko kirkko on rukoi-leva yhteisö, jossa perille päässeiden rukoukset eivät ole merki-tyksettömiä.

Augsburgin tunnustus pitää siis pyhiä maan päällä taistelevan seurakunnan esikuvina siten, että heidän elämäänsä ja uskoa seuratessaan taisteleva seurakunta voi ikään kuin edeltä käsin ottaa vastaan tulevaisuutensa Jumalan luona. Heitä on seurattava sen vuoksi, että he puolestaan seurasivat uskossaan Kristusta. Heidän kanssaan maanpäällinen seurakunta muodostaa rukoilevan kirkon. Juuri nämä piirteet olivat myös vanhan kirkon pyhissä arvostamissa asioita.²³

Opastaessaan meitä kutakin seuraamaan uskoa kutsumuksessamme pyhät näyttävät tietä konkreettiseen vaeltamiseen pyhydessä, teologian kielellä sanottuna "hyviin töihin", joissa uskoa toteutetaan. Pyhät ovat ihmisiä, jotka uskossaan tekevät hyviä töitä siksi, että he uskovat.

Mutta luterilainen kirkko on toki selvillä siitä, että se kielenkäyttö, johon sanat "pyhien yhteys" (sanctorum communio, congregatio sanctorum) liittyy, ei erityisesti tarkoita maan päällä olevia pyhiä. Se liittyy raamatulliseen sanastoon, kun Raamattu puhuu "todistajien pilvestä" (Hbr 12:1) juuri muisteltuaan edellä Vanhan testamentin uskon sankareita, ja kun se viittaa "taivaassa kirjoitettujen esikoisten juhla joukkoon" (Hbr 12:23) tai muistuttaa vanhimmista, jotka edustavat täydellisiksi tulneiden kirkkoa ja palvelevat taivaallisten valtojen kanssa (Ilm 4:10; 5:11; 19:4). Suomen luterilainen kirkko muistelee heitä lukuisina Raamatun pyhien juhlina: marianpäivänä, apostolien päivänä (3. kolm.p.j.s.), juhannuksena 1. Johannes Kastajan päivänä, mikkelin-päivänä 1. arkkienkeli Mikaelin (josta kotikaupunkini Mikkeli on saanut nimensä) päivänä ja kaikkien pyhien päivänä. Heihin viittaa myös ehtoollisjumalanpalveluksessa kolminkertaisena laulettu "Pyhä, pyhä, pyhä" (Sanctus), joka liittyy serafien ylistykseen (Jes 6:3), ja rukous ennen tätä: "Tästä sanomattomasta lahjasta me taivaan joukon ja kaikkien pyhien kanssa kiitämme ja ylistämme sinun nimeäsi." Ehtoollisen jaon jälkeen seurakunta rukoilee mm.: "Tee meidät myös

kaikkien valittujen pyhiesi kanssa osallisiksi suuresta ehtoollisestasi taivaassa." Virsikirjamme sisältää myös useita virsiä, joiden aiheena on tai joissa mainitaan Jumalan pyhät. Siten kirkovuosi, jumalanpalvelus ja sen ehtoollisen vietto sekä siinä veisattavat virret antavat runsaasti mahdollisuuksia muistella pyhiä.

Yhteinen (yleinen) pappeus on kutsun seuraamista

Kun kirkkoa kuvataan Uudessa testamentissa, sitä luonnehditaan mm. temppeliksi, joka on Hengestä ja Hengen täyttämä. Sillä on oma temppelipapistonsa, joka uhraa hengellisiä uhreja. Siksi kristittyjä kehoitetaan: "Rakentukaa itsekin elävinä kivinä hengelliseksi huoneeksi, pyhäksi papistoksi, uhraamaan hengellisiä uhreja, jotka Jeesuksen Kristuksen kautta ovat Jumalalle mieluisia" (1 Pt 2:5). Tätä kaikkien kristittyjen saamaa kutsumusta nimitetään yhteiseksi eli yleiseksi pappeudeksi. Jälkimmäinen nimitys on sikäli huono, ettei pappeutta ole kaikilla, yleisesti, vaan vain kutsutuilla so. kirkolla. Muita siihen viittaavia raamatunkohtia ovat 1 Pt 2:9-10; 1 Kor 3:16-17; 2 Kor 6:16 ja Ef 2:19-22.

Reformaatio julisti kaikkien uskovien pappeutta. Kirjoituksessaan Saksan kansan kristilliselle aatelille (An der christlichen Adel deutscher Nation, 1520) Luther oli kehitellyt tämän ajatuksen, joka tunnustuskirjoissa²⁴ esiintyy siten, että kirkon virasta käytetään nimitystä "palveluvirka" (ministerium; vastaava Uuden testamentin nimitys on διακονία ; Rm 11:13; 12:7; 2 Kor 4:1; 5:18; 6:3; Kol 4:17), kun taas sana "pappi" (sacerdos) on varattu Jumalan kansan yhteiseen käyttöön. Näin tehdessään reformaatio ei tarkoittanut väheksyä kirkon virkaa, vaan näki sen olevan olemassa uskon saavuttamiseksi²⁵ ja väitti evankelisten ylistävän sitä enemmän kuin vastustajat.²⁶

Yhteisen pappeuden merkitys viralle näkyy nykyisessä kirkossa siinä, että vain edellisen omistajista voidaan kutsua jälkimmäiseen. Jokaisen ordinoitavan täytyy olla kastettu ja kristillisestä harrastuksestaan tunnettu. Yhteisen pappeuden omistajat esittävät kutsun virkaan, sillä ketään ei voida ordinoida, ellei hänellä ole vastaavaa palveluvirkaa, jota hän ryhtyy todellisesti hoitamaan.

Yhteisen pappeuden välityksellä kirkko on läsnä maailmassa. Reformaation tarkoitus ei ollut maallistaa inhimillistä elämää siinä mielessä, että siitä puuttuisi iankaikkisuuden näkökulma, joka kuuluisi vain uskonnolliseen sfääriin. Kutsumusajatuksensa välityksellä reformaatio korosti päinvastoin, että maallisessa tehtävässään ihminen on Jumalan tahtomalla paikalla ja että hänen työnsä saa siten jumalanpalveluksen luonteen. Mutta samoin kuin yhteinen pappeus ei tee tyhjäksi kirkon virkaa, niin samoin maallinen tehtävä ei tee tarpeettomaksi jumalanpalvelusta.

Yhteinen pappeus on siten vastaus kirkkoa kautta vuosisatojen askarruttaneeseen kysymykseen aidosta Kristuksen seuraamisesta. Jeesus oli sanonut omilleen: "Ei Ihmisen Poikakaan tullut palveltavaksi, vaan palvelemaan ja antamaan henkensä lunnaiksi monen edestä" (Mk 10:45). Siten Jeesus asetti itsensä esimerkiksi (exemplum) siitä, että usko avautuu rakkauteen, jolloin Jumalan pyhyys merkitsee kaikessa vakavuudessaan ja painokkuudessaan ihmisen joutumista tuon rakkauden käyttöön. Ihminen saa tämän kutsun jo kasteessaan, joka jäsentää hänet uuden liiton Jumalan kansaan. Silloin hän saa kutsun myös universaaliseseen papistoon, joka on Jumalan rakkauden työkalu koko luomakuntaa varten. Siinä jatkuu Vanhan testamentin pappeus, kuten Raamattu kehottaa: "Rakentukaa itsekkin --- pyhäksi papistoksi uhraamaan hengellisiä uhreja" (1 Pt 2:5). Uhripalvelus on tällöin kahdenlaista: se suuntautuu Jumalaan kiitosuhrina ja lähimmäiseen rakkauden uhrina eli palveluna. Papin tehtävä, oikea pappeus (sacerdotium) on uhria. Se huipistuu Kristuksen palvelevassa ja itsensä uhraavassa pappeudessa ja jatkuu hänen omissaan, jotka ovat edellä esitettyyn tapaan kutsutut osallisiksi pappeudesta. Selvittäessään tämän uhrin luonnetta Augsburgin tunnustuksen puolustus toteaa Kristuksen kuoleman olevan ainoa sovitusuhri, kun taas Kristuksen sovittamien, so. pyhien, uhrit ovat "pyhien hyviä töitä", kiitoksen ja palvelun uhreja.²⁷

Pyhien uskon ohella on Augsburgin tunnustuksen mukaan taistelevalle seurakunnalle pyhissä tärkeää se, että nämä opastavat kristittyä toteuttamaan uskoa tämän omassa kutsumuksessa. Sana kutsumus (Beruf, vocatio) johtuu Jumalan kutsusta, joka keski-ajalla vähitellen käsitettiin vain munkkiuden tekniseksi termiksi.

Vanhassa kirkossa tunnettiin kuitenkin muitakin pyhien kutsumuksia, ja vanhan kirkon kunnioittamille pyhille olikin ominaista, että he toimivat erilaisissa maallisissa ja kirkollisissa tehtävissä ja viroissa. Reformaatio tahtoi palauttaa tässäkin vanhan uskon ja opetti, että siellä, minne Jumala on asettanut kristityn, olkoon sitten kysymys kirkon virasta, toiminnasta ruhtinaana, perheenisänä tai ammatissa, siellä on tämän kutsumus: siihen tehtävään on Jumala kutsunut hänet. Pyhät antavat jalon esimerkin siitä, miten kristityn tulee toteuttaa kutsumustaan sillä paikalla, missä hän on.²⁸

Puhuessaan yhteisen pappeuden omistajien kutsumuksesta (Beruf, vocatio) reformaatio antoi oman vastauksensa kysymykseen, miten maan päällä taistelevien pyhien on hoidettava pyhien tehtävää (missio). Vaikka esimerkki ei ehkä sellaisenaan ole onnistunut, niin kuitenkin Augsburgin tunnustuksen tähän tähtäävä tarkoitus käy siitä ilmi, kun tunnustuskirja vastaa kysymykseen, kuinka oppisimme kutsumuksemme mukaisesti seuraamaan pyhien uskoa ja tekoja: "Niinpä keisari voi ottaa Daavidin esikuvakseen, kun käy sotaa turkkilaisia vastaan, sillä molemmat ovat kuninkaita."²⁹ Tämän esimerkin mainitessaan Confessio Augustana tarkoittaa, että Jumala on luonut maailmaan järjestyksiä, joissa toimien kristitty löytää paikan toteuttaa pyhien tehtävää.³⁰

Pyhät syntyvät uskon vanhurskaudesta

Suoritettu tarkastelu käsitteistä pyhyys, pyhitys ja pyhät on erityisesti yhteisen pappeuden näkökulmasta katsottuna osoittanut, että luterilaisen uskon mukaan pyhyys on Jumalan pyhyyttä,

joka painaa leimansa kaikkeen hänen valtapiiriinsä kuuluvaan. Se on siten ihmisen kannalta "vierasta" pyhyyttä, ei ihmisen omistamaa, vaan kirkolle kollektiivisesti kuuluvaa. Ihmisen kannalta se on lahjoitettua, "lainassa olevaa" pyhyyttä, joka ei ole ihmisen omaa. Samoin vanhurskaus on vierasta, Kristuksen kärsimisellään ja kuolemallaan hankkimaa, ei ihmisen omaa vanhurskautta.

Mutta tällaisena Kristuksen lahjoittama vanhurskaus asettaa ihmiselle kutsun pyhyyteen. Uskon vanhurskaus ja sen vastaanottaminen eivät merkitse vain toteamista, vaan tapahtumista, jossa Kristuksen kanssa seurustelu, "Herran kirkkauden katseleminen", on enemmänkin kuin kutsu. Siihen sisältyv ihmisen syntyminen uudestaan vanhurskaaksi siten, että hän saa omakseen Kristuksen vanhurskauden ja pyhyyden, so. elävän yhteyden Jumalan kanssa. Kristuksen lahjoittama armo muovaa ihmistä sen kuvan kaltaiseksi, jota hän uskossa katselee (2 Kor 3:18). Tästä muuttumisesta ortodoksinen ja luterilainen uskontulkinta käyttävät erilaisia käsitteitä. Ortodoksit puhuvat jumaloitumisesta (*theosis*), luterilaiset taas vanhurskauttamisesta (*iustificatio*). Vaikka nämä ovatkin erilaisia kuvauksia Jumalan pelastustiestä, ne kuuluvat sisäisesti yhteen ja tarkoittavat samaa pelastustapahtumaa. Näin ovat Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnat todenneet yhdessä Kiovassa keuhällä 1977.³¹

Luterilaisuus pitää tärkeänä kasvamista uskossa ja korostaa sen tarpeellisuutta. Missä uskotaan Kristukseen, siellä ei ole enää syntiä, koska usko kuolettaa ja hautaa synnin. Mutta realistisen ihmiskäsityksensä mukaisesti luterilaisuus tunnustaa silti, että "lihassa" synti pysyy, koskapa "alkusairaus ja perisynti" (CA 2) ovat todella ihmiselle ominaisia. Mutta se näkee uskonvanhurskaus-periaatteensa mukaisesti, että kasvaminen uskossa on kaikkia kristittyjä koskeva kutsu. Tämän vuoksi se edellyttää uskonyhteisöä, kirkkoa, jossa Jumala lahjoittaa uskovalle kaikki, mitä uskoon ja pyhään elämään tarvitaan. Kasvaminen uskossa eli

pyhitys ei siten merkitse, että ihmisillä olisi mahdollisuus asettaa toisiaan eri portaille. Se on dynaamista tapahtumista, johon kuuluu uskon ja epäuskon, synnin ja pyhyyden välinen taistelu. Mutta kaikki siinä palvelee Jumalan asettamia tarkoituksia, syntikin, joka estää ihmistä lankeamasta omavanhurskauteen ja ylpeyteen.

Vaikka luterilaisuus onkin haluton sijoittamaan pyhiä eri asteisiin, se ei estä heitä kunnioittaen muistelemasta. Kirkko muodostuu perille päässeistä ja täällä taistelevista pyhistä. Edellisiä muistetaan jumalanpalveluksessa, rukouksissa ja virsissä. Maan päällä taistelevien - joko menneisyyden tai nykyisyyden - pyhien esimerkki taas kehottaa tarkkaamaan, miten he ovat toteuttaneet kutsumustaan sillä paikalla elämässä, johon Jumala on heidät sijoittanut.

Yhteinen perintö kutsuna pyhyyden yhteiseen todistukseen

Tätä tietä yhteinen pappeus on se keskeinen näkökulma, josta luterilaisuus tarkastelee pyhiä. Nämä eivät ole yksinomaan ordinoituja pappeja, vaan Jumalan kansan jäseniä, keitä tahansa yhteisen pappeuden omistajia. Tämä näkökulma ei kuitenkaan ole vieras kirkon historialle, sillä kautta vuosisatojen yhteisen pappeuden edustajat ovat esittäneet kirkolle tarpeellisen ja tervetulleen sekä myös käydyn keskustelun jälkeen vastaanotetun todistuksen ja mallin kristityn osasta ja autenttisesta kristillisestä todistuksesta. Näin tapahtui kirkon varhaisina vuosisatoina, jolloin maallistumisen uhatessa kirkkoa munkkilaisuus edusti sellaisia Kristuksen seuraamisen ihanteita, jotka olivat unohtumassa. Tietenkin on selvää, että tähän korjausehdotuksia sisältävään protestiin sisältyi paljon liioittelua, jota papisto ja piispat oikeutetusti arvostelivat, eikä sen suosittelemasta elämäntavasta tullut eikä voinut tulla kristittyjen valtaosan todistuksen malli. Sydänkeski-ajan läntisessä katolisessa kirkossa taas kerjäläismunkistot olivat

kirkon löytämä vastaus kysymykseen, miten kristillinen todistus löytää tiensä uuteen kaupunkikulttuurin maailmaan. Tähän keskusteluun liittyi luonnollisesti monia jännityksiä, ja se johti siihen, että maailmasta eristyvää kristillisen todistuksen muotoa alettiin pitää korkeampana täydellisyytenä kuin todistusta, joka esitettiin arkisella paikalla.³² Mutta parhaimmillaan on kirkon viran ja yhteisen pappeuden välinen suhde muodostunut kautta vuosisatojen kirkossa dynaamiseksi jännitykseksi, jossa nämä molemmat ovat korjanneet ja tukeneet toisiaan ja siten rakentaneet kirkkoa.

Yhteisen pappeuden traditio on käsittääkseni ollut tärkeä myös Venäjän ortodoksiselle kirkolle. Se tuntee vuosisatoja pitkän todistajien ketjun, johon kuuluu askeetteja ja staretsseja (startsi), joista kerrotaan jo keskiajalta lähtien.³³ Myös ekumeenisessa keskustelussa se seikka, että "kirkkoa kokonaisuudessaan voidaan kuvata papistona", kuten kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission asiakirjassa Kaste, ehtoollinen ja virka todetaan³⁴, on saamassa tärkeän aseman. Luterilaisilla on syytä iloitaa tästä korostuksesta, joka eri tavoin ilmaistuna ja toteutettuna kuuluu useimpien kirkkojen uskon perintöön.

Kirkon yhteisessä todistuksessa on yhteisellä pappeudella, sen elämällä lahjaksi saadussa pyhydessä, sen pyhityskilvoituksella ja sen pyhillä, yhtä tärkeä sija kuin on sillä tosiasialla, että kirkko on kokonaisuus. Siten yhteisen pappeuden todistus ei ole vain vuosisataisen kehityksen tulos, vaan se on ollut kirkon todistuksen erottamaton osa jo alusta alkaen. On väärin asettaa kysymys, edustavatko tätä todistusta vain papit, piispat tai maallikot. Jo Uudessa testamentissa nähdään kirkon ja myös sen todistuksen koostuvat ryhmistä siten, että Jerusalemin apostolikokouksessa olivat läsnä ryhmät, joita kutsutaan nimillä "seurakunta", "apostolit" ja "vanhimmat" (Apt 15:1-29). Historiallisesti lienee liian rohkeaa tulkita nämä maininnat siten, että läsnä olivat maallikot, piispat ja papit, mutta sitä tuskin voi kieltää, että kysymys on maallisissa tehtävissä toimivien ja evankeliumin julistamisen erityistehtävään omistautuneiden ryhmistä. Mutta kaikkia näitä velvoitti se seikka, että heitä kirkon jäseninä kutsuttiin "pyhiksi" (Apt 9:13; Rm 1:17) ja että heitä näin ollen koski kehoitus: "Joka on vanhurskas, tekköön edelleen vanhurskautta, ja joka on pyhä, pyhittyköön edelleen." (Ilm 22:11).

NOOTIT

- 1 Rudolf Otto, Das Heilige, 1917, 26.-28. Aufl. 1948
- 2 H. Seebass, Heilig. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament 1, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard. 2. Aufl. Wuppertal 1979, 645-655
- 3 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (=BSELK). Berlin 1930, 583, 91
- 4 Ca 7, BSELK, 59-60, 1.
- 5 H. Meyer - H. Schütte, Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis. Confessio Augustana - Bekenntnis des einen Glaubens. Paderborn - Frankfurt am Main 1980, 172-173
- 6 Ks. Martin Schwintek, Die Kirche der Sünder. Eine kontrovers-theologische Untersuchung von Kirche und Sünde. Theologische Arbeiten 28. Berlin 1969. - Huomattava on, että Vatikaanin II konsiilin kirkkokonstituutio sanoo kirkon olevan samalla kertaa pyhä ja alituisen uudistusta tarvitseva (sancta simul et semper purificanda. Lumen gentium, 8).
- 7 BSELK, 654, 37
- 8 VK 11. BSELK, 516, 35
- 9 Formula concordiae/Solida declaratio III, 40. BSELK 927,40.
- 10 CA 4. BSELK 55,1
- 11 CA 6. BSELK 58-59,1
- 12 CA 4. BSELK 55, 1-2
- 13 BSELK, 654, 37
- 14 CA 5. BSELK, 57-58,2
- 15 "--homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem--" CA 4, BSELK 55,1.
- 16 FC/SD III, 40-41, BSELK 927, 40-41
ks. Hans-Olof Kvist, Der Heilige Geist in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Kerygma und Dogma 1985, 210.
- 17 CA 3. BSELK 54-55, 4-5.
- 18 Apol 24. BSELK 366,58-59.
- 19 Ks. lähemmin Hans-Olof Kvist, m.art. Kerygma und Dogma 1985, 208.

- 20 Didache 10:6
- 21 Apol. 7,5; 7,10. BSELK 235,236
- 22 CA 21. BSELK 81,1
- 23 Georg Kretschmar, Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, ed. H. Frohnes und U.W. Knorr. München 1974, 97-98
- 24 Tractatus de potestate papae. BSELK 491-492, 69-70
- 25 CA 5. BSELK 57,1
- 26 Apol 4. BSELK 175,74
- 27 Apol 24. BSELK 356,25.
- 28 Keskiajan traditioon liittyen Luther puhui kolmesta säädystä: pappisvirasta, aviosäädystä ja maallisesta esivallasta. Tähän rakentuu CA:n 20. kohta. Ks. W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana I. Gütersloh 1976, 100-104
- 29 CA 21. BSELK, 81,1
- 30 Pyhien asema seurattavana esimerkkinä, paradigmana, on yksi Lutherin hagiologian keskeisiä teemoja. Ks. Juhani Forsberg, Das Abrahambild in der Theologie Luthers: Pater fidei sanctissimus. Stuttgart 1984. Forsbergin mukaan Lutherin tarkoitus oli osoittaa, että pyhät ovat samalla syntisiä. Mt. 152-172 erityisesti 153, 157, 163. Pyhät esiintyvät kuitenkin myös välittäjinä. Mt. 165-167. Pääasiassa poleemisena sen sijaan näkee Lutherin suhteen pyhien kunnioittamiseen Lennart Pinomaa, Die Heiligen bei Luther. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16. Helsinki 1977, varsinkin s. 77-79. Pinomaan mukaan pyhimysten esirukouksiin uskomisen on Lutherin mielestä aiheuttanut vain sekaannusta. Lutherin asennoitumisesta "taivaallisiin pyhiin" ks. Vilmos Vajta, Die Kirche als geistlich-sakramentale communio mit Christus und seinen Heiligen bei Luther. Luther-Jahrbuch 1984, 41-64. Vajta korostaa Lutherin haluttomuutta puhua "kuolleista pyhistä." M.art. s. 44-46. Peter Manns ironisoi Lutherin polveilevaa ja ristiriitaista pyhimysteologiaa. Peter Manns, Luther und die Heiligen. Reformatio ecclesiae. Festgabe für Erwin Iserloh, ed. Remigius Bäumer. Paderborn-München-Wien-Zürich 1980, 535-580, erityisesti 541, 542, 554. Lutherin taipumus demonisoida vastustajiaan johti kärjistyksiin ja yksipuolisuuksiin. Valtavaa kirjallista työtä, jossa tilapäiskirjoitukset ja poleemiset tuotteet ovat merkittävä osa, ei ole mahdollista tehdä ilman, että ristiriitaisuuksia on osoitettavissa.
Ks. Friedrich Mildenerberger, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983, 119-120.

- 31 Kiovan neuvottelujen asiakirjat. TA 1977, 560-561
- 32 Augsburgin tunnustus arvosteleen juuri tätä kehitystä, CA 27. BSELK, 110-119. Ks. B. Lohse - K.S. Frank - J. Halkenhäuser - F. Wulf, Mönchtum. H. Meyer - H. Schütte (ed.), Confessio Augustana - Bekenntnis des einen Glaubens. Frankfurt am Main - Paderborn 1980, 281-318.
- 33 Ernst Benz (ed.), Russische Heiligenlegenden. Zürich 1953, sisältää mm. legendan pyhästä Sergei Radonežilaisesta, mt. 295-362; 1400- ja 1500-luvuista ks. Fairy von Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III. Berlin 1963; myöhemmästä ajasta Igor Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen. 2.Aufl. Köln - Olten 1952.
- 34 Baptism, Eucharist and Ministry, Ministry, 17. Faith and Order Paper No. 111. Geneva 1982, 23.