

USKO JA RAKKAUS PELASTUKSEN TEKIJÖINÄ UUDEN TESTAMENTIN NUKAAN

Kysymys uskosta ja rakkaudesta pelastuksen tekijöinä voidaan Uutta testamenttia koskevassa tutkistelussa käsittää kahdella tavalla. Uudesta testamentista voidaan poimia esille ensiksi se, mitä siinä sanotaan uskosta, ja sen jälkeen se, mitä sanotaan rakkaudesta, ja sen jälkeen voidaan koettaa yhdistää eri näkökohtia. Mutta tehtävä voidaan käsittää myös siten, että koko ajan keskitytään uskon ja rakkauden keskinäiseen suhteeseen pelastuksen asiassa, jolloin kysymys tulee lähelle vanhurskauttamisen ja pyhityksen keskinäistä suhdetta. Olen käsitellyt tehtävääni tällä jälkimmäisellä tavalla. Metodiselta kannalta on vielä huomautettava siitä, että Uuden testamentin käsitteet usko, uskoa ja rakkaus, rakastaa ovat lyhenteitä. Kysymys on ihmisen suhteesta Jumalaan ja Kristukseen, joka on sekä uskoa että rakkautta ja ihmisen suhteesta toiseen ihmiseen, lähimmäiseensä, ja yhteiselämästä sekä kristillisessä yhteisössä että yhteiskunnassa, mitä kaikkea rakkauden tulisi hallita.

1. Jeesuksen antama rakkauden kaksoiskäsky

Jos aloitamme tutkistelumme Jeesuksen sanoista ja opetuksista synoptisessa, Markuksen, Matteuksen ja Luukkaan tallettamassa traditiossa, voimme todeta, ettei Jeesus suoranaisesti puhunut uskon ja rakkauden keskinäisestä suhteesta. Hän puhui erikseen uskosta ja rakkaudesta. Hän puhui parantavasta uskosta ja pelastavasta uskosta ^{viera} ja uskosta, joka vuoria siirtää. "Pitäkää usko Jumalaan! Kaikki, mitä te rukoulette ja anotte, uskokaa saaneenne, niin se on teille tuleva" (Mk 11:22, 24). Usko on varauksetonta luottamusta Jumalaan ja hänen mahdollisuksiinsa auttaa. "Kaikki on mahdollista sille, joka uskoo" (Mk 9:23). "Jumalalle on kaikki mahdollista" (Mk 10:27). Jeesus opetti uudella tavalla lähimmäisen rakkautta, rakkautta, joka ei kohdistu vain ystäviin ja saman kansan jäseniin, vaan myös vieraisiin, jopa vihollisiin (Mt 6:43-48). Esimerkkikertomus laupiaasta samarialaisesta (Lk 10:30-37) oli Jeesuksen havainto-opetusta oikeasta lähimmäisrakkaudesta. Erittäin merkittävä jälkivaikutuksiltaan on ollut myös ns. kultainen sääntö, jonka Jeesus jätti seuraajilleen myönteisessä muodossa: "kaikki mitä te tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää myös te samoin heille" (Mt 7:12).

Jeesuksen sanojen traditiossa on kuitenkin yksi opetus, jossa tosiasiallisesti usko Jumalaan ja lähimmäisen rakastaminen on yhdistetty toisiinsa. Kun Jeesukselta kysyttiin, mikä on suurin käsky (Mooseksen kirjojen) laissa, hän yhdisti rakkauden kaksoiskäskyksi kaksi alunperin

erillistä käskyä: "Ensimmäinen on tämä: 'Kuule, Israel: Herra, meidän Jumalamme, Herra on yksi ainoa, ja rakasta Herraa, sinun Jumalaasi, kaikesta sydäimestäsi ja kaikesta sielustasi ja kaikesta mielestäsi ja kaikesta voimastasi'. Toinen on tämä: 'Rakasta lähimmäistäsi niinkuin itseäsi'" (Mk 12:29-31). Näiden kahden käskyn (5 Moos 6:4-5 ja 3 Moos 19:18) yhdistäminen - niiden yhteisen tekijän, rakkauden, siteellä - toisiinsa oli Jeesuksen luova teko. Käskyistä edellinen oli juutalaisten uskontunnustus (šema). Jumalan rakastaminen kaikesta sydäimestä, sielusta, mielestä ja voimasta merkitsi tunnustautumista ainoaan elävään Jumalaan, joka Israelin kanssa on tehnyt liiton. Jeesus myönsi tämän käskyn, joka pitää yhtä dekalogin ensimmäisen käskyn kanssa, merkittävyyden. Merkille pantavaa kuitenkin on, että Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien vastaavista kohdista (Mt 22:37 ja Lk 10:27) puuttuu 'Kuule, Israel! -jae. Alkukirkossa kysymys ei enää ollut juutalaisesta vaan kristillisestä uskontunnuksesta. Jumalan rakastaminen yli kaiken on Jumalaan uskomista. Merkille pantavaa on edelleen, että Jeesus lyhensi 3 Moos 19:18 lausuttua lähimmäisrakkauden käskyä jättämällä siitä pois lähimmäisten rajoittamisen Israelin lapsiin. Jaehan kuului: "Älä kostaäläkä pidä vihaa kansasi lapsia vastaan, vaan rakasta lähimmäistäsi niinkuin itseäsi!" Lähimmäinen ei ollut vain toinen liiton kansan jäsen. Tässä yleispätevässä, kaikkia samalla tavalla koskevassa muodossa rakkauden kaksoiskäsky omaksuttiin alkukristillisyydessä. Jumala-suhde ja lähimmäissuhde, usko ja rakkaus, käsitettiin erottamattomaksi kokonaisuudeksi.

Jeesuksen sanojen vaikutusta on myös alkukristillisyydelle ominainen puhe pelastavasta uskosta. Kun Uuden testamentin alkukielessä, kreikassa, sama verbi (σωζειν) merkitsee sekä parantamista että pelastamista, on raamatunkääntäjillä ja selittäjillä ollut vaikeuksia Jeesuksen sanojen tulkitsemisessä. Onko sanottava: "uskosi on tehnyt sinut terveeksi" vai "uskosi on sinut pelastanut"? Kun kysymys on ollut sairaiden parantamisesta, edellinen käännös on luonnollisempi, mutta suomalainen Raamattu kääntää: "uskosi on sinut pelastanut" toisinaan myös sairaista puheen ollen (Mk 10:52, Lk 8:48). Milloin taas ei ole kysymys parantamisihmeestä vaan syntien anteeksiantamuksen julistamisesta syntejään katuvalle (kuten esim. Lk 7:50), jälkimmäinen käännös on selviö. Näyttää kuitenkin siltä, että Jeesuksen useimmin lausumat "uskosi on sinut parantanut" sanat yleistyivät muotoon: "uskosi on sinut pelastanut" ja nimenomaan tässä muodossa omaksuttiin alkukirkossa. Pelastava ja parantava usko eivät olekaan toisensa poissulkevia

vaihtoehtoja. Jeesus teki terveeksi koko ihmisen. Hänen oli yhtä helppoa sanoa halvatulle: "ota vuoteesi ja kävele", kuin "sinun syntisi annetaan sinulle anteeksi" (Mk 2:9-11). Jumalan valtakunta oli tullut lähelle näissä molemmissa Jeesuksen teoissa, sairaiden parantamisissa ja syntisten armahtamisessa. Molemmat myös perustuivat samaan lähtökohtaan, siihen Jumalan rakkauteen, jota Jeesus julisti ja osoitti ja joka kohdistui yhtä hyvin syntisiin, jopa hylkiöihin, kuin sairaisiin ja hätää kärsiviin. Usko merkitsi henkilökohtaista luottamusta Jeesukseen ja hänen valtuuksiinsa auttaa ihmisiä.

2. Paavalin ratkaisu: rakkauden kautta vaikuttava usko

Paavalin kirjeistä voi päätellä, että hän keskitti kolmeen käsitteeseen sen, mitä hän kristillisyydessä piti keskeisenä. Ne ovat usko, toivo ja rakkaus. Tämä kolminaisuus esiintyy jo Paavalin (ja koko Uuden testamentin) vanhimmassa kirjeessä: "Me muistamme teidän työtänne uskossa ja vaivannäköänne rakkaudessa ja kärsivällisyyttänne toivossa" (1 Tess 1:3). Sama kolminaisuus hallitsee hänen kuvaustaan kristityn ihmisen varusteista: "Olkoon pukunamme uskon ja rakkauden haarniska ja kypärinämme pelastuksen toivo" (1 Tess 5:8). Tunnetuin esiintymä on Paavalin 1. Korinttolaiskirjeen tiivistelmä: "Niin pysyvät nyt usko, toivo, rakkaus, nämä kolme, mutta suurin niistä on rakkaus" (13:13). Myös Roomalaiskirjeen 5. luvun alkujakeista näkyy, miten keskeisiä ja toisiinsa liittyviä usko, toivo ja rakkaus ovat. "Uskon kautta olemme saaneet pääsyn tähän armoon, ja meidän kerskauksenamme on Jumalan kirkkauden toivo" (5:2). "Mutta toivo ei saata häpeään, sillä Jumalan rakkaus on vuodatettu meidän sydämiimme Pyhän Hengen kautta" (5:5).

Ilmeisesti apostoli Paavali on päätenyt uskon, toivon ja rakkauden triakseen yhdistämällä kaksi näkökohtaa: kristillisen uskon ja toivon läheisen yhteyden ja uskon ja rakkauden erottamattomuuden. Usko ja toivo ovat tekijöitä pelastuksen 'yhtälössä'. "Sillä me odotamme uskosta vanhurskauden toivoa Pyhän Hengen kautta" (Gal 5:5). Paavali puhuu uskovien pelastumisesta. "Jumala näki hyväksi saarnauttamansa 'hullutuksen' (= evankeliumin) kautta pelastaa ne, jotka uskovat" (1 Kor 1:21). Pelastukseen kuuluu kuitenkin aina myös toivo, koska pelastuminen tulee valmiiksi tulevaisuudessa, Kristuksen tulemuksessa (1 Tess 3:13, 4:17, 5:23). "Sillä toivossa me olemme pelastetut" (Rm 8:24). Selvimmin Paavali on esittänyt pelastuksen tulevaisuuden tapahtumaksi, siis toivon asiaksi Rm 5:1-11. Kristuksen veressä van-

hurskautetut ja hänen kuolemansa kautta sovitettut tulevat pelastumaan (futuuri *σωτηρία* 5:9-10). On oikein tähdentää, uskon keskeistä merkitystä Paavalin pelastusopissa, mutta on väärin unohtaa toivon näkökohta eli Paavalin eskatologia. Vanhurskauttaminen uskosta ja sovitus ovat jo tapahtuneet, mutta lopullinen pelastuminen on vielä edessäpäin.

Mutta jos usko ja toivo kuuluvat Paavalin teologiassa yhteen, ovat myös usko ja rakkaus erottamattomat. 1. Tessalonikalaiskirjeessä Paavali kertoo saaneensa ilosanoman seurakuntalaistensa uskosta ja rakkaudesta (3:6). 1 Kor 16:13-14 hän kehottaa seurakuntalaisiaan pysymään lujina uskossa ja tekemään kaiken rakkaudessa. Kirjeessään Filemonille Paavali muotoilee: "Minä olen kuullut sinun rakkaudestasi ja uskostasi, joka sinulla on Herraan Jeesukseen ja kaikkia pyhiä kohtaan" (jae 5). Hänen olisi pitänyt puhua erikseen uskosta Herraan Jeesukseen ja rakkaudesta kaikkia pyhiä kohtaan, mutta usko ja rakkaus ovat eri suuntiin kohdistuvinakin niin erottamattomat, että ne on mainittava yhdessä. Paavalin koko teologian peruslauseena voi pitää Galatalaiskirjeen lausumaa: "Kristuksessa Jeesuksessa ei auta ympärileikkaus eikä ympärileikkaamattomuus, vaan rakkauden kautta vaikuttava usko" (5:6). Pelastuksen asiassa kaikki on armoa, Kristuksen työtä, Pyhän Hengen vaikutusta. Usko Jeesukseen Kristukseen riittää. Siinä Kristus-yhteydessä, johon tullaan kasteessa ja jota Herran Pyhä ehtoollinen syvimmältään on, ei kysytä muuta kuin uskoa Jeesukseen Kristukseen, ei juutalaisen lain vaatimuksia, ympärileikkausta ja muuta, puhumattakaan pakanallisten uskontojen edellytyksistä. Mutta tämä yksin riittävä usko ilmenee ja vaikuttaa rakkauden tekoina. Usko ei ole sellaista, joka ei näkyisi ja vaikuttaisi. Usko merkitsee 'vaeltamista Hengessä' (Gal 5:16, 25), ja Hengen hedelmä, sen ensimmäinen ja varsinaisen tuote, on rakkaus (Gal 5:22). Paavalin mukaan ei voi olla muuta uskoa kuin se, joka vaikuttaa rakkauteksi. Vain siten, lähimmäisen rakastamisena, kaikki laki tulee täytetyksi (Gal 5:14, Rm 13:8-10). Uskon ja rakkauden elimellinen yhteys Paavalin teologiassa käy ilmi niistä kokonaisuuksista, laajemmista yhteyksistä, joissa Paavali puhuu uskosta ja rakkaudesta. "Kristus Jeesus on tullut meille viisaudeksi Jumalalta ja vanhurskaudeksi ja pyhitykseksi ja lunastukseksi" (1 Kor 1:30). Kysymys on nimenomaan vanhurskauden ja pyhityksen keskinäisestä suhteesta. "Jumalan tahto on teidän pyhityksenne. Sillä Jumala ei ole kutsunut meitä saastaisuuteen vaan pyhitykseen" (1 Tess 4:3a, 7). Miten kuuluvat uskon vanhurskaus ja pyhitys yhteen Paavalin teologi-

assa, on usein kysytty. On väitetty, ettei Paavalin vanhurskauttamisopilla ole mitään yhteyttä Paavalin etiikkaan eikä myöskään hänen Kristus-mystiikkaansa, mutta nämä väitteet eivät ole Paavalin omien intentioiden mukaisia. Roomalaiskirjeen 5. luvussa Paavali lähtee vanhurskauttamisesta ja päättyy uudessa elämässä vaeltamiseen (Rm 6:4). Uskosta vanhurskautetuilla on rauha Jumalan kanssa (Rm 5:1). Heidän sydämiinsä on vuodatettu Jumalan rakkaus, Pyhän Hengen varsinainen ilmenemismuoto (5:5). Kun Paavali Rm 10:9-10 sanoo, että sydämen uskolla tullaan vanhurskaaksi, voidaan todeta, että sydämen usko ja sydämeen Pyhän Hengen kautta vuodatettu rakkaus ovat erottamattomasti yhdessä. Tämän saman Paavali sanoo lähtemällä kasteen tosiasiasta. Kaste merkitsee Kristuksen kanssa kuolemista ja haudatuksi tulemista - ja ylösnousemista. Kaste on tulevan ruumiillisen ylösnousemuksen ennakoimista ja siksi se johtaa uudessa elämässä vaeltamiseen (Rm 6:3-5). Tämä uusi elämä on juuri pyhitystä, synnin pois panemista (Rm 6:11-14). Paavali ei ole kaikissa kirjeissään joutunut teroittamaan uskon vanhurskauden näkökohtaa, mutta kaikissa yhteyksissä on uskon vanhurskauden ja 'elämän vanhurskauden' yhteys hänelle selviö. Niinpä Galatalaiskirjeessä, jossa hän myöntää kristityn ihmisen edelleen olevan lihaa, elävän lihassa, hän sijoittaa nimenomaan uskoon kristityn uuden elämän. "Minä olen Kristuksen kanssa ristiinnaulittu, ja minä elän, en enää minä, vaan Kristus elää minussa, ja minkä nyt elän lihassa, sen minä elän uskossa Jumalan Poikaan, joka on rakastanut minua ja antanut itsensä minun edestäni" (Gal 2:19b-20). Paavali on monenkertaisesta, jopa hyppelevästä sanomistavastansa huolimatta johdonmukainen johtavissa näkökohdissaan. Christus pro nobis on ensin, Christus in nobis seuraa sitä. Pyhässä kasteessa olemme Kristuksen kanssa (σὺν Χριστῷ) kuolleet ja nousseet kuolleista, uskossa me elämme Kristuksessa (ἐν Χριστῷ), kunnes tulevassa ylösnousemuksessa saamme aina olla Herran kanssa (1 Tess 4:17). Filippiläiskirjeen erityinen kirjoittamistilanne, edessä oleva marttyyrikuolema, ei ole muuttanut Paavalin uskon ja rakkauden teologiaa, vaikka onkin sitä sävyttänyt. "Kristus on minulle elämä ja kuolema voitto" (1:21). Paavali toivoi, että hänen havaittaisiin olevan Kristuksessa ja omistavan sen vanhurskauden, joka tulee Jumalalta uskon perusteella (3:9). Hän toivoi pääsevänsä ylösnousemiseen kuolleista (3:11) ja sanoo Kristuksen ylösnousemisen voiman olevan tunnettavissa jo nyt (3:10). Usko merkitsee näin ollen elämää Kristuksessa ja erityisesti kärsimyksien osalli-

suudessa ilmenevää kohtalonyhteyttä häneen. Tämä ei tarkoita vain apostolia, marttyyria, vaan kaikkia kristittyjä: Kristuksen kanssa kärsivä ja kuoleva myös nousee kuolleista hänen kanssaan. Kohtalonyhteys Kristukseen merkitsee ehdottomasti myös Kristuksen mielen omistamista. Kristuksen mielen tuntomerkkejä ovat rakkaus, nöyryys ja yksimielisyys (Fil 2:1-5).

Paavali joutui taistelemaan kahdella rintamalla, toisaalla lakihenkistä ja toisaalta hurmahenkistä uskonnollisuutta vastaan. Edellinen selvittely johti uskon vanhurskauden, jälkimmäinen henkilähjojen eettisyyden tähdentämiseen. Edellisen taistelun jäljet löydämme hänen Galatalais- ja Roomalaiskirjeistään, jälkimmäisen erityisesti hänen 1. Korintolaiskirjeestään. Pneumaatikot, jotka halveksivat vähemmän henkilähjoja saaneita ja riitelevät keskenään, ovatkin lihallisia tai ainakin alaikäisiä kristittyjä, joiden on aloitettava kristillisyyden oppiminen alusta pitäen uudestaan (1 Kor 2-3). Mutta myös korostaessaan uskon vanhurskautta lainomaisen hurskauden sijasta Paavali täytyi painottaa uskon ja rakkauden yhteenkuuluvuutta.

3. Usko ja hyvät teot eräissä Uuden testamentin muissa kirjoissa

Paavalin teologiset ilmaisut ja painotukset jatkuvat myös seuraavan kristillisen sukupolven vastaanottamisessa apostolisissa kirjoissa. Niinpä sekä Kolossalais- että Efesolaiskirjeessä Paavali kiittää seurakuntalaisten uskoa ja rakkautta: "olemme saaneet kuulla teidän uskostanne Kristuksessa Jeesuksessa ja rakkaudesta, mikä teillä on kaikkia pyhiä kohtaan" (Kol 1:4, Ef 1:15). Uskon ja rakkauden liittyminen toisiinsa on selviö myös Pastoraalikirjeissä. "Herran armo vaikuttaa uskoa ja rakkautta, joka on Kristuksessa Jeesuksessa" (1 Tim 1:14). "Ota esikuvaksi ne terveelliset sanat, jotka olet minulta kuulut, uskossa ja rakkaudessa, joka on Kristuksessa" (2 Tim 1:13). Tämä sanonta, usko ja rakkaus ovat Kristuksessa Jeesuksessa, on uusi ja on osoituksena uskomisen ja rakastamisen kehittymisestä kiinteiksi käsitteiksi. Tarkoitus on sanoa, että usko ja rakkaus ovat keskeisiä asioita kristillisyydessä. Uskon ja rakkauden läheinen yhteys ei kuitenkaan ole muuttunut. Usko ja rakkaus ovat kristillisistä hyveistä ensimmäisiä. "Vanhat miehet olkoot uskossa, rakkaudessa ja kärsivällisyydessä terveet" (Tit 2:2).

Kolossalaiskirjeessä jatkuu Paavalin Kristus-mystiikka, jossa sekä uskolla että rakkaudella on keskeinen merkitys. Kristuksessa kristityt

ovat ympärileikatut "ollen haudattuina hänen kanssaan kasteessa, jossa te myös hänen kanssaan olette herätetyt uskon kautta, jonka vaikuttaa Jumala, joka herätti hänet kuolleista" (2:12). "Jos te siis olette herätetyt Kristuksen kanssa, niin etsikää sitä, mikä ylhäällä on. Sillä te olette kuolleet ja teidän elämänne on kätkeytynä Kristuksen kanssa Jumalassa" (Kol 3:1,3). "Kuolettakaa siis maalliset jäsenenne. te, jotka olette riisuneet pois vanhan ihmisen tekoinensa ja pukeutuneet uuteen" (3:5,10). "Pukeutukaa siis sydämelliseen armahtavaisuuteen, ystävällisyyteen, nöyryyteen, sävyisyyteen ja pitkämielisyyteen, mutta kaiken tämän lisäksi rakkauteen, mikä on täydellisyyden side" (3:12,14). Kasteen kuolemassa ja ylösnousemuksessa alkanut uusi elämä on uskon elämää, mutta samalla se on ennen muuta rakkautta, sillä -toista paavalilaista kuvaa käyttäen - kristityn on vaihdettava vanhan ihmisen vaatteet uuden ihmisen vaatteihin, joista tärkein on rakkaus.

Efesolaiskirje jatkaa puolestaan Paavalin uskon vanhurskauden teologiaa. "Sillä armosta te olette pelastetut uskon kautta, ette itsenne kautta, ette tekojen kautta, ettei kukaan kerskaisi" (Ef 2:8-9). 'Uskon kautta pelastuminen' (ἔστε θεολογισμένοι διὰ πίστεως) ei muodollisesti, terminologisesti, ole Paavalin vanhaa kieltä, vaikka hän 1 Kor 1:21 puhuukin siitä, että Jumala näki hyväksi "saarnauttamansa hulluuden kautta pelastaa ne, jotka uskovat". Paavalin varsinaisen kielenkäytön mukaan ihminen vanhurskautetaan uskon kautta ilman lain tekoja (Rm 3:28), uskosta vanhurskaiksi tulleilla on rauha (Rm 5:1), mutta pelastuminen tapahtuu vasta tulevassa ylösnousemuksessa (Rm 5:9-10). Asiallisesti Efesolaiskirje kuitenkin jatkaa Paavalin 'uskon oppia'. Sanonnallisesti on uusi myös Efesolaiskirjeen puhe hyvistä teoista. "Sillä me olemme hänen tekonsa, luodut Kristuksessa Jeesuksessa hyviä tekoja varten (ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς), jotka Jumala on edeltäpäin valmistanut, että me niissä vaeltaisimme" (Ef 2:10). 'Hyvät teot' ovat Kolosalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen yhteistä kielenkäyttöä: "vaeltaaksenne Herran edessä arvollisesti, kaikessa hyvässä teossa bedelmää kantaen" (Kol 1:10).

Terminologiaassa tapahtuneesta kehityksestä huolimatta on Efesolaiskirjeen oppi paavalilainen. Kun Efesolaiskirje tekee eron lain tekojen ja hyvien tekojen välillä ja varustaa edelliset kielteisellä ja jälkimmäiset myönteisellä etumerkillä, se opettaa, ettei ihminen vanhurskautamisensa ja pelastumisensa asiassa voi vedota lain tekoihin, siihen, miten hän on (Mooseksen) lain käskyjä noudattanut, mutta samalla se voimakkaasti painottaa, että uskoa seuraa elämän uudistus. Kolossalais-

Efesolaiskirjeiden 'hyvät teot' eivät ole mitään muuta kuin se rakkaus, joka on Hengen hedelmä. Uskoviin on pantu Pyhän Hengen sinetti (Ef 1:13). Yhteys uskossa ja Jumalan Pojan tuntemisessa on totuuden noudattamista rakkaudessa, kasvamista ja 'rakentumista' rakkaudessa (Ef 4:13, 15, 16).

Efesolaiskirjeen oppi pelastuksesta tulee mielenkiintoiseen valaistukseen, kun sitä verrataan toiseen Paavalin jälkeisen ajan apostoliseen kirjaan, Jaakobin kirjeeseen. Jaakobin kirjekin käsittelee uskon ja tekojen ongelmaa. "Mitä hyötyä siitä on, että joku sanoo itsellään olevan uskon, mutta hänellä ei ole tekoja? Ei kaikesti usko voi häntä pelastaa." "Samoin uskokin, jos sillä ei ole tekoja, on itsessään kuollut" (Jaak 2:14, 2:17). Ilmeisesti kirjoittaja polemisoi paavali-laista uskonkäsitystä vastaan. Tämä vaikutelma vahvistuu, kun kirje jatkossa vetoaa Aabrahamin vanhurskauttamiseen. "Eikö Aabraham, meidän isämme, tullut vanhurskaaksi teoista, kun hän vei poikansa Iisakin uhrialttarille? Sinä näet, että usko vaikutti hänen tekojensa mukana, ja teoista usko tuli täydelliseksi. Te näette, että ihminen tulee vanhurskaaksi teoista eikä ainoastaan uskosta" (Jaak 2:21-22). Kun Efesolaiskirjeen mukaan ihminen pelastuu armosta uskon kautta eikä teoista, niin hän Jaakobinkirjeen mukaan tulee vanhurskaaksi uskosta ja teoista. Tässä on selvä ero. Vielä vähemmän voisi Galatalais- ja Roomalaiskirjeen Paavali sanoa, ettei usko voi pelastaa. Yhtä kiistatonta on toisaalta, että Jaakobinkirje taistelee väärin ymmärrettyä ja sovellettua Paavalia vastaan. ^{ole}Yksi syy väärinymmärrysten syntyneeseen on varmaan ollut siinä, ettei/tehty eroa lain tekojen ja hyvien tekojen välillä. Jaakobinkirjeessäkin puhutaan epämääräisesti vain teoista. Myös on ilmeistä, ettei Paavalin opetus uskosta, joka vaikuttaa rakkauden kautta, ja rakkaudesta, joka on Hengen hedelmä, ole mennyt perille. Usko on käsitetty pelkästään totenapitämiseksi tai Jumalan teon aivan passiiviseksi hyväksymiseksi. Itse asiassa Jaakobinkirje on Paavalin kannalla lausuessaan, että usko ilman tekoja on voimaton (2:20). Apostoli Paavali ei tuntenut voimatonta uskoa, vaan rakkauden kautta voimakkaasti vaikuttavan uskon. Onkin todettava, että kun Jaakobinkirje puhuu teoista, se tosiasiallisesti puhuu rakkauden teoista, nälkäisten ruokkimisesta, alastomien ja kodittomien hoivaamisesta (Jaak 2:15-16). Näin Jaakobinkirje yhdistää samalla tavalla kuin Paavali^{kin} kirjeissään ja seurakunnissaan uskon ja rakkauden.

Jaakobinkirje heijastaa myös Jeesuksen julistuksen jatkumista alkukirkossa. Se puhuu^{sielun} pelastamisesta (5:20) ja sairaan palastavasta uskon rukouksesta (5:15).

Mikä on uskon ja rakkauden, uskon ja tekojen, suhde Hebrealaiskirjeessä, jonka teologia on selvästi riippumaton Paavalista? Hebrealaiskirje luettelee mielenkiintoisella tavalla Kristuksen opin alkeet eli perustuksen tärkeimmät kohdat. Niitä ovat kääntymys (μετάνοια) kuolleista teoista, usko Jumalaan, kasteet ja kätenpäällepanemiset sekä kuolleitten ylösnousemus ja tuomio (Hbr 6:1-2). Kun pakanuudesta käännyttiin elävän Jumalan uskoon, tehtiin täysi pesäero 'kuolleista teoista', kuolleitten ja mykkien epäjumalien palvelemisesta. Usko merkitsi koko elämän uudistumista. Hebrealaiskirjeen uskon käsitteen erikoislaatu ilmenee myös siitä tavasta, jolla kirjoittaja lainaa sitä Habakukin kirjan kohtaa, joka oli Paavalin julistaman uskon vanhurskauten vanhatestamentillinen peruste: "Minun vanhurskaani on elävä uskosta" (Hab 2:4). Mutta tähän kirjoittaja lisää Septuagintatekstin mukaan: "ja jos hän vetäytyy pois, ei minun sieluni mielisty häneen" (Hbr 10:38-39). Usko on kestävyyttä, sitä, ettei jätä kesken vaellustansa Jumalan kansan joukossa. Uskoon tulleet eivät saa jäädä taipaalle (4:1-3). Kristus on uskon alkaja ja täydelliseksi tekijä (Hbr 12:2). Usko on toivoa myös siinä merkityksessä, että siinä tulevaisuus on jo läsnäolevaa todellisuutta (Hbr 11:1).

Mutta järkähtämättömään toivoon ja uskon uskallukseen (10:22-23) kuuluvat erottomattomasti rakkaus ja hyvät teot. "Valvokaamme toinen toistamme rohkaisuksi toisillemme rakkauteen ja hyviin teoihin" (10:24). Tätä rakkaudeksi ja hyviksi teoiksi kuvattua kristillistä elämää esitellään tarkemmin 13. luvussa. Se on veljesrakkautta ja vieraanvaraisuutta, kohtalonyhteyttä vangittuihin ja pahoinpideltyihin, avioukkollisuutta ja ahneuden voittamista (13:1-5). Hebrealaiskirje on näin omalla tavallaan sanonut sen, että uskoon sielun pelastukseksi (10:39) kuuluu elämän uudistuminen rakkauden teoissa.

4. Uskon ja rakkauden kaksoiskäsky Johanneksen evankeliumissa ja kirjeissä

Johanneksen evankeliumista saa saman vaikutelman kuin synoptisista evankeliumeistakin: Jeesus on puhunut uskosta ja rakkaudesta erikseen. Evankeliumin prologissa sanotaan, että ne, jotka ottivat vastaan Logoksen, ihmiseksi tulleen Jumalan ilmoittajan, ja uskoivat hänen nimeensä,

saivat voiman tulla Jumalan lapsiksi (Jh 1:12). He ovat Jumalasta syntyneitä (1:13). Keskeisen pienoisevankeliumin mukaan usko Jumalan Poikaan on pelastuksen asiassa ratkaiseva. "Sillä niin on Jumala maailmaa rakastanut, että hän antoi ainokaisen Poikansa, ettei yksikään, joka häneen uskoo, hukkuisi, vaan hänellä olisi iankaikkinen elämä" (Jh 3:16). "Joka uskoo häneen, sitä ei tuomita, mutta joka ei usko, se on jo tuomittu, koska hän ei ole uskonut Jumalan ainokaisen Pojan nimeen" (3:18). Jo näistä kohdista käy ilmi se Johanneksen evankeliumille ominainen ajatus, että uskovalle iankaikkinen elämä on jo läsnäolevaa todellisuutta. Jh 5:24 tämä sanotaan korostetusti näin: "Joka kuulee minun sanani ja uskoo häneen, joka on minut lähettänyt, sillä on iankaikkinen elämä, eikä hän joudu tuomittavaksi, vaan on siirtynyt kuolemasta elämään". Kun Jeesukseen uskovat Jh 1:12-13 ovat Jumalasta syntyneitä ja Joh 3:8 Hengestä syntyneitä, he tässä logionissa ovat kuolemasta ylösnousseita. He ovat oikeastaan jo pelastuneita. Sillä se, mikä kerran tapahtuu, kun Jumalan Pojan ääni kantautuu hautoihin (Jh 5:25), toteutuu jo tässä elämässä, kun Jeesuksen sanat - Jumalan Pojan ääni - kuullaan uskossa, nimittäin ylösnousemus kuolleista. Usko Jeesukseen ja usko Jumalaan lankeavat yhteen, sillä usko Jeesukseen on uskoa häneen, joka on hänet lähettänyt.

Myös Johanneksen evankeliumi korostaa uskoa Jumalan tekona (Jh 6:29). Selittäjien kesken on esiintynyt erimielisyyttä siitä, onko iankaikkinen elämä Johanneksen mukaan yksinomaan presentinen eli ainoastaan uskossa koettava, vai myös futuurinen, jolloin usko ennakoisi lopullista ylösnousemusta iankaikkiseen elämään. Tämä jälkimmäinen vaihtoehto on selvästi luettavissa edellä esitetystä lausumasta Jh 5:24-25. Uutta ja erityistä on Johanneksen evankeliumissa vain painotus: iankaikkinen elämä on todellisuutta jo nyt ja se koetaan reaalisesti uskossa. Jos Johanneksen evankeliumin uskonoppi tulkitaan siten, että kaikki: ylösnousemus, tuomio ja iankaikkinen elämä, eletään tässä ajassa, niinkuin n.s. eksistentiaalinen tulkinta edellyttää, niin silloin on evankeliumista poistettava selvästi toisenlaiset sanat Niinpä ns. leipäluvusta (Jh 6), joka toistuvasti ilmoittaa uskovan omistavan iankaikkisen elämän jo nyt, täytyisi poistaa sanat: "ja minä herätän hänet viimeisenä päivänä" (Jh 6:39-40). Tällainen leikkaus ei ole ainoastaan arveluttava vaan myös Johanneksen evankeliumin kokonaiskuvaan soveltumaton. Kertomus Lasaruksen herättämisestä (Jh 11) on tässä suhteessa valaiseva. Siinä Lasaruksen sisar Nartta ilmoittautuu pe-

rinteellisen - juutalaisen ja myös kristillisen - ylösnousemususkon edustajaksi: "Minä tiedän hänen nousevan viimeisenä päivänä" (11:24), Mutta Johanneksen erityinen korotus on se, että ylösnousemus on uskossa Jeesukseen todellisuutta jo tänään: "Minä olen ylösnousemus ja elämä; joka uskoo minuun, se elää, vaikka olisi kuollut. Eikä yksikään, joka elää ja uskoo minuun, ikinä kuole" (11:25-26). Mutta toisaalta koko kertomus Lasaruksen herättämisestä kuolleista, yli kolmen päivän jälkeen hänen hautaamisestaan, on kuvausta tulevasta ylösnousemuksesta. Se on todistusta siitä Jeesuksesta, joka samalla voimalla kuin kerran viimeisenä päivänä jo nyt herättää kuolleita. Näin ollen myös Johanneksen evankeliumi edustaa Uuden testamentin yhteistä pelastusoppia, jonka mukaan kasteessa tapahtuvan kertakaikkisen vanhurskauttamisen ja uudestisyntymisen jälkeen usko uusiutuvasti omistaa pelastuksen, joka lopullisesti toteutuu Kristuksen tulemuksessa ja uskovien ruumiillisessa ylösnousemuksessa. Iankaikkinen elämä on uskossa jo alkanut.

Synoptisista evankeliumeista tunnetun rakkauden käskyn Johannes on esittänyt uudessa muodossa: "Uuden käskyn minä annan teille, että rakastatte toisianne, niinkuin minä olen teitä rakastanut - että tekin niin rakastatte toisianne" (Jh 13:34). Näin sanotaan myös Jh 15:12, 17 ja 1 Jh 2:7-10, 3:11. Jeesuksen antama rakkauden käsky ei ole uusi siksi, että se tarkoittaa opetuslasten keskinäistä rakkautta. Käsky on uusi, koska Jeesuksen rakkaus opetuslapsiinsa määrää opetuslasten keskinäistä rakkautta. Johannekselaisen rakkauden käskyn edellytyksenä näin ollen on opetuslapsisuhde eli usko Jeesukseen. Jh 14:15, 14:23 ja 15:10 sanotaankin, että Jeesuksen rakastaminen on hänen käskyjensä pitämistä. Johanneksen evankeliumissakin rakkauden käsky on kaksoiskäsky mutta Jumalan rakastamisen paikalla on opetuslapsisuhde eli usko Jeesukseen, joka on rakastanut opetuslapsiaan niin kuin Jumala on häntä rakastanut.

Tällä kohtaa on ensimmäinen Johanneksen kirje vielä täsmentänyt Johanneksen evankeliumia. Jumalan rakastaminen johdetaan Jumalan omasta rakkaudesta. "Siinä rakkaus on - ei siinä, että me rakastimme Jumalaa, vaan siinä, että hän rakasti meitä ja lähetti Poikansa syntiemme sovittukseksi" (1 Jh 4:10). "Rakkaani, jos Jumala on näin rakastanut meitä, niin mekin olemme velvolliset rakastamaan toinen toistamme" (4:12).

1. Johanneksen kirje on myös siinä täydentänyt Johanneksen evankeliumin sanoja, että myös rakkaus esitetään pelastuksen tekijäksi ja tunto-merkiksi. Kun Jh 1:12-13 Jeesukseen uskovat ovat Jumalasta syntynei-

tä, niin 1 Jh 3:9-11 Jumalasta syntyneitä ovat ne, jotka rakastavat veljiänsä. Kun Jh 5:24 sanotaan, että Jumalan Pojan puheen kuuleva ja häneen uskova on siirtynyt kuolemasta elämään, niin 1 Jh 3:14 sanotaan: "Me tiedämme siirtyneemme kuolemasta elämään, sillä me rakastamme veljiä." Rakkaudesta voidaan siis päätellä se, mikä on seurannut uskosta.

Koko johannekselaisen kirjallisuuden huipentumaksi voidaankin täten esittää yhteenvetoa: "Tämä on hänen käskynsä, että meidän tulee uskoa hänen Poikaansa Jeesuksen Kristuksen nimeen ja rakastaa toinen toistamme, niinkuin hän on meille käskyn antanut" (1 Jh 3:23). Tämä uskon ja rakkauden käsky on uusi kaksoiskäsky, jonka Jeesus on antanut ja tehnyt mahdolliseksi.

Johanneksen evankeliumi ja kirjeet eivät siis tunne uskoa ilman rakkautta eivätkä rakkautta ilman uskoa Jeesukseen, häneen, jonka Jumala lähetti. Vaikka siis ensiksi näytti siltä, että sanat uskosta ja sanat rakkaudesta ovat kaksi erillistä uomaan Johanneksen evankeliumissa, ne tosiasiallisesti ovat Johanneksen teologian samassa valtauomassa. Usko on Jumalan teko. Usko syntyy evankeliumin sanoman vastaanottamisesta, Jeesuksen sanojen kuulemisesta. Mutta myös rakkaus on Jumalan teko. Se on heijastusta Jumalan rakkaudesta ihmisiin. Se on sen rakkauden ketjun jäsen, jonka ensimmäinen rengas on Jumalan rakkaus Jeesukseen ja toinen Jeesuksen rakkaus opetuslapsiinsa. Kun ketjua kuljetaan taaksepäin, kysymys on uskosta Jeesukseen ja Jeesuksen käskyjen pitämisestä ja lopuksi Jumalan rakastamisesta. Myös Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden mukaan kaikki on kiinni Jeesuksen välittäjäasemasta.

Päätökseksi

Olisi pahasti yllämyttävää ja pelkistettyä puhetta väittää, että Uudessa testamentissa voisimme kaiken olellaisen keskittää sanoihin uskosta ja rakkaudesta ja niiden välisestä oikeasta suhteesta. Joissakin Uuden testamentin kirjoissa ja kohdissa voidaan pelastuksen tekijätkin esittää ilman näitä ilmaisuja ja käsitteitä. Vaikka Jeesus antoi virikkeen puheelle pelastavasta uskosta, hän ei yleensä puhunut uskosta, kun häneltä kysyttiin pelastuksen tietä. Rikkaalle miehelle hän sanoi: "Pidä käskyt." (Mt 19:17), kirjanoppineelle: "Mitä laissa on kirjoitettuna?" (Lk 10:26) ja kun tämä luki Vanhaa testamenttia oikein, hän lisäsi: "Tee se, niin saat elää." (Lk 10:28). Vuorisaarnassa Jeesus ei julistanut autuaiksi nimenomaan uskovia, vaan puhui sanojensa kuulemisesta ja niiden ilmaissaman Jumalan tahdon tekemisestä (Mt 7:21,24). Tietenkin tämä Jeesuksen sanojen kuuleminen ja totteleminen on juuri uskoa, uskoa Jumalaan ja Jeesukseen hänen ilmoittajanaan, mutta joka tapauksessa voidaan oikea Jumala-suhde ilmaista muillakin sanoilla. Vastaavasti voidaan todeta, että Jumalan tahdon tekeminen merkitsi Jeesukselle nimenomaan lähimmäisen rakkauden käskyn noudattamista. Evankelistä Markus on silti tehnyt oikean yhteenvedon Jeesuksen julistuksesta, kun hän kertoo Jeesuksen julistaneen Jumalan valtakunnan lähelle tulemistä ja kehottaneen ihmisiä kääntymään ja uskomaan evankeliumin (Mk 1:15).

Varsinaisesti vasta Paavali teki uskomisesta Jumala-suhteen keskeisen käsitteen, kun hän joutui torjumaan ihmisen omiin ansioihin perustuvan - judaistisen - pelastuksen. Uskon vanhurskauden Paavali saattoi kuitenkin perustaa eräisiin Vanhan testamentin sanoihin uskomisesta yksityisen ihmisen ja koko kansan oikeana vastauksena Jumalan puhutteluun ja tekoihin (1 Moos 15:6, 2 Moos 4:31, Jes 7:9). Kun niin 5. Mooseksen kirjan kuin Hesekielin kirjan mukaan vanhurskas, joka pitää Jumalan käskyt tai joka kääntyy pois pahoilta teiltänsä, saa elää, Paavalille merkitsi uutta lähtökohtaa Habakukin kirjan sana, että vanhurskas on elävä uskostaan (Hab 6:2). Siitä, ettei kaikissa Uuden testamentin kirjoissa usko ole yhtä keskeinen, on esimerkkinä Johanneksen ilmestys, jossa usko on vain yksi kristillisen seurakunnan hyvistä ominaisuuksista (2:19). Johanneksen evankeliumissa rinnastetaan toisiinsa Jumalaan uskomisen ja Jeesuksen sanojen kuuleminen (Jh 5:24), mutta usko on kuitenkin korostetun keskeisen pelastuksen kysymyksessä. Tällä apostoli Paavalin ja Johanneksen evankeliumin linjalla on myös Hebrealaiskirje, kun uskon ylistyksessä se toteaa: "ilman uskoa on mahdoton olla otollinen" (Hbr 11:6). Uskon sisällön erittelyssä on eri kirjoittajilla luonnollisesti eroja, erilaisia painotuksia ja näkökulmia.

Pelastuksen tie voidaan toisaalta esittää pelkästään rakastamisen, Jumalan ja lähimmäisen rakkauden, asiaksi. Esittäessään rakkauden kaksi käskyä lain ytimeksi Jeesus liittyi 5. Mooseksen kirjan julistukseen

Israelin kansan elämän ja kuoleman kysymyksestä: "Rakasta Herraa, sinun Jumalaasi, kuule hänen ääntänsä ja riipu hänessä kiinni, sillä siinä on sinun elämäsi ja pitkä ikäsi" (5 Moos 30:20). Kun Jumalan rakastamiseen ilman muuta sisältyi hänen käskyjensä noudattaminen, oli lähimmaisesta rakkauden liittymisestä Jumalaan kohdistuvaan rakkauteen selviö. Jumalaan kohdistuva rakkaus on muissakin Uuden testamentin kohdissa yksi oikean Jumala-suhteen kuvailu (esim. 1 Kor 2:9, 8:3 ja Jaakobin kirje 1:12, 2:5). Ihmisen Jumalasuhteen ilmaisijaksi tulee kuitenkin yhä selvemmin vanhurskauttava ja pelastava usko. Siinä ei mielestäni ole mitään ristiriitaa, sillä Jumalan rakastaminen yli kaiken on uskoa ja usko on Jumalaan kohdistuvaa rakkautta. Näin ollen voi 1. Johanneksen kirjeen uutta kaksoiskäskyä, joka yhdistää uskon Jumalan Poikaan Jeesukseen Kristukseen ja (opetuslasten) keskinäisen rakkauden (1 Jh 3:23), pitää Uudessa testamentissa tapahtuneen kehityksen huipentumana.

Mitä erilaisia painotuksia Uudessa testamentissa esiintyykin, miten keskeiset uusitamentilliset termit vaihtelevatkin, yhteistä on kuitenkin kaikille Uuden testamentin kirjoittajille kolme korostusta. Ensimmäinen niistä on henkilökohtaisen Jumala-suhteen, Kristus-yhteyden, tähdentäminen, jolloin usein ja apostoli Paavalin vaikutuksesta yhä enemmän korostetaan vanhurskauttavaa ja pelastavaa uskoa. Toinen yhteinen piirre on Kristus-uskon voimakkaasti eettinen piirre, joka useimmiten ilmaistaan rakkauden, lähimmäisrakkauden ja veljesrakkauden, sanoilla. Kolmanneksi koko Uusi testamentti korostaa, että lähimmäinen kuuluu erottamattomasti Jumala-suhteeseen, että vanhurskauttamista seuraa välittömästi pyhitys, että usko vaikuttaa nimenomaan rakkauden kautta. Uskon vanhurskaus ja elämän uudistus ovat saman asian, Pyhän Hengen työn ja vaikutuksen, kaksi eri puolta. Hengelliset (pneumatikot) eivät ole minäkään korkeamman asteen uskovia. On vain yksi usko, yksi kaste ja yksi Henki, joka Kristuksen kirkossa jakaa kaikille lahjojaan. Usko ja lain teot sulkevat toisensa pois pelastuksen tekijöinä. Usko ja rakkauden teot ovat erottamattomat.

Aimo T. Nikolainen

Teologian tohtori,

Uuden testamentin eksegetiikan professori (1946-72)

Helsingin hiippakunnan piispa

Fredric Cleve:

Lag och evangelium som den teologiska grunden för kyrkornas arbete för freden

När vi tar upp temat Lag och evangelium som den teologiska grunden för kyrkornas fredsarbete, driver vi någonting som ur luthersk synpunkt är verkligt angeläget. Lag och evangelium är ju ett för den lutherska teologin ytterst centralt begreppspar. Luther ansåg, att han genom Guds särskilda ingripande på nytt hade upptäckt vad evangelium är och att han då också hade lärt sig att skilja mellan lag och evangelium. Luthers kritik mot den medeltida skolastiska teologin går ut på att dess företrädare aldrig hade lärt sig att förstå vad evangelium är. De uppfattade hela bibelordet som en lag och tolkade evangeliet som kärlekens lag. De kunde då inte heller ~~se~~ förstå Joh. 1:17 rätt. Skillnaden mellan Moses och Kristus består nämligen inte i att Kristus ger en ny lag som innehåller färre bud och ~~ett~~ större kraft än Mose lag. Skillnaden är i stället den, att det som Kristus kommer med är av ett helt och hållet annat slag än det som Mose förkunnar. Kristus står för evangeliet, och Moses står för lagen. ¹⁾

Å andra sidan är Luther inte helt och hållet en nydanare och vill inte heller vara det. Han utgår från att hans reformatoriska upptäckter ger uttryck åt Bibelns eget budskap. Han är dessutom ofta angelägen om att hans förkunnelse överensstämmer med kyrkans gemensamma trosvittnesbörd. Man kan därför anta, att hans tankar om lag och evangelium som en grund för freden har förebilder i den kristna traditionen, inte minst hos kyrkofäderna. ²⁾ För vårt ändamål erbjuder sig då Johannes Chrysostomus som en viktig jämförelsepunkt. Vi skall därför först undersöka vad han har att säga om freden och hur han fördelar olika sidor av fredsarbetet på det som vi kallar lag och evangelium. Efter det skall vi gå till Luther för att se vilka möjliga beröringspunkter och skillnader som vi kan finna. Mot den bakgrunden skall vi ge några synpunkter på diskussionen om fredsfrågan i våra dialoger.

I. Johannes Chrysostomus

1. Inställning till staten

Det som här sägs om Johannes Chrysostomus bygger på hans utlägg-

ning av Matt.22:17 och Rom.12-13. När han förklarar det senare bibelavsnittet, går ^{han} inte särskilt grundligt in på frågan om de kristnas förhållande till samhället. Kyrkan är hans huvudintresse. Det har väl delvis att göra med att han, när han håller predikningarna, ännu är presbyter i Antiokia och inte har varit tvungen att i detalj klargöra sin ställning till statsmakten och dess anspråk. Ändå kan man hos honom finna några motiv som har blivit betydelsefulla i en senare diskussion.

Chrysostomus yttrar sig mera om den inre samhällsfreden än ~~om~~ ^{om} förhållandet mellan staterna. Det som han har att säga har dock tillämpning på fredsfrågan i allmänhet. För Chrysostomus är det viktigt att betona, att kristendomen inte undergräver staten och samhällsordningen. Han framhåller detta, både när han kommenterar Matt.22:17 och när han kommenterar Rom.13:1. Han säger, att Paulus i Rom.13:1 vill visa att Kristus inte gav sina lagar för att omstörta samhället, utan för att ge det en bättre ordning och för att lära människorna att inte sätta igång onödiga och förlustbringande krig.³⁾ Med stöd av Apg.5:36-37 jämför Chrysostomus Jesus med Teudas och Judas från Galiléen. De senare var uprorersmän och avrättades som sådana. Chrysostomus menar, att fariséerna i diskussionen om skattepenningen försöker förmå Jesus att uttala sig på ett sådant sätt att han skulle kunna jämföras med Teudas och Judas. Jesus genomskådar emellertid fariséernas försåt och lyckas förbinda skattebetalningen med troheten mot Gud⁴⁾. Chrysostomus understryker, att Jesus inte var någon revolutionär och att inte heller hans efterföljare är det. Apostlarna och de första kristna har visserligen ofta anklagats för uppvigling och för revolutionära planer, och man har menat, att allt som de gjorde och sade syftade till att bryta sönder nedärvda institutioner. Men det här är förtal, säger Chrysostomus. De kristna är inga revolutionärer.⁵⁾ Varje kristen skall tvärtom underkasta sig överheten, och detta gäller om alla kristna, inte bara om dem som har världsliga yrken, utan också om präster och munkar, ja t.o.m. om apostlar, evangelister och profeter.⁶⁾ Chrysostomus godkänner tydligen inte tanken, att kyrkans tjänare och ledare skulle utgöra ett maktområde som är befriat från underdånigheten mot överheten.

När Chrysostomus i anslutning till Paulus understryker underdånigheten mot överheten, måste han besvara två invändningar. Den första lyder: "Säger du, att varje härskare är utvald av Gud?" På den invändningen svarar Chrysostomus med att göra en skillnad mellan person och ämbete. Paulus talar, menar han, inte om individuella härskare, utan om härskandet i sig självt. "Att det skulle finnas härskare, att somliga härskar och andra blir behärskade och att alla ting inte bara skall

utföras i en enda röra, så att folk rör sig som vågor i den ena riktningen och den andra, det, är, säger jag, ett verk av Guds visdom".⁷⁾ Chrysostomus är medveten om att det finns både goda och dåliga härskare, att herravälde och makt kan missbrukas, men detta upphäver inte för honom det berättigade i över- och underordningen i samhället. Han finner över- och underordning på olika håll i naturen och menar, att naturen kan lära oss hur det skall vara i samhället. Naturen visar, säger han, att anarki var den än förekommer är ett ont och en orsak till oreda. Chrysostomus anser också, att jämlikhet i fråga om ära många gånger leder till konflikter.⁸⁾

Den andra invändningen som Chrysostomus tar ställning till lyder: "Du gör oss mycket billiga och föraktliga, när du har oss som är ädelaktiga av himmelriket att underkastas oss jordiska härskare."⁹⁾ Chrysostomus utgår således inte självklart ifrån att överheten är Guds tjänare, utan han måste först legitimera överheten för de kristna. Han måste visa, hur lydningen mot överheten går att förena med det första budet och hur de kristna, som är Guds följare barn, kan underordna sig jordiska makthavare. Chrysostomus löser problemet genom att påpeka, att Paulus säger att de kristna, när de lyder sin överhet, inte är underordnade jordiska härskare, utan Gud. Paulus säger ju, att den som sätter sig upp mot överheten kommer att kämpa mot Gud därför att han står emot det som Gud har förordnat. Den som visar lydning och vördnad mot sina jordiska härskare bryter alltså inte mot det första budet, utan uppfyller det tvärtom. När Gud har befallt lydning mot överheten, är den kristne också skyldig att visa en sådan lydning. Lydningen är en plikt och inte en överloppsgärning från de kristnas sida.¹⁰⁾ Chrysostomus påpekar också, att det borde kännas lättare för de kristna att visa lydning och vördnad mot härskarna nu, när de inte längre är hedningar, utan kristna.¹¹⁾

Först när Chrysostomus på detta sätt har legitimerat överheten, kan han beskriva den som en Guds tjänare. Gud har gett överheten i uppdrag att straffa det onda och belöna det goda, och när överheten gör det, utför den Guds vilja, också om den inte skulle vara medveten om det.¹²⁾ Också en hednisk överhet kan således vara Guds tjänare. Chrysostomus påpekar också, att överheten när den straffar det onda och belönar det goda verkar tillsammans med de kristna. I många fall säger nämligen samhällets lagar och Guds bud samma sak. Staten kommer då att tvina människorna att göra det som Gud befäller dem till. Chrysostomus menar, att de flesta människor i första hand räknar mera med nuet än med framtiden. De tar inte den yttersta domen på allvar, men de fruktar för de domar och straff som kan drabba dem här på jorden. Överheten kan då med sina maktmedel något så när hålla dem

på den rätta vägen och gör dem mera mottagliga för den kristna förkunnelsen. Överheten tjänar alltså den kristna människans andliga utveckling, när den utför Guds uppdrag att straffa det onda och belöna det goda.¹³⁾

Överheten är också på det sättet Guds tjänare, att den åstadkommer fred och upprätthåller medborgerliga institutioner. Chrysostomus betraktar detta som en stor välgärning från Guds sida: "Staterna får oräkneliga välsignelser genom dessa auktoriteter / de medborgerliga institutionerna/; och om du skulle avlägsna dem, skulle alla ting förstöras, och varken stad eller land, varken privata eller offentliga byggnader eller något annat skulle bestå, utan hela världen skulle vändas upp och ned, och de mäktigare skulle åluka de svaga!"¹⁴⁾ För Chrysostomus är det viktigt, att överheten försvarar den bestående samhällsordningen, håller fiender på avstånd, förhindrar uppror och gör slut på konflikter. Allt detta gör det möjligt för medborgarna att njuta av fred och att leva ett stilla och fredligt liv i alla avseenden.¹⁵⁾

Chrysostomus betraktar det uteslutande som överhetens sak att i handling slå vakt om freden. Men han finner ändå ett utrymme för medborgarnas medverkan. Han gör gällande, att människor sedan gammalt har kommit överens om att underhålla dem som har hand om statens styrelse, ~~därför att~~ ^{de} dessa personer försummar sina privata intressen för att kunna sköta de offentliga angelägenheterna, ~~och därför att myndighetspersonerna~~ använder hela sin tid för detta ~~hå~~ ändamål och sålunda gör det möjligt för medborgarna att behålla sin egendom i trygghet. Att medborgarna betalar skatt vittnar därför om att de drar nytta av överhetens insatser.¹⁶⁾ Skattebetalandet blir därmed för Chrysostomus ett uttryck för medborgarnas, också för de kristna medborgarnas, accepterande av staten och för deras medverkan i statens verksamhet. De kristna visar därtill, att de värdesätter den fred och ordning som staten åstadkommer genom att de ber för staten och dess representanter.¹⁷⁾ Samtidigt räknar Chrysostomus tydligen också med någon form av ett ursprungligt samhällsfördrag, där alla medborgare har kommit överens om en arbetsfördelning mellan sig själva och överheten.

Underdånigheten mot överheten har dock en gräns. Chrysostomus begränsar underdånigheten till skattebetalning, vördnad för överheten och accepterande av överhetens domsmakt. Däremot får man inte lyda, om överheten kräver sådant som är till hinder och skada, när det gäller gudsdyrkan. Sådana krav har överheten inte rätt att ställa och om den ställer dem, är det inte längre överhetens krav, utan djä-

vulens.¹⁸⁾ Överheten är i sådana fall inte Guds tjänare, utan djävulens verktyg.

2. Kyrkans uppgift.

Den fred som överheten åstadkommer är för Chrysostomus i huvudsak en yttre fred och ordning, som ger utrymme för medborgarna att förverkliga sina egna livsmål. Överhetens fred är närmast en frånvaro av krig och konflikter och oroligheter. Omsorgen om medmänniskans bästa är däremot en uppgift för den enskilda medborgaren. När det gäller de kristna, skall denna uppgift fyllas inom kyrkan. Chrysostomus tolkar därför Rom.12 som föreskrifter för de enskilda kristnas handlande.

I tolkningen av Rom.12 betonar Chrysostomus framför allt den kristna offerttjänsten, samhörigheten i församlingen och solidariteten med nödställda bröder. Han frågar, hur de kristna, såsom Paulus uttrycker det, kan frambära sina kroppar som ett offer. Han svarar, att vår kropp blir ett offer, när ögat inte betraktar något ont, när tungan inte säger något orent och när handen inte gör något som strider mot lagen. Det räcker likväl inte bara med att låta bli att göra det ~~gärna~~ onda, människan måste också göra goda gärningar. Handen måste ge allmosor, munnen måste välsigna dem som förbannar och alla andra lemmar måste på ett motsvarande sätt ställas till Guds förfogande.¹⁹⁾ På det sättet kan varje kristen bli en präst som offerar sig själv åt Gud.²⁰⁾

När det gäller samhörigheten i församlingen understryker Chrysostomus jämställdheten mellan de kristna. I Kristus finns ingen rik och ingen fattig.²¹⁾ I kyrkan råder således andra relationer mellan människorna än i samhället. I kyrkan har ingen rätt att höja sig över en annan. Chrysostomus anger tre motiv som framhäver jämlikheten. Paulus säger för det första, att de kristna är varandras lemmar. Det är inte bara de små som är de storas lemmar, utan också de stora är de smås lemmar. De stora skall alltså tjäna de små, och de små skall tjäna de stora. För det andra utgör alla kristna, både stora och små, en enda kropp. Och för det tredje är det på grund av Guds nåd som de kristna är lemmar i Kristi kropp.²²⁾ Denna samhörighet kräver solidaritet mellan de kristna. De skall vara glada med de glada och gråta med dem som gråter. Enligt Chrysostomus är det ofta svårare att vara glad med andra människor än att gråta med dem. Å andra sidan kan medkänslan med en lidande medmänniska verkligen lätta hennes börda, och den är en form av hjälp som varje kristen kan ge, också om hon inte kan avlägsna själva det onda.²³⁾

När de kristna är lemmar i en och samma kropp är de också beroende

av varandra. Chrysostomus anser, att de kristna är dumma och hänsynslösa, om de å allting försöker komma till rätta på egen hand. Om de tror, att de förödmjukar sig när de behöver en annan människas bistånd, berövar de sig den hjälp, den styrka och den trygghet som den kristna gemenskapen kan ge.²⁴⁾ Starkare understryker Chrysostomus ändå, att det är nödvändigt att de kristna gör vad de kan för att avhjälpa sina medmänniskors och särskilt sina medkristnas nöd. Det förefaller, som om han med stöd av bönen Fader vår skulle mena, att det som krävs av en kristen är att han skall ge sina medkristna det som de behöver för att komma till rätta en dag. Chrysostomus tycker, att han här finner mycket tröghet och likgiltighet hos de kristna. Han angriper hårt dem som moraliserar över andras nöd eller som menar att en nödställd människa inte är värd att bli hjälpt. T.o.m. om den som ber om hjälp skulle vara en mördare eller en rövare, ja t.o.m. om han skulle stå i beråd att råna och döda den som han söker hjälp hos, får han inte vägras hjälp, framhåller Chrysostomus. De kristnas stora föredöme är här Jesus, som öppnade paradiset för en rövare som först hade hånat honom och som besvarade Judas' kyss och talade till honom med en ännu större ämhet än vad ord kan uttrycka.²⁵⁾ Chrysostomus återkommer flera gånger till Jesu behandling av Judas och betonar, att Jesu kärlek till Judas inte upphörde, när Judas förrådade honom och förde honom i döden. De kristna kan därför inte heller sätta sig över och slå ner människor, som redan har blivit slagna och lider nöd.²⁶⁾

De som solidariserar sig med sina medmänniskor och är angelägna om att möta deras behov, blir naturligtvis också fridsstiftare. Chrysostomus tar fasta på att Paulus uppmanar de kristna att hålla fred med alla människor, om möjligt är och så mycket som beror på dem själva. Han säger, att de kristna skall göra vad de kan för att hålla fred med alla, också med judar och hedningar. De kristna får inte utmana eller förarga andra. Men Chrysostomus medger å andra sidan, att det inte i alla sammanhang är möjligt att hålla fred med alla. Han påpekar, att Paulus uppmaning innehåller begränsningen: "om möjligt är, och så mycket som på er beror." Det finns fall, säger Chrysostomus när det inte är möjligt att hålla fred, t.ex. då vi måste försvara religionen eller kämpa för dem som har behandlats illa. Han säger, att Paulus mening kan sammanfattas ungefär så här: "Gör det som ankommer på dig, och ge ingen, vare sig jude eller hedning, anledning till krig eller kamp. Men om du ser religionens sak lida någonstans, visa då inte endräkten framom sanningen, utan gör tappert motstånd ända till döds. Men också då skall du inte vara i krig i själen, du

skall inte vara en motståndare i ditt inre, utan du skall endast kämpa om de saker som striden rör sig om."²⁷ Chrysostomus tanke är kanske den, att de kristna skall vara fasta i sak, men att de inte får ta avstånd från och förkasta de människor som de kämpar med. Det är också möjligt, att han vill betona, att den som strider skall kämpa med gott samvete. Han säger dock inte något om på vilket sätt och på vilka villkor de kristna får kämpa för att försvara Guds sak och nästans rätt.

När de kristna blir utsatta för oförrätter för sin egen del, skall de enligt Chrysostomus, följa Jesu föredöme och vända den andra kinden till. Chrysostomus säger, att djävulens lag lär att den som slår hårdare och gör andra illa vinner seger. Men Kristi tävlingskamp liknar inte en boxningsmatch i de olympiska spelen. När Kristus är domare, ger han segerkransen åt den som blir slagen och inte åt den som slår. I Kristi tävlingskamp är det inte bara segern som räknas, utan också vägen till seger. Därför kan det som i jordiska ögon verkar att vara ett nederlag ändå vara ett uttryck för Guds kraft.²⁸⁾ Chrysostomus är i alla fall realistisk nog att inse, att det här är svårt för hans åhörare att leva efter. Han säger: "Jag vet, att ni nu är värmda helt igenom och har blivit mjuka som vax, men när ni har gått ut härifrån skall ni spotta ut alltsammans."²⁹⁾ Han försöker i alla fall med olika argument få sina åhörare att förstå, att det är deras uppgift att vara fredsstiftare och att de inte får göra motsånd i egen sak. Det är bara när religionen, d.v.s. Guds, ^{rikt} och när nästans rätt står på spel, som de inte får ställa endräkten framom sanningen.

3. Sammanfattning.

Det som förefaller att vara utmärkande för Chrysostomus' syn på freden är, att han mycket bestämt ser den utifrån kyrkans och de kristna synpunkt. De kristna accepterar staten, de är genom sina skatter och sina böner lojala mot staten och de sätter värde på den fred och den ordning som samhället upprättar. Men åstadkommandet av fred och ordning är helt och hållet överhetens sak. Chrysostomus har inrenting att säga åt överheten eller dess representanter om hur de skall bevara fred och ordning. Ändå är överheten och många av dess tjänare redan kristna. Chrysostomus betraktar de kristna bara som objekt för överhetens maktutövning och han reflekterar över vad lydningen mot överheten kan innebära och hur långt den sträcker sig.

Kyrkans politiska uppgift begränsas till två saker. Kyrkan skall å ena sidan genom förkunnelse och förbön väcka och stärka sina medlemmars lojalitet mot staten och dess företrädare. Genom det kommer kyrkan direkt och indirekt att stärka staten i dess strävanden att bevara inre

och yttre fred. Någon kritisk funktion i förhållande till statsmakten har kyrkan däremot inte. Å andra sidan blir det kyrkans uppgift att i samhället skapa utrymme för sin liturgi och sin diakoni. Konflikter med statsmakten kan uppkomma särskilt när det gäller gudstjänsten, eftersom staten har en religiös prägel. I konfliktfall skall de kristna lyda Gud mer än människor. De skall vägra att lyda staten och bära de lidanden som blir följden av detta. Området för diakoni blir däremot stort, eftersom statens vilja och möjligheter att verka för social välfärd är begränsade.

Kyrkans direkta insats för freden kommer i hög grad att ha formen av ett diakoniskt arbete, som avhjälper den nöd som följer av krig och som kan vara orsak till krig. Kyrkan kan uppmana och leda sina medlemmar till handlingar som är inspirerade av kristen kärlek till nästan. Genom att kärleken utsträcks till att gälla också de ovärdiga och fienderna, kommer varje människas människovärde att betonas. Inte ens de mest personliga fienderna betraktas som omänskliga varelser, som man har rätt att ta avstånd ifrån. I den mån en sådan hållning tränger igenom och förverkligas, leder den till att barmhärtighet och medmänsklighet får utrymme. Också i krig och konflikter kan detta bidra till att minska och försona krigets grymhet.

Om man relaterar detta till en luthersk uppfattning av lag och evangelium, kan man väl säga, att det som ur luthersk synpunkt betraktas som lag främst görs till en angelägenhet för statsmakten. Kyrkans eget arbete för freden grundas i huvudsak på evangeliet och på Kristi föredöme.

II. Luther.

1. Luthers tolkning av lagen.

Innan vi går till Luthers syn på lag och evangelium som grund för kyrkans fredsarbete, borde vi försöka ange vad han menar med lag och evangelium och hur han bestämmer förhållandet mellan dem. Om man ser till innehållet, är lagen för Luther allt det som ställer krav och anspråk på människorna. Lagen kan vara Guds tio bud, Jesu bergspredikan, kärleksbudet, men också samhällets lag, kyrkans föreskrifter och moralregler som människor har tänkt ut. Guds lag sammanfattas dock i budet: "Du skall älska Herren, din Gud, av allt ditt hjärta och av all din själ och av allt ditt förstånd, och din nästa såsom dig själv". Luk.10:2 Budet om kärlek till nästan tolkas särskilt genom den gyllene regeln: "allt vad I viljen att människorna skola göra eder, det skolen I ock göra ~~xxxx~~ dem; ty detta är lagen och profeterna." Matt.7:14.

När det gäller att förstå Luthers tolkning av Guds lag, är hans syn på Jesu bergspredikan grundläggande. Luther står här i en dubbel frontställning. Å ena sidan kan han inte godta den medeltida uppdelningen i bud och evangeliska råd. Enligt denna uppfattning gäller Guds bud alla människor, medan de evangeliska råden endast angår dem som vill bli fullkomliga kristna. Bergspredikan räknas då som evangeliska råd. Å andra sidan avvisar Luther också de radikala reformgruppernas tanke, att bergspredikans bud skall vara normer för samhällets lagstiftning, så att t.ex. den offentliga makten skulle upphöra att döma och i stället vända den andra kinden till.³⁰⁾

För Luther är bergspredikan verkligen Guds bud till alla människor. Jesus är den rätta uttolkaren av Guds lag, och han gör lagen till det som Gud från början har avsett att den skall vara. Jesus ger den rätta utläggningen av den lag som alla människor i någon mån redan känner i sitt förnuft och sitt samvete. Det är tydligt, att Luther t.ex. i sin Stora katekes utlägger de tio buden med hjälp av bergspredikan och Jesu övriga etiska förkunnelse. Men han gör ett undantag. I det fjärde budet skiljer han ut föräldrarna och alla andra som på något sätt är utrustade med makt. De har ämbeten, inom vilka de skall bruka sin makt och genom vilka de skall tjäna sina medmänniskor. Genom ämbetena skall välfärd, trygghet, fred och ordning upprättas i världen. Ämbetena har också ansvar för en rätt gudstjänst. De skall utövas med förnuft och omdöme, trohet och mod. De får inte försummas och de får inte missbrukas till egen fördel.³²⁾ Ämbetena hör denna världen till. Därför är Jesus inte en lagstiftare för dem och säger inte heller mycket om hur de skall utövas. Jesu rike är icke av denna världen Joh.18.36, och han har inte satts att vara domare eller skiftesman i jordiska ting Luk.12:14. Ändå är de som utövar ämbetena inte sina egna herrar. Deras ämbeten är ~~grundade~~ grundade i Guds bud, och de är ett medel för Guds uppehållelse av skapelsen. De som innehar ämbeten utövar Guds makt, och de är, oberoende av om de erkänner det eller inte, ansvariga inför Gud för sin ämbetsutövning.³³⁾

2. Skillnaden mellan lag och evangelium.

Luther anser, att teologens viktigaste uppgift består i att kunna göra en rätt åtskillnad mellan lag och evangelium.³⁴⁾ Bara om denna uppgift fullgörs rätt, blir det möjligt att klargöra och hålla fast vid att rättfärdiggörelse och frälsning är ett verk av Guds nåd allena.

När Luther anger skillnaden mellan lagen och evangeliet, utgår ha

ofta från deras relation till människorna. Han beskriver, hur lag och evangelium verkar på människorna och vid lagen och evangeliet förutsätter hos dem. När Luther här talar om lagen, bortser han från dess innehåll, och tar med allt som kan räknas som lag. Han skriver t.ex. i Stora galaterbrevskommentaren: "Lag och evangelium /äro/ två varandra rakt motsatta läror... Lagen är en pådrivare, som kräver, att vi skola arbeta och göra. Den vill, kort sagt, ha något av oss. Evangeliet däremot fordrar icke utan giver för intet och befäller oss att ta emot med uppräckt händer vad som bjudes. Men att fordra är motsatsen till att giva, att mottaga är motsatsen till att erbjuda. De båda kan jag icke göra på samma gång. Ty jag mottager det som gives. Men det som jag ger, mottager jag icke, utan det erbjuder jag åt någon annan. Om alltså evangelium är en gåva och erbjuder en gåva, så fordrar det ingenting. Och tvärtom, lagen giver ingenting utan fordrar något av oss, till på köpet något som vi icke kunna utföra."³⁴⁾ Skillnaden mellan lag och evangelium består alltså i att lagen är ett krav och en fordran som förutsätter människans gärningar, medan evangeliet är en gåva som förutsätter att människan tar emot. Lagen motsvaras på människans sida av det att människan lever efter lagen, medan evangeliet motsvaras av tron.

Att lagen kräver utesluter inte, att den också kan innehålla löften. Skillnaden mellan lag och evangelium är därför inte identisk med skillnaden mellan bud och löfte. Luther skriver t.ex. i Schmalkaldiska artiklarna: "Vi hålla före att lagen är given av Gud först för att förhindra synden genom att hota och skräckslå med straff och genom att lova och tillförsäkra nåd och välgärningar".³⁵⁾ Luther tänker här möjligen på 2. Mos.20:5-6, det bibelställe, med vilket han avslutar framställningen av buden i Lilla katekesen: "Jag, Herren, din Gud, är en nitälskande Gud, som hemsöker fädernas missgärning på barn och efterkommande i tredje och fjärde led när man hotar mig, men som gör nåd ~~xxxx~~ mot tusenden, när man älskar mig och håller mina bud". I Luthers förklaring till detta bibelställe heter det: "Gud hotar att straffa alla dem som övertråda dessa bud; därför skola vi frukta för hans vrede så att vi icke bryta mot hans bud. Men sin nåd och allt gott lovar han alla dem som hålla dessa bud; därför skola vi älska honom, förtrösta på honom och gärna leva efter hans bud".³⁶⁾ Det som gör att Luther räknar också 2. Mos.20:6 som lag är, att löftena innehåller ett villkor. Gud lovar sin nåd och allt gott åt dem som håller buden. Lagen säger alltså: Om du håller Guds bud, får du leva. Guds nåd och välsignelse blir bundna till eller beroende av människans laguppfyllelse. Lagen säger däremot inte, hur människan skall kunna

uppfylla lagen. För Luther blir det då också ett uttryck för lagen, när Jesus i sitt svar på den lagklokes fråga: vad skall jag göra för att få evigt liv till arvedel hänvisar till kärleksbudet och säger: "Gör det, så får du leva" Luk. 10:28.³⁷⁾

Luther kan också bestämma skillnaden mellan lag och evangelium ur rättfärdighetens synpunkt. Den rättfärdighet som uppnås genom att man uppfyller lagen kallar Luther en aktiv rättfärdighet. Här är människan subjektet. Det är hon som handlar och som gör det som lagen kräver. Den rättfärdighet som är ett resultat av evangeliet kallar Luther en passiv rättfärdighet. Här är människan objekt. Det är fråga om något som händer henne, ett skeende, där hon är föremål för Guds ingripande. Luther skriver: "Men rättfärdigheten framför andra, trons rättfärdighet, som Gud genom Kristus tillräknar oss utan gärningar, är varken borgerlig eller ceremoniell, och icke heller består den i ett uppfyllande av Guds lag eller över huvud i våra gärningar. Den är något helt annat, en rent passiv rättfärdighet, liksom de förut nämnda äro aktiva. Här är det icke fråga om att vi handla eller giva Gud något, utan vi stå rent mottagande och låta en annan verka i oss, nämligen Gud. Därför finner jag det lämpligt att kalla trons rättfärdighet eller den kristna rättfärdigheten passiv".³⁸⁾

En tredje möjlighet att klarlägga skillnaden mellan lag och evangelium är att förbinda dem med trosartiklarna eller med Treenigheten. Skillnaden mellan lag och evangelium betyder nämligen inte, att lagen skulle avskaffas genom evangeliet. Lagen behåller fortfarande sin betydelse, men det gäller att ge åt den dess rätta plats. Luther framhåller detta uttryckligt i Stora galaterbrevskommentaren: "Då förnuftet får höra, att rättfärdigheten eller välsignelsen kommer av nåder eller löftet, drager det genast den slutsatsen: Alltså är lagen till intet nyttig. Därför bär man ägna mycken uppmärksamhet åt läran ~~om~~ lagen, vad och hur man skall tänka om den, så att man å ena sidan icke helt förkastar den, såsom svärmeandarna gjorde, vilka för tio år sedan gävo upphov till bondeupproret genom att säga, att den evangeliska friheten löser människan från alla lagar. Å andra sidan får man icke tillskriva lagen förmågan att rättfärdiggöra. Ty i båda fallen felar man mot lagen. De som vilja bli rättfärdiga genom lagen gå för långt åt höger, och de som vilja vara helt fria från lagen komma för långt åt vänster. I stället skall man hålla sig på den kungsvägen, att man å ena sidan icke helt förkastar lagen och å den andra icke tillskriver den mer än tillbörligt!"³⁹⁾

Den kungsväg som Luther talar om består i att lagen har sin positiva uppgift i skapelsen, i första trosartikeln, medan dess uppgift i förhållande till frelsen är heliggörandet är förberedande. Den

verkar där som en uppfostrare till Kristus. Detta hör samman med det som Luther kallar lagens bruk. Lagen har olika uppgifter, olika funktioner i Guds handlande med världen och människorna. Lagens första uppgift är att uppehålla världsordningen och att förhindra kaos. Luther betraktar lagen som ett Guds verktyg i kampen mot djävulen. Djävulen strävar att själv och genom sina redskap bryta sönder den ordning som Gud har inrättat, och han försöker genom det fördärva livet och hela skapelsen. För att förhindra detta har Gud instiftat sin lag. Luther betonar därför starkt lagens negativa funktion att sätta en ~~grän~~ gräns för det onda. Lagen får endast indirekt en god verkan genom att den ger livsrum åt det goda. Luther skriver: "Lagens första ändamål ~~är~~ och uppgift är alltså att hålla de gudlösa i styr. Ty djävulen regerar i hela världen och driver människor till alla slags ogärningar. Därför har Gud förordnat överhet, föräldrar, lärare, lagar fängelser och alla borgerliga inrättningar till att åtminstone binda djävulens händer, om de icke kunna göra mer, så att han icke kan rasa efter gottfinnande. Liksom man alltså sätter bojor och kedjor på besatta människor, i vilka djävulen regerar med makt, för att de icke skola göra någon illa, så måste hela världen, som är besatt av djävulen och kastar sig huvudstupa i alla slags brott, tyglas av överhetens bojor och band, d.v.s. av dess lagar, som binda världen till händer och fötter för att den icke blint skall hänge sig åt all slags ondska. Om den icke på detta sätt låter sig tyglas, får den plikta med livets förlust. Denna borgerliga tukt är i högsta grad av nöden och av Gud instiftad för den allmänna världens skull och för att ~~vara~~ bevara allt annat, men mest för att icke evangelium skall förhindras genom hänsynslösa människors oroligheter och uppror".⁴⁰⁾

Luther utesluter ändå inte, att lagen också har en positiv uppgift när det gäller att förverkliga kärleken till nästan. Lagen drar inte bara en gräns för ondskan, utan när det gäller jordiska ting åstadkommer den också en positiv rättfärdighet. "Lagens rättfärdighet är jordisk, den handlar om jordiska ting och består i att vi göra goda gärningar", skriver Luther i Stora galatterbrevskommentaren.⁴¹⁾ I samma skrift har han också en intressant utredning av hur man skall förstå ordet "göra". Han säger, att man måste ge olika innebörd åt detta ord i naturen, i moralfilosofin och i teologin: "Att 'göra' är alltså en sak i naturen, en annan i moralfilosofin och åter en annan i teologin. I naturen måste trädet komma först och frukten sedan. I moralfilosofi betyder 'att göra' att ha en riktig insikt och en god vilja till handling. Och där stannar filosofien. Såsom teologer säga vi därför, att moralfilosofin icke har Gud till föremål eller till ändamålsordak

Ty Aristoteles, en sadducé eller en i borgerlig mening god människa kallar det för riktig insikt och god vilja, om man söker det helas gemensamma bästa, frid och ~~h~~ärbarhet. Högre stiger icke filosofen och lagstiftaren, han menar icke, att man genom riktig insikt och god vilja ernår syndernas förlåtelse och evigt liv, såsom sofisten och munken anser. Därför är en hednisk filosof mycket bättre än en sådan gärnings rättfärdig. Han stannar nämligen inom sina gränser, tar endast hänsyn till anständigheten och samhällsfreden, han blandar icke ihop gudomligt och mänskligt".⁴²⁾ Luther accepterar tydligen, att det gemensamma bästa, anständighet och samhällsfred ställs som mål för livet på jorden. Om man förverkligar dessa mål, tillämpar man den gyllene regeln, och handlingar som inriktas på dessa mål kan betraktas som goda i moralisk mening. I fråga om sådana handlingar har människan också moraliskt ansvar och fri vilja. När det gäller den jordiska rättfärdigheten, kommer lagen, förnuftet och moralfilosofin att rätt långt stå på samma linje.

Det är dock Jesus som i sin bergspredikan och i sin övriga undervisning har gett den rätta utläggningen av lagen. Jesus skärper på alla punkter lagens krav, så att de motsvarar budet att älska Gud av allt vårt hjärta och av all vår själ och av allt vårt förstånd och vår nästa såsom oss själva. Jesu undervisning i lagen är Guds ord. Det är Guds bud och Guds lag som i Jesu lagförkunnelse riktas till oss. Genom Jesus ställs lagens krav så högt, att den fallna människan genom sina egna krafter omöjligt kan uppfylla dem. Men det är ändå hela tiden fråga om Guds bud och Guds lag. Lagen kommer därmed att anklaga och döma. Den visar ~~xxx~~ oss våra överträdelser och gör det klart för oss, att vi inte har kunnat fylla Guds bud och att vi inte kan fylla dem. Lagen skulle fördöma oss, om inte Kristus kom till vår räddning. Därför att Kristus är Frälsaren, driver lagen oss till honom. Det är så lagen blir en uppfostrare till Kristus och får en uppgift i andra och tredje trosartikeln. Här är lagens verkan dock enbart negativ. Den bereder väg för rättfärdiggörelsen, men den kan inte åstadkomma den. Luther skriver: "Lagens andra uppgift är teologisk eller andlig och går ut på att öka överträdelserna. Mose lag har sin största betydelse genom att föröka och mångfaldiga synden, särskilt i samvetet. Däröfver talar Paulus förträffligt i Rom. 7, 7. Lagens verkliga ämbete och förnämsta och egentliga uppgift är alltså att för människan avslöja hennes synd, blindhet, elände, ogudaktighet, okunnighet, hat och förakt för Gud, död, helvete, dom och den vrede som hon ~~xxx~~ förtjänat hos Gud."⁴³⁾

Evangeliet har sin egen plats i andra och tredje trosartikeln, men dess verk märks också i människans liv i skapelsen. Det som utmärker

evangeliet är, att det uppenbarar Kristus och att det har Kristus till sitt innehåll. Luther skriver: "Därför är det endast evangeliet som uppenbarar Guds Son... Evangeliets innehåll är Kristus. Ty vad evangelium lär och visar mig är en gudomlig gärning, som gives mig av ren nåd. Det är icke mänskligt förnuft eller mänsklig vishet och icke ens Guds lag. Och denna gåva mottager jag genom tron allena."⁴⁴⁾ Genom att uppenbara och innehålla Kristus ger evangeliet andel i hela Kristi frälsningsgärning. Luther skriver: "Kristus är Guds lamm, som borttager världens synder. Den som tror på Kristus äger alltså honom, som borttagit världens synd. Om världens synd är borttagen, är synden också borttagen från mig, som tror på honom. Är synden borttagen, är också vreden borttagen, och är vreden borttagen, så äro också döden och fördömsen undanröjda. Så har rättfärdighet kommit i stället för synd, försoning och nåd i stället för vrede, liv i stället för död, och evig salighet i stället för fördömsen."⁴⁵⁾ Dessa gåvor är så stora, att människan varken själv kan tänka ut dem eller tillägna sig dem. De måste uppenbaras av Gud själv, och det är den Helige Ande som hjälper människan att ta emot dem. Luther skriver: "Detta slag av lära, som uppenbarar Guds Son, kan man icke lära sig, det kan icke förkunnas eller påvisas genom någon mänsklig vishet och icke heller genom själva lagen, utan det uppenbaras av Gud, först genom det yttre Ordet och sedan i hjärtat genom Anden. Evangeliet är alltså ett gudomligt ord, som kommer ned från himmelen och uppenbaras genom den helige Ande, som också är utsänd för dens skull, likväl så, att det yttre Ordet går före."⁴⁶⁾ Det yttre ordet är då inte bara det predikade ordet, utan alla de former i vilka Kristi frälsningsgärning når fram till oss och utdelas åt oss. Det heter om det i Schmalkaldiska artiklarna: "Vi vilja nu återvända till evangeliet, som på mångahanda sätt giver oss råd och hjälp mot synden, ty Gud är översvallande rik i sin nåd. Först genom det muntliga ordet, varigenom syndernas förlåtelse predikas i hela världen, vilket är evangeliets egentliga uppgift och ämbete. För det andra genom dopet. För det tredje genom altarets heliga sakrament. För det fjärde genom nycklarnas makt och även genom bröders samtal med varandra och tröstande av varandra, (såsom det heter) Matt. 18: 'Varest två eller tre äro församlade'",⁴⁷⁾

När människan genom den Helige Anders verk börjar tro på evangelium vinner hon rättfärdighet och frihet. Tron uppfyller det första budet. Tron låter Gud vara Gud, men tron förverkligas alltid under kamp mot sin motsats. Ändå räknar Gud trons delaktighet av Kristus som en verklig och fullkomlig rättfärdighet. Luther skriver: "Det är dessa två ting som tillsammans utgöra den kristna rättfärdigheten. Det ena

är själva tron i hjärtat, som är en av Gud given gåva, och som är den inneboende ~~Kristus~~ tron på Kristus. Det andra är, att Gud räknar denna ofullkomliga tro till fullkomlig rättfärdighet för Kristi, sin Sons, skull, som lidit för världens synder och på vilken jag börjat tro. Och på grund av denna tro på Kristus ser Gud icke den synd, som ännu är kvar i mig. Ty så länge jag lever i köttet, finns det verkligen synd i mig. Men under tiden beskyddar Kristus mig under sina vingars skugga och välver över mig syndaförlåtelsens vida himmel, under vilken jag lever trygg. Den hindrar nämligen Gud från att se de synder, som ännu dröja kvar i mitt kött".⁴⁸ Den delaktighet av Kristus som människan vinner i tron ger henne också frihet från lag, synd, död, förbannelse och helvete. Det är en frihet som framför allt har sin plats i människans samvete. Luther skriver: "Det är den frihet, genom vilken Kristus frigjort oss, icke från någon mänsklig trældom eller från härskares godtycke utan från Guds eviga vrede. Var? I samvetet, Där stannar vår frihet och längre går den icke. Ty Kristus frigör ~~oss~~ oss icke genom en borgerlig eller köttlig utan genom en teologisk och andlig frihet, nämligen så, att vårt samvete blir fritt och glatt, utan fruktan för den tillkommande vreden. Detta är den verkliga och ovärderliga friheten i jämförelse med vars storhet och majestät den borgerliga och den köttliga knappast alls äro att räkna. Ty vem kan beskriva, huru stort det är att kunna vara viss om att Gud icke är vred och icke heller kommer att vara vred, utan att han i all evighet skall vara en god och mild Fader för Kristi skull! Det är i sanning en ofattbart stor frihet att i det högsta Majestätet hava en gynnare, beskyddare och hjälpare, som slutligen även lekamligen befriar oss så, att vår kropp, som 'sis i förgänglighet, ringhet och svaghet, uppstår i oförgänglighet i härlighet och kraft' (1 Kor. 15, 42 f.). Det är en ousäglig frihet, större än himmel och jord och allt skapat, att vi till evig tid äro fria från Guds vrede".⁴⁹⁾

I detta sammanhang kan man hänvisa till, att Luther hävdar, att orde "göra" också har en teologisk innebörd. Luther vill genom det få fram, att människan måste vara rättfärdig, innan hon kan uppfylla lagen så som den egentligen skall uppfyllas. Varandet kommer före verkandet, säger Luther, trädet måste finnas före frukten. Därför gör goda gärningar inte en människa god, utan en god människa gör goda gärningar. Den kristna människan är, i den ^{men} som hon är kristen, ett gott träd, som bär goda frukter. Hon behöve då inte längre en lag som driver fram det som hon gör. Hennes handlande blir i stället en konsekvens av hennes tro. Luther skriver: "I teologin får /ordet 'göra' / en helt ny betydelse och fordrar även riktig insikt och god vilja men i teologisk

icke i moralisk mening, vilket består däri, att jag genom evangelii ord lär mig inse och tror, att Gud har sändt sin Son i världen till att ~~lös~~ återlösa oss från synd och död. Att göra blir då något nytt, något som är okänt för förnuftet, filosoferna, lagstiftarna och alla människor. Det är nämligen en hemlig och fördold visdom (1Kor.2,7) Att göra förutsätter i teologin med nödvändighet själva tron".⁵⁰⁾

3. Sambandet mellan lag och evangelium.

Genom evangeliet blir det alltså möjligt för en människa att fylla lagen i den mån som hon är en kristen. En kristen människa är fri från lagen i den meningen, att lagen inte längre driver och anklagar henne. I tron är hon fri från lagens anklagelser och hon drivs av Kristi kärlek. Hon står inte längre under något tvång. Ändå är lagen vägledande för henne på det sättet, att Jesu undervisning t.ex. i bergspredikan är Guds bud som Gud vill att hon skall fylla. Evangeliet är en kraft som gör det möjligt för en kristen att som enskild människa leva efter bergspredikans bud. I den mån den kristne utövar ett ämbete, ger evangeliet honom möjligheter att bruka ämbetet rätt. Evangeliet frigör förnuft och omdöme från själviskhet och från beroendet av falska gudar. Den kristne kan då klarare se på vilket sätt hans ämbete kan tjäna nästans bästa. Evangeliet ger honom också det mod, den trohet och den uthållighet som en rätt ämbetsutövning förutsätter. På detta sätt förkroppslias den frihet som evangeliet ger i kärlekens gärningar i den faktiska situation, där den kristna människan lever.

Luther där dock starkt medveten om att den kristna människans inneboende rättfärdighet bara är påbörjad på jorden. Som människa är hon delvis rättfärdig och delvis syndare.⁵¹⁾ Genom evangelium bor Kristus i henne och förnyar henne genom den Helige Ande. Men också i den kristna människan finns fortfarande krafter som strider mot Kristus och hans vilja, och hon utsätts ständigt för angrepp från världen och djävulen.⁵²⁾ Till den del den kristna människan är en syndare står hon fortfarande under lagen. Lagen måste alltjämt tvinga och driva henne att göra Guds vilja, och lagen anklagar och dömer henne, när hon bryter mot Guds vilja eller försummar att göra den. Luther gör sig inga illusioner om de kristnas förmåga att prestera en fullständig laguppfyllelse. En hel rättfärdighet äger den kristne bara i tron på evangelium. Det betyder att gemenskap med Gud under de villkor som råder på jorden endast är möjlig på syndaförlåtelsens grund.

4. De två regementena.

Den åtskillnad som Luther gör mellan lag och evangelium är nära förbunden med hans lära om Guds världsliga och Guds andliga regementen men sammanfaller inte med den. Regementsläran handlar om hur Gud verkar i världen och hur Gud utövar sin makt i världen. I båda regementena spelar både lag och evangelium en roll. Man kan därför inte säga, att det världsliga regementet skulle vara lagen i funktion och att det andliga regementet skulle vara evangeliet i funktion, om än det världsliga regementet har mera att göra med lagen och det andliga har mera att göra med evangeliet.

Luther lär, att Gud genom det världsliga regementet bevarar och uppehåller sin skapelse. Ändamålet för detta regemente är att förhindra kaos och att befrämja det allmänna bästa, anständighet och samhällsfred. För det ändamålet finns i det världsliga regementet ämbeten, t.ex. överhet, lärare och föräldrar. Åt dessa ämbeten har Gud delegerat sin makt. Ämbetena förfogar över makt, och de kan därför utöva tvång på människor och driva dem att i det yttre göra det goda. Men ämbetets makt är ändå inte dess egen. Det har fått sin makt av Gud, och det skall utöva sin makt som Guds tjänare. I själva ämbetstanken ligger således en maktbegränsning. Ämbetena är i regel inrättade så, att deras befogenheter sträcker sig bara över ett bestämt antal människor, och deras uppdrag gäller bara en viss sida i det mänskliga livet. De som innehar ett ämbete i det världsliga regementet handlar rätt, bara när de fyller sitt uppdrag att begränsa det onda och befrämja det goda. Ämbetena kan naturligtvis missbrukas av onda eller tröga människor, men då är det inte ämbetena, utan deras innehavare som är onda. Ämbetena i det världsliga regementet hör slutligen hemma enbart i det jordiska riket, den nuvarande tidsåldern, som skall upphöra, när Kristi rike framträder i sin härlighet.

I sitt sätt att verka är det världsliga regementet ett uttryck för lagen. Evangeliet kommer in på det sättet att det ger de kristna möjlighet att i frihet underordna sig det världsliga regementet. Evangeliet ger också de kristna frihet att med gott samvete låta sig kallas till ämbeten och uppdrag i det världsliga regementet. Luther räknar med att de goda gärningar som är en följd av tron i hög grad visar sig i de kristnas verksamhet i det världsliga regementet. De alldeles vanliga jordiska uppgifter som de sköter inom det världsliga regementets ram blir för dem en tjänst åt Gud själv. Den frihet som evangeliet har gett åt dem gör det också möjligt för dem att visa trohet och måttfullhet i sin ämbetsutövning.

Genom sitt andliga regemente vill Gud göra människorna delaktiga av Kristi frälsning. Det andliga regementet sträcker sig över människornas samveten. Det har m.a.o. att göra med deras gudsförhållande, med deras tro och gudstjänst. Det andliga regementet utövas av predikoämbetet. Det skiljer sig från det världsliga regementet i det att Gud här behåller makten hos sig själv. Predikoämbetet förkunnar ordet och förvaltar sakramenten, men det är ord och sakrament som skall bestämma över människornas samveten, inte prästerna. Det andliga regementets makt är ordets och sakramentens makt. För att kunna utöva denna makt måste ordet och sakramenten få vara fria. Det betyder att de skall få säga och verka det som Kristus har instiftat dem för. Ingen världslig eller kyrklig myndighet får begränsa ordets och sakramentens frihet. Ordet måste få förkunnas som lag och evangelium, och sakramenten måste få förvaltas på det sätt och i den avsikt som Jesus har förordnat. Samtidigt måste också människornas samveten få vara fria, så att de kan bestämmas av evangeliet och av det allena.⁵⁴⁾

Om det världsliga regementet utmärks av tvång, utmärks det andliga regementet av frihet. I det avseendet hör det samman med evangeliet, liksom också dess ändamål ytterst är detsamma som evangeliets: att upprätta Kristi rike, att göra människor delaktiga av frälsningen i Kristus. Lagen har dock en plats i det andliga regementet genom att det också hör till detta regementes uppgifter att förkunna lagen.

Genom sin frihet begränsar det andliga regementet det världsliga. Det världsliga regementets tvångsmakt sträcker sig inte över samvetena eller över ord och sakrament. Om det världsliga regementet vill bestämma över samvetena, d.v.s. säga vad människor skall eller får tro, eller om det begränsar ordets och sakramentens frihet, överskrider det sina gränser. Överheten missbrukar då sitt ämbete. För undersåtarna blir det då nödvändigt att vägra lydnad. Här gäller Apg.5:29. Här gäller det att lyda Gud mer än människor och att se till att man inte ger åt kejsaren det som tillhör Gud. Här behövs den oböjlighet och kompromisslöshet som är utmärkande för tron. Lydnadsvägran har dock formen av ett passivt motstånd, inte av ett aktivt. Man får inte bekämpa det världsliga regementet med yttre maktmedel. Om överheten inte accepterar lydnadsvägran, utan tilleriper ett ökat tvång, ser Luther inga andra utvägar för de kristna än att lida eller att flytta till ett område som står under en annan överhet. Det världsliga regementet måste dock respekteras som den enda tvångsmakten.

Också ~~en~~ det världsliga regementet har en viss frihet i förhållande till det andliga. Det blir inte Guds regemente först genom att det

tjänar de mål som är uppställda för Guds rike. Överheten blir inte Guds tjänare genom att ställa sig under kyrkans ledning. Det världsliga regementet är Guds regemente redan därför att Gud har förordnat det. Det tjänar Gud redan genom att förverkliga sina inomvärldsliga mål. Redan genom att göra detta kommer det att tjäna kyrkan. Det åstadkommer ju den samhällsfred som gör det möjligt att förkunnas evangelium. Genom att förkunnas ordet och genom att förvalta sakramenten tjänar i sin tur det andliga regementet på många sätt det världsliga.

5. Lag och evangelium som teologisk grund för kyrkans fredsarbete

Den föregående framställningen har visat, att lagen för Luther är en viktig teologisk grund för fredsarbetet. Fred är ju ett inomvärldsligt mål, och det är ett av de mål som det världsliga regementet finns till för att förverkliga. Detta utesluter inte att evangeliet också för Luther får betydelse som en teologisk grund för kyrkans fredsarbete.

Luther diskuterar i olika sammanhang förutsättningarna för fred i samhället ^{och} för fred mellan samhällen. Han utgår från att freden bygger på respekt för det världsliga regementet och på en rätt utövning av ämbetena i detta regemente. Det som fördärvar freden är å ena sidan anarki och å andra sidan tyranni. För Luther är då det förra värre än det senare. En tyrann missbrukar visserligen sin makt och sitt ämbete och han kan tillfoga under sätarna tunga lidanden. Men han har ändå ett ämbete som Gud har gett åt honom, och det ämbetet måste man respektera. Man kan också, trots allt, hoppas på att ~~han~~ tyrannen en gång skall komma till förstånd och inse, att han måste ändra på sin maktutövning för att kunna behålla sitt ämbete. Om han inte gör det, får man vänta på att Gud skall fränta honom hans makt genom yttre ~~maxim~~ eller inre fiender. Luther räknar med att Gud mycket påtagligt griper in i historien och där genomför sin vedergällning. Undersåtarna och allra minst de kristna får dock inte vana, att det är de som skall utföra Guds dom. De skall i stället hålla sig till Rom.12:19: "Min är hämnden, jag skall vedergälla det, säger Herren".⁵⁶

Till åtskillnad från tyranni innebär anarki enligt Luther inte bara att man missbrukar ett ämbete, utan att man bryter sönder hela den ordning som Gud har inrättat. Det betyder, att man sätter sig upp mot Gud, att man tar parti för djävulen mot Gud och ger djävulen tillfälle att åstadkomma kaos. De onda krafterna hos människorna släpps lösa. Förr eller senare uppstår ett allas krig mot allas, och i synnerhet försvarslösa och hyggliga människor måste lida. Det är, säger Luther, som om man skulle placera får, vargar och lejon i samma

kätte och sära till dem: "Var fromma och lev i fred med varandra!" Fåren skulle nog lyda och förhålla sig fredligt. Men det hjälper inte att tala vackert med vargar och lejon. De äter ändå upp fåren och sliter till sist sönder varandra.⁵⁷⁾

Det är alltså nödvändigt med en ordnad maktutövning i samhället. Luther pekar på ett flertal motiv för denna nödvändighet, och vi har redan antytt dem. Det kan för det första sägas, att en ordnad maktutövning begränsar bruket av makt, medan anarki och tyranni leder till maktmissbruk och våld. En ordnad maktutövning håller onda och ogudaktiga människor i styr och förhindrar därmed att det onda tar överhanden. En ordnad maktutövning krävs för att rättvisa skall åstadkommas, för ingen kan vara domare i sin egen sak. En ordnad maktutövning är nödvändig för att skydda de svaga och värnlösa och är ett uttryck för barmhärtighet mot dem. En ordnad maktutövning behövs slutligen för att det skall vara möjligt för predikoämbetet att utföra sitt uppdrag i fred och frihet.

Luther själv utgår i regel från att den ordnade maktutövningen äger rum inom ramen för det hierarkiska ståndssamhälle, i vilket han själv lever. Det är dock tydligt, att han inte betraktar en sådan samhällsorganisation som principiellt nödvändig. Han kan diskutera olika samhällsformer, men accepterar sitt samhälle som det historiskt givna. Han räknar mycket starkt med att Gud verkar nu, i den situation som för ögonblicket är inne. Å andra sidan är tanken på folksuveränitet, samhällsfrdrag, demokrati och naturgivna mänskliga rättigheter främmande för honom. Han avvisar direkt uppfattningen, att man med stöd av skapelseberättelsen kan hävda att det finns en ursprunglig jämlikhet i samhället. Rom.13 visar enligt hans mening, att Gud har instiftat över- och underordningen i samhället och att alla måste rätta sig efter den. Bara mellan de kristna råder det jämlikhet. De har ingen annan överhet än Kristus. Det kan inte finnas någon överhet bland dem, för de är alla lika, och de har samma slags rätt, makt, gods och ära. Inger bland dem begär heller att vara högre än någon annan, för var och en vill i Kristi efterföljd vara den ringaste av alla och allas tjänare.⁵⁸⁾

När Luther genom sin uppfattning av evangeliet och genom sin regementslära ger överheten en ökad myndighet och självständighet och när han samtidigt hävdar att överheten skall låta sig ledas mera av förnuft och billighet än av samhällets skrivna lag, innehåller hans uppfattning drag som gör att den kan utvecklas och tillämpas i nya förhållanden, om blott kravet på en ordnad maktutövning tillröddes. Luthers syn på lagen, samhällsordningen och samhällsfreden utesluter inte reformer och förnyelse. Däremot kan man knappast göra Luthers uppfattning revolutionär. Den förutsätter, att medborgarna i tider av stor

politiska konflikter och omstörtningar tar parti för den bestående eller åtminstone för den lagliga ordningen. Bara det bestående resultatet av en revolution kan accepteras som ett historiskt faktum och som ett Guds ingripande.

Luther tillämpar sin syn på överheten också på frågan om freden mellan nationerna. Detta sammanhänger med att han betraktar fursten som en landsfader som har ansvaret för folkets öde. Krig och fred blir på detta sätt ett förhållande mellan personer. I det tysk-romerska riket, där Luther levde, var dessa personer dessutom insatta i ett system av över- och underordning, och Luther kan därför tillämpa Rom.13 på dem.

I internationella relationer likaväl som i samhället är freden det mål som det gäller att uppnå. För Luther är kriget enbart ett ont. Han understryker, att kriget för med sig lidande och död, att det tvingar soldaterna att offra sina liv, att det gör hustrur till änkor och berövar barnen deras föräldrar. Det värsta är, att de som med dåligt samvete har gått ut i kriget förlorar ~~frälsningen~~ frälsningen om de stupar. Luther kan också beteckna kriget som en Guds dom och ett Guds straff för överhetens tyranni och maktmissbruk eller för undersåtarnas själviskhet och hårdhet. Det räcker inte bara med att försöka undvika krig, man måste också arbeta för freden genom ett rättvist, förnuftigt och måttfullt bruk av makt och tillgångar.

Ändå fördömer Luther inte krig under alla förhållanden. Det betyder mycket för honom, att Johannes döparen inte krävde, att de soldater som kom för att döpa sig skulle överge sitt yrke. Luther räknar med att de tvångsmedel som överheten använder för att bevara freden ~~inom~~ inom ett land kan behövas också i förhållandet mellan nationerna. Krig kan i vissa situationer enligt Luther vara det mindre onda av två onda alternativ. Överheten kan då liknas vid en läkare, som blir tvungen att amputera en arm eller ett ben för att patienten skall överleva. För den som inte överblickar hela situationen kan amputationen förefalla brutal och kärlekslös, men för den som ser djupare är den ett uttryck för kärlek och för omsorgen om patientens liv.⁵⁹⁾ Ett krig är dock ett så stort ont, att det bara kan komma i fråga i mycket få situationer. Angrepp är aldrig tillåtna, och dessutom måste överhetssynpunkten respekteras. En underordnad furste har inte rätt att försvara sig mot en överordnad med vapen, utan kan bara kämpa för sin sak med ord och lita på att sanningens makt till sist skall segra. En överordnad eller jämställd har rätt att försvara sig mot en överordnad eller jämställd, men skall först erbjuda honom

fred och vara villig att ge honom hans rätt.

Om man följer dessa principer, blir det inte så ofta som ett krig kan anses vara berättigat. Luther ställer rentav kravet, att ett krig skall kunna bedömas som rättfärdigt i fråga om sina anledningar och sina mål. Det världsliga regementet skall ju enligt hans mening försvara och uppehålla en jordisk rättfärdighet. Om ett krig är rättfärdigt, skall undersåtarna med gott samvete delta i det, om överheten befäller dem till det. "I ett sådant fall måste den ena våga sitt gods och sig själv för de andras skull. Och i ett sådant krig är det kristligt och ett verk av kärlek att frimodigt döda, röva och bränna fienderna och göra allt som är skadligt till dess att man övervinner dem, fånsett att man bör akta sig för synd och inte skända kvinnor och jungfrur. Och när man har besekrat fienderna skall man visa nåd och frid mot dem som ger sig och ödmjukar sig".⁶¹⁾ Samma regler gäller också, när man inte är säker på om ett krig är rättfärdigt eller inte. I ett orättfärdigt krig får man däremot inte delta. Då strider man med dåligt samvete och går miste om frälsningen.

Det kan tyckas som om evangeliet inte skulle ha mycket att säga när det gäller fred och krig. Men helt utan betydelse är evangeliet i alla fall inte. När Luther talar om krig och fred, är evangeliet i själva verket ett flitigt använt argument. Det som Luther upprepade gånger försöker få fram, är, att evangeliet inte kan och inte får vara en anledning till krig. Luther kan på inga villkor godkänna bönderna, som gör gällande att de gör uppror för att fritt få höra evangelium. Luther medger, att det är den högsta orätt att hindra människor att få höra evangelium, för det betyder ju att man berövar dem möjligheten att bli frälsta. Men denna orätt ger ändå inte bönderna rätt att gripa till vapen. Man får inte kämpa för evangelium med vapenmakt. Lika litet har man rätt att föra krig mot evangelium. Efter riksdagen i Augsburg fruktar Luther för att kejsaren ~~för att kejsaren~~ skall inleda krig mot de evangeliska. Det är en besvärlig situation för Luther. Om han vill vara trogen mot sina principer, kan han inte råda de evangeliska ständerna att försvara sig. Kejsaren är ju den högsta överheten.⁶²⁾ Luther riktar sig därför i Warnung an seine lieben Deutschen till kejsaren och försöker ~~för~~ övertyga honom om att han har dåliga rådgivare och att han bör avstå från sina krigsplaner. Samtidigt varnar Luther alla tyskar från att delta i kejsarens orättfärdiga krig. I Von weltlicher Obrigkeit hävdar Luther också, att krig mot kättare är orättfärdiga. Kätteri är ett andligt ting som skall övervinnas med andliga vapen, framhåller Luther.⁶³⁾ För honom är evangeliet åtminstone såtillvida en grund för fred, att det omöjliggör

krig av religiösa skäl. Och Luther betonar också, att det bara är evangeliet som ger människor en sådan styrka, att de förmår uthärda tyranni utan att göra uppror.

I detta sammanhang är det viktigt, att Luther lär att Gud har förbehållit sig att genom sitt andliga regemente bestämma över människors samveten. När det gäller krig och fred, är det enligt Luther avgörande, om en människa har ett gott eller ett dåligt samvete. De som går ut i krig med dåligt samvete förlorar frälsningen. Krig kan man föra bara med ett gott samvete. Och det beror då inte bara på en människas personliga övertygelse, om hon har ett gott samvete eller inte. ~~Exakt~~ Deltagande i ett orättfärdigt krig kan aldrig förenas med ett gott samvete eller med tron på Kristus. Och också när man deltar i ett krig som är berättigat, måste samvetet vara bundet vid Guds ord. Det blir då predikoämbetets uppgift att tillämpa Guds ord på den aktuella situationen och binda eller lösa människors samveten. Predikoämbetet får här en profetisk uppgift och Luther tar den gärna på sig. "Ich bin der Deutschen Prophet", skriver han i Warnung an seine lieben Deutschen.⁶⁴⁾ Luther avgör, om krig är rättfärdiga eller orättfärdiga. ~~xxx~~ Han skriver för att ge bönderna ~~xxx~~ och kejsarens soldater dåligt samvete och för att ge frimodighet och gott samvete åt dem som kämpar mot bönderna och mot turkarna. Både lag och evangelium kommer här till användning. Det är allas plikt att avhålla sig från uppror och att medverka till att slå ned dem som gör uppror. Men Luther skriver också: "Om du är en kristen, då gör du inte uppror 6 och då medverkar du till att bevara freden och ordningen i samhället."

~~xxxxxxx~~ När det gäller människor som inte har ett uppdrag i det världsliga regementet, m.a.o. människor som inte utövar samhällets tvångsmakt, är det för Luther viktigt, att det femte budet i Jesu tolkning framför allt innefattar kärlek till fienderna. Det femte budet förbjuder inte bara dödandet. Det vill också röja undan orsaken och upphovet till att människor dödar varandra. Det kräver nämligen ett tålmodigt och saktmodigt hjärta mot dem som ger anledning till vrede. Och det nöjer sig inte med att förbjuda att vi gör nästan ont, det kräver också att vi inte försummar att värna, skydda och rädda vår nästa. Luther skriver: "Fördenskull är det Guds uttryckliga mening, att vi icke skola låta någon människa vederfaras något ont, utan bevisa vår nästa all godhet och all kärlek, och detta gäller som sagt alldeles särskilt dem, som äro våra fiender. Ty att vi göra gott emot vänner är blott en ringa hednisk dygd, såsom Kristus i Matt. 5:47 säger. Här hava vi nu åter Guds ord, varmed han vill locka och beveka oss till rätta, ädla höga gärningar, såsom saktmodighet, tålmod, korteligen till kärlek och verksam godhet mot

våra fiender".⁶⁶

För Luther är det således viktigt att betona, att ovännen och fienden är en nästa som vi är skyldiga att visa kärlek. Det är också betydelsefullt, att han framhåller, att denna kärlek skall visa sig i verklig godhet, d.v.s. i handlingar som värnar, skyddar och räddar nästans liv. I synnerhet de kristna får här en förpliktelse att som enskilda människor verka både för att lindra krigets lidanden och för att undanröja det som kan ge anledning till krig. Att de skall göra detta som enskilda personer betyder i detta sammanhang, att de skall göra det när de inte har ett uppdrag att utöva samhällets tvångsmakt. Det betyder inte, att de behöver fylla dessa förpliktelser var och en för sig. De kan mycket väl sluta sig samman och uppfylla dem som församling eller som kyrka.

7. Sammanfattning.

För Luther liksom för Chrysostomus kommer kyrkans arbete för freden att bestå i att kyrkan väcker och stärker sina medlemmars lojalitet mot statsmakten och i att kyrkan ber för staten. Kyrkan skall också enligt Luther på det sättet bidra till fred och ordning i samhället och göra det möjligt för statsmakten att fylla sitt uppdrag att sörja för folkets trygghet och välfärd. Kyrkan och dess medlemmar har därtill ett särskilt ansvar för att se till att kärleken till nästan utsträcks också till fienderna och möter dem i handling. Kyrkan har genom det möjligt eter att bidra till att undanröja orsakerna till konflikter och krig och att lindra den nöd som följer av att freden bryts.

Samtidigt finns det en viktig skillnad. Chrysostomus talar till de kristna enbart i deras egenskap av undersåtar. Han överlåter åt statsmakten att efter sitt eget omdöme ta ansvar för ordning och fred. Luther lever mer än tusen år senare och har bakom sig en lång tradition av kyrklig etisk vägledning åt samhället och dess företrädare. Han lever därtill i ett samhälle som gör anspråk på att vara kristet. Det är därför naturligt, att han också riktar sig till dem som har i uppdrag att utöva samhällets tvångsmakt. Genom sin lära om det världsliga regementet får han möjlighet att förkunna lag och evangelium för dem som utövar denna tvångsmakt. Lagen säger då, hur Gud vill att denna makt rätt skall brukas, och evangeliet sätter maktens utövare i stånd att fylla sitt uppdrag med förnuft och omdöme, trohet och mod. Lagen befäller och löber, evangeliet ger kraft att verka för rättfärdighet, trygghet och välfärd. ~~Om~~ Om Luther betraktas som en företrädare för kyrkan, kan man säga att kyrkan verkar för freden genom att i förkunnelse och själavård visa en kritisk solidaritet med dem som utövar samhäl-

lets tvångsmakt. Lagen står för kritiken, evangeliet för solidariteten. Kyrkan behöver inte lämna åt samhället och dess företrädare att på eget ansvar verka för rättfärdighet, välfärd och fred, och den behöver inte heller okritiskt godta allt som samhällets företrädare säger sig göra för detta ändamål. Kyrkan kan och skall upomana till ett rätt bruk av den makt som Gud har anförtrott åt dem som har ämbeten i det världsliga regementet, och kyrkan skall också klandra missbruk av denna makt. Kyrkan kan utifrån Guds lag säga, hur makten brukas rätt och hur den kommer att missbrukas.

III. Våra dialoger.

Dialogen mellan våra kyrkor förs i en situation som i viktiga avseenden skiljer sig från den där Chrysostomus och Luther verkade. Våra kyrkor verkar i samhällen, där de vanliga medborgarnas ansvar för freden och dess bevarande är mycket större än på Chrysostomus' och Luthers tid. Den kristne är inte längre enbart en undersåte, utan han är medborgare. Han är inte bara objekt, utan också subjekt för samhällets beslutsfattande och maktutövning. Han är inte längre bunden till en person, utan till en författning. Han kan inte längre nöja sig med att lyda, utan han har också medansvar. I en viss mening har han övertagit de plikter som tidigare tillkom överheten. Genom den kristne, liksom genom varje medborgare, vill Gud upprätta och bevara rättfärdighet, välfärd och fred på jorden. När den kristne som medborgare delegerar sin makt bör han ge sin makt åt människor som enligt hans mening är i stånd att uppfylla dessa plikter. Han måste vara solidarisk med dessa människor, men han måste också kritiskt pröva, hur de utövar hans makt. Därför är det viktigt, att det finns kanaler för solidaritet och kritik.

Också det praktiska ansvaret för att bevara freden är mycket mer omfattande än på Chrysostomus' och Luthers tid. De kristnas ansvar kan inte längre begränsas bara till det att de betalar skatt. Uppgiften att skydda och försvara våra samhällen överläts inte längre åt en liten armé av yrkessoldater, utan tillkommer på olika sätt en mycket stor del av medborgarna. I en krissituation kan största delen av befolkningen tas i anspråk för att utöva eller medverka i utövandet av samhällets tvångsmakt. Dessa människor kommer då att inneha ämbeten i Guds världsliga regemente, och frågan hur dessa ämbeten rätt skall brukas blir personligt angelägen för dem.

Samtidigt minskas våra kyrkors möjligheter att verka för freden genom det att de lever i en efterkristen epok. Kyrkorna har inte längre

någon självklar auktoritet i samhället. De måste räkna med att de i första hand riktar sig till den begränsade grupp av medborgare som redan är kristen eller vill vara det. Utöver den gruppen når kyrkorna, om deras budskap har ett sådant innehåll att det talar till samvetena hos människor av god vilja.

Dessa omständigheter gör ändå inte de principer som vi har funnit hos Chrysostomus och Luther omöjliga att tillämpa. Särskilt deras genomsamma betoning av att de kristna som enskilda människor eller församling skall och kan förverkliga kärleken till nästan i handling och utsträcka den också till fienderna har en förblivande aktualitet. När våra kyrkor lever så, blir de verktyg för barmhärtigheten i en ofta obarmhärtig värld. De slår vakt om alla människors värde i en tid då många människor fränkänns sin rätt att behandlas som människor. De bidrar till att minska orsakerna till konflikter och krig genom att verka för sanning, måttfullhet, tålmod och försoning. Denna sida i våra kyrkors uppdrag för freden har ofta och med rätta betonats i våra förhandlingar. De kristna är kallade att vara fridsstiftare har vi sagt. Och vi har understrukit, att denna kallelse kan fyllas bara när de kristna genom evangeliet har nått frid med Gud.⁶⁷⁾ Här är alltså i första hand evangeliet den teologiska grunden för våra kyrkors arbete för freden. Här är det också viktigt att de kristna och kyrkorna har frihet och möjlighet att omsätta sin tro i handling.

Den historiska utvecklingen har ändå lärt oss, att kyrkornas arbete för freden inte kan begränsas till frivilliga insatser i medmänsklighetens och fiendekärlekens tjänst. Vi har med rätta understrukit, att frågan om krig och fred i vår tid är avgörande för världens och mänsklighetens framtid.⁶⁸⁾ Kyrkorna måste därför finna utvägar att verka för att freden mellan folken bevaras och fördjupas i vår värld. De har ett nytt ansvar för detta genom att så många kristna har ett medansvar både för det politiska livet och för samhällets försvar.

Ansvar för freden mellan folken och för utövandet av samhällets tvångsmakt hör samman med omsorgen om den värld som Gud har skapat och anförtrott i vår vård. Därmed aktualiseras lagen som en teologisk grund för kyrkornas fredsarbete. Hos Chrysostomus framträdde denna sida närmast som en allmän solidaritet med den offentliga makten och dess utövare. Om kyrkorna vill ta ett direkt ansvar för världsfreden, måste denna solidaritet bli mer specificerad genom att kyrkorna ger sitt stöd åt de av samhällets mål som enligt deras bedömning tjänar freden och stämmer överens med Guds vilja. Kyrkorna kan då också peka på sådana faktorer i det mellanfolkliga umgänget

som försvårar eller hotar freden. Genom detta kan kyrkorna tala till samvetena hos de kristna och hos människor av god vilja och uppmuntra och stärka ~~xxx~~ dessa människor i deras arbete för fred och rättfärdighet.

På detta sätt kommer man ganska nära Luthers uppfattning av lagen som en teologisk grund för kyrkornas arbete för freden. Luther är såtillvida nyttig för oss, att han genom sin regementslära beaktar dem som har ansvar för samhällets beslutsfattande och dem som har i uppdrag att utöva samhällets tvångsmakt. Han erkänner rätt långt dess människors förmåga att genom förnuft och eget omdöme finna de rätta målen och medlen. Men han hävdar ändå kyrkans rätt att uttala sig om dessa frågor. Kyrkan skall i predikan och själavård förkunna lag och evangelium. Kyrkan skall få pröva och kritisera, uppmuntra och stärka. För att kyrkan på detta sätt skall kunna utöva en kritisk solidaritet och genom det befrämja fred och rättfärdighet måste kyrkan ha frihet att framföra sitt budskap. Detta förutsätter också tillgång till fri och tillförlitlig information.

När kyrkan som det andliga regementet förkunnar lag och evangelium för det världsliga regementet, måste den beakta den faktiska situation där samhällets beslutsfattande och maktutövning sker. För att kunna pröva och kritiskt solidariser sig, måste kyrkan känna de mål som de som har ansvar för samhället har uppställt för sig. Kyrkan måste vara beredd att lyssna och förstå innan den talar. Men den måste också bevara sin distans, så att den inte ger sitt stöd åt begränsade mål som inte kan förenas med ansvaret för hela folkets och hela mänsklighetens bästa.

I den senaste tidens skärpta internationella läge har man i vårt land sökt efter mål som alla människor av god vilja kunde förena sig om och som kunde öka fred och samförstånd om man inriktade sig på dem. Man har tyckt sig finna fem sådana mål. För det första skulle det gälla att bygga upp en sådan organisation av mänskligheten som möjliggör en fredlig samlevnad av folken och att skapa de attityder som behövs för att bygga upp en sådan organisation. Så länge denna organisation inte finns, måste man stöda och stärka det dagliga arbete på att minska spänningar och avvärja ~~konflikter~~ krigshot. För det andra gäller det att verka för att de mänskliga rättigheter som har erkänts genom internationella ~~xxx~~ deklarationer och överenskommelser blir omsatta i praktiken. För det tredje gäller det att se till att jordens naturtillgångar förvaltas på ett ansvarigt sätt. För det fjärde borde man åstadkomma en omfördelning av jordens tillgångar mellan folken. Den sociala rättvisa som man har försökt förverkliga

inom enskilda stater borde överföras till det internationella planet, och man borde försöka genomföra omfördelningen genom förhandlingar och överenskommelser och inte genom konkurrens och konflikt. Slutligen skulle det gälla att förmänskliga tekniken. Den skulle inte få vara människans herre, utan borde nöja sig med att vara hennes tjänare. Omsorgen om människan och det mänskliga borde få genomstränga och tygla tekniken.⁶⁹⁾

Detta är några exempel på mål som också kyrkorna har anledning att ta ställning till. Kyrkorna har skäl att pröva om dessa mål duger för ~~deras~~ deras arbete för freden. I så fall kan kyrkorna förverkliga det samarbete med människor av god vilja, som vi har efterlyst i våra dialoger.⁷⁰⁾ Kyrkornas eget bidrag skulle då framför allt bestå i att stärka de attityder som möjliggör internationell fred och rättvisa.

I detta arbete behöver kyrkorna varandra. Också om en enskild kyrka lyckas tala till samvetena hos människor av god vilja, är dessa människor bara medborgare i ett land, och deras inflytande är därför begränsat. I våra dialoger har vi därför med rätta betonat de eku- meniska organisationernas betydelse för fredsarbetet.⁷¹⁾ Det är då också viktigt, att dessa organisationer finner en gemensam grund för sitt arbete för freden.

När lag och evangelium läggs till grund för kyrkornas fredsarbete, blir en realistisk och energisk insats för freden möjlig. Kyrkorna vet å ena sidan, att det fredsarbete som bedrivs på lagens grund hör hemma i det jordiska riket. Det riket är inte evigt. Det skall upphöra, när Kristi rike framträder i sin fullhet. Kyrkornas och de kristnas arbete för freden är inte ett villkor för rättfärdiggörelsen och för tillhörigheten till Guds rike. Också om kyrkorna misslyckas i sitt arbete för freden, har de ändå delaktighet i Kristi rike. De tror, att Kristi rike består och segerar till sist trots allt som kan hända vår värld. Å andra sidan kan tillhörigheten till Kristi rike inte förenas med likgiltighet för freden och för mänsklighetens framtid. Det är just i denna värld som kyrkorna i sitt arbete för freden i ord och handling skall vittna om Kristi rike.

Noter

- 1) Luther, Martin: Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883-
(WA) 40 I, 542, 29 ff.
- 2) Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
(BELK) s. 414 f.
- 3) Migne, J.-P: Patrologiae Graecae Tomus LX, Paris 1862 (PG 60)
s. 613
- 4) Migne, J.-P: Patrologiae Graecae Tomus LVIII (PG 58) Paris 1862,
s.655
- 5) PG 60, s. 616
- 6) PG 60, s. 615
- 7) PG 60, s. 615
- 8) PG 60, s. 615
- 9) PG 60 s. 615
- 10) PG 60, s.615 f.
- 11) PG 60, s. 618
- 12) PG 60 s. 616
- 13) PG 60 s.617
- 14) PG 60 s. 617
- 15) PG 60 s. 617 f.
- 16) PG 60 s. 617
- 17) PG 60 s. 617
- 18) PG 58 s. 656
- 19) PG 60 s. 595 f.
- 20) PG 60 s. 597
- 21) PG 60 s. 610
- 22) PG 60 s. 601
- 23) PG 60 s. 610
- 24) PG 60 s. 611
- 25) PG 60 s. 607
- 26) PG 60 s. 607 f.
- 27) PG 60 s. 611
- 28) PG 60 s. 613 f.
- 29) PG 60 s. 614
- 30) WA ~~32~~ I, 32, 300, 29 ff.
- 31) BELK s. 596, 609, 625
- 32) WA 11, 267, 30 ff ; 19, 648, 13 ff
- 33) WA 40 I, 207, 16 ff; 40 I, 511, 31 ff.
- 34) WA 40 I, 336, 35 ff.
- 35) BELK s. 435
- 36) BELK s. 510

- 37) WA 40 I, 250, 16 ff.; 40 I, 425, 28 ff.
- 38) WA 40 I, 41, 15 ff.
- 39) WA 40 I, 527, 31 ff.
- 40) WA 40 I, 479, 30 ff.
- 41) WA 40 I, 46, 31 ff.
- 42) WA 40 I, 410, 24 ff.
- 43) WA 40 I, 480, 32 ff.
- 44) WA 40 I, 141, 10 ff.
- 45) WA 40 I, 261, 18 ff.
- 46) WA 40 I, 142, 14 ff.
- 47) BELK s. 449
- 48) WA 40 I, 366, 27 ff.
- 49) WA 40 II, 3, 20 ff.
- 50) WA 40 I, 411, 26 ff.
- 51) WA 40 II, 24, 19 ff.
- 52) BELK s. 722 ff.
- 53) WA 11, 251, 12 ff.; 19, 626, 7 ff.; 19, 629, 17 ff.
- 54) WA 11, 262, 31 ff.
- 55) WA 11, 267, 1 ff.
- 56) WA 19, 634, 20 ff.
- 57) WA 11, 252, 3 ff.
- 58) WA 11, 270, 30 ff.
- 59) WA 19, 625, 29 ff.
- 60) WA 11, 276, 27 ff.; 19, 651, 1 ff.
- 61) WA 11, 277, 16 ff.
- 62) WA 30 III, 276 ff.
- 63) WA 11, 268, 7 f.
- 64) WA 30 III, 290.
- 65) WA 19, 629, 1 ff.
- 66) BELK s. 609
- 67) Senaps fredstesor 5 och 7, Sagorsk teserna 1, 2 och 4, Lutherische Rundschau 1972 s. 382 f., Järvenpää fredstes 2, Teologisk tidskrift 1975 s. 54 f., Kiev fredsteserna I, 1 och 2, III, 3 och 4, Teologisk tidskrift 1977 s. 563 ff.
- 68) Senaps fredsteserna 1 - 4, Sagorsk tes 3, Kiev tes III, 1.
- 69) Jan Magnus Jansson i Hufvudstadsbladet 5.3.1980.
- 70) Senaps tes 8, Sagorsk teserna 6 och 8, Järvenpää teserna 5, 6 och 10, Kiev tes IV, 1
- 71) Järvenpää tes 5, Kiev tes IV, 2.

Usko ja rakkaus pelastuksen kannalta.

Systemaattinen esitelmä

Tähänastiset neuvottelut ja ongelman asetus

Keskustelut kirkkomme ja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa ovat osoittaneet virheelliseksi sen etenkin vanhemmassa tutkimuksessa yleisesti esitetyn teesin, että ortodoksinen pelastuskäsitys ("jumalallistaminen") ja luterilainen pelastuskäsitys ("vanhurskauttaminen") olisivat toisilleen vastakkaisia elleivät suorastaan yhteismitattomia. Kirkkojen pelastusopeilla on yhteinen leikkauspiste.

Kiovan neuvottelujen raportissa on todettu, että luterilaisen ja ortodoksisen pelastusopin keskeisillä käsitteillä "vanhurskauttaminen" ja "jumalallistaminen" on "vankka uusitestamentillinen pohja" ja että "molemmissa vallitsee laajalle ulottuva yhtenevyys". Yhtenevyyden perusta on kristologinen: "Niin siis Kristus on vanhurskauttamisen ja jumalallistamisen perusta" (II).

Saavutetun konsensuksen pohjalla osapuolet päättivät jo Kiovassa kehittää yhdessä pitemmälle pelastusoppien keskinäisen suhteen vyyhteä. Ensimmäiseksi selvittelyä kaipaavaksi ongelmaksi esitettiin kysymys uskon ja rakkauden suhteesta pelastuksessa (V.1.). Ongelman tausta on seuraava.

Ortodoksit tulkitsevat Jumala-suhteen mielellään rakkauden, luterilaiset taas uskon käsitteen avulla. Jo tähänastisessa keskustelussa ortodoksit ovat voineet todeta, ettei usko luterilaisuudessa merkitse pelkkää totenapitämistä, vaan että se on nimenomaan Jumalan läsnäolon orgaani. Toisaalta taas luterilaisille on käynyt selväksi, että ortodoksit puhuessaan rakkaus-

desta eivät tarkoita pelkäämistään rakkautta ihmisen omasta ontologisesta todellisuudesta. Luterilaiset ovat oppineet, että rakkaus on keskustelukumppaninkin mukaan Jumalan oman olemuksen välitöntä ilmausta ja että se on "absoluuttista" todellisuutta.

Kun seuraavassa tarkastellaan uskon ja rakkauden asemaa pelastuksessa luterilaiselta kannalta, ei pyritä poistamaan luterilaisen ja ortodokseihin käsityksen eroavuuksia. Sen sijaan lähdetään kahdesta yhteisestä perusedellytyksestä. Ensinnäkin pyritään rakentamaan sen leikkauspisteen varaan, joka on jo todettu. Tämä yhteinen piste on uskon ja rakkauden suhteen kristologinen perustelu jumalallistamisajatuksineen. Toinen edellytys on juuri jo mainittu käsitys, että ortodoksisessa teologiassa uskon läpikäyvä rakkaus on ontologisesti Jumalan todellisuutta ja hänen olemuksensa välitöntä "vuodatusta": "Tällaisen uskon korkein ominaisuus näkyy jo siitä, että sen läpikäyvä rakkaus on ontologisesti absoluuttinen ja että sellaisena se on Jumalan olemuksen välitöntä vuodatusta ja heijastusta" (Mihael, s. 22).

- Vaikka luterilainen käsitys uskon ja rakkauden suhteesta voitaisiin esittää myös luterilaisen puhtasoppisuuden käsitteistöön liittyen, seuraavassa on valittu toinen vaihtoehto. Ongelmaa lähestytään Lutherin omaan käsitteistöön liittyen. Erityisesti on pantava merkille, että pelastus käsitellään seuraavassa laajassa merkityksessä. Siihen sisältyy sekä pelastavan uskon synty että kristillinen elämä viimeiseen tuomioon saakka.

1. Luterilainen ortodoksia 1500- ja 1600-luvuilla käytti uskon erittelyssä pitkälle vietyä skolastista käsitteistöä. Lutherin teologiaa voidaan lähestyä ilman tätä monimutkaista käsitteistöä. Luterilainen ortodoksia tuntee kuitenkin Lutherin lailla jumalallistamisajatuksen. Johannes Gerhard lausuu esimerkiksi seuraavaa: "In incarnatione ergo Filius Dei impletus est typus scalae iacobaeae... cum enim Christus secundum humanitatem nobis est hominiformis, ideo summe cum infimis, coelum cum terra, homo cum Deo in ipso unitur, et per hanc arcanam atque intimam unionem ipse ad nos descendit carnem assumendo, ut nos ad ipsum in coelum ascendere possemus, fide ipsi adherendo." Loci II, IV, cap. VII, § 146.

Käsillä olevassa esityksessä käytetään Lutherin teoksia kaikilta hänen kausiltaan. Käsiteltävän teeman kohdalla hänen ajattelussaan ei ole tapahtunut olennaisia muutoksia.

2. Perusteesi on seuraava: Uskon ja rakkauden suhde Lutherin teologiassa avautuu uskossa reaalisesti läsnäolevan Kristuksen ajatuksesta käsin. "Puuttava rengas" uskon ja rakkauden välillä ja niitä yhdistävä keskus on ajatus "itse uskossa Kristus on läsnä". Käytettäessä luterilais-ortodokseihin keskustelujen terminologiaa voidaan lausua, että yhdistävä side uskon ja rakkauden välillä on juuri jumalallistamisajatus. Se avaa reformatorisen käsityksen ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi.

3. Kristityn uskon ja rakkauden suhde analogiana Kristuksen jumalalliselle ja inhimilliselle luonnolle.

3.1. Perusteksti.

Havainnolliseen kuvan välittämiseksi käsiteltävästä ongelmasta lainataan edustavaa tekstiä:

»Kristuksen suhtautumisessa pilaalisiin on jälleen kerran annettu rakkauden esimerkki. Siinä näet, kuinka rakkaus tekee hänestä palvelijan, niin että hän auttaa kurjaa vapaasti ja ilmaiseksi, ei etsi auttamisellaan nautintoa, suosiota eikä kunniaa, vaan yksin kurjan hyötyä ja Isän Jumalan kunniaa. Sen tähden hän myös kieltää puhumasta kenellekään, jotta hänen tekonsa olisi vapaan, hyvän rakkauden puhdas teko. Tästä olen usein tarpeeksi asti puhunut, että usko tekee meidät herroiksi, rakkaus palvelijoiksi, niin, uskon välityksellä tulemme jumaliksi ja osallisiksi jumalallisesta luonnosta ja Jumalan nimistä, kuten Psalmi 81 lausuu: 'Minä sanon: Te olette jumalia ja kaikki tyynni Korkeimman poikia.' Mutta rakkauden välityksellä me tulemme kaikkein kurjimman kaltaiseksi. Uskossa meiltä ei puutu mitään ja meillä on kaikkea yllin kyllin. Rakkaudessa palvelemme jokaista. Uskossa vastaanotamme hyvyyksiä (Güter) ylhäältä Jumalalta. Rakkauden välityksellä me sallimme näiden hyvyyksien mennä alhaalta lähimmäisellemme. Samalla tavalla Kristukseen ei jumaluutensa puolesta tarvinnut mitään, mutta ihmisyytensä puolesta palveli jokaista, joka häntä tarvitsi.

Olen tarpeeksi asti sanonut, että uskon välityksellä meidän on synnyttävä Jumalan lapsiksi ja jumaliksi, herroiksi ja kuninkaiksi, kuten Kristuksen ikuisuudessa syntyy isästä toiseksi Jumalaksi. Toisaalta taas meidän on murtauduttava ulos rakkauden välityksellä, autettava lähimmäistä hyvää tehden, samalla tavalla kuin Kristus on tullut ihmiseksi auttaakseen meitä kaikkia. Ja kuten Kristukseen ei ole ensin teoillaan ansainnut eikä ihmiseksi tulemisellaan hankkinut, että hän on Jumala, vaan hänellä on jumaluus syntymän perusteella ilman tekoja ennen ihmiseksi tulemistä, siten mekään emme ole ansainneet Jumalan lapseutta ... tekojen tai rakkauden avulla, vaan olemme vastaanottaneet lapseuden ilman tekoja ja ennen rakkautta uskon välityksellä evankeliumissa armosta. Ja kuten Kristus tuli ihmiseksi vasta sitten kun hän oli ikuisesti Jumala, samaten mekin teemme hyvää ja rakastamme lähimmäistä sen jälkeen kun olemme jo sitä ennen uskon välityksellä hurskaita, synnittämiä, eläviä, autuaita ja Jumalan lapsia.» (WA 17, II, 74, 20—75, 11.)

3.2. Tekstin preliminäärinen tulkinta

Lainattu tekstikohta paljastaa jumalallistamisajatuksen keskeisen paikan Lutherin määrittäessä uskon ja rakkauden suhdetta kristityn elämässä. Teoosin idea ilmenee ennen muuta siinä, että Kristusta ja kristittyä kuvataan tarkasti paralleelisten ominaisuuksien avulla. Kristuksella ja kristityllä on ikään kuin analoginen konstituutio. Ensiksi. Kristus syntyy jatkuvasti ikuisuudessa Isästä todelliseksi Jumalaksi. Samaten kristitty syntyy uskossa "Jumalan lapseksi ja jumalaksi, herraksi ja kuninkaaksi". Toiseksi. Puhtaasta rakkaudesta Kristus on "murtautunut ulos" ja astunut kurjan ihmisen paikalle. Samaten kristityn, joka uskossa on osallinen jumalallisesta luonnosta, on rakkaudessa astuttava lähimmäisen sijalle ja tultava "kaikkein kurjimman kaltaiseksi". Kolmanneksi. Kristus ei rakkauden teoillaan ansainnut jumaluuttaan. Samaten kristitty

on jo ennen kuin hän sulasta rakkaudesta asettuu lähimmäisen paikalle yksin uskosta "hurskas, synnitön, elävä ja autuas". Usko rinnastetaan siis Kristukseen jumalalliseen luontoon, rakkaus taas Kristuksen lihaksituloon ja ihmisen sijaan asettumiseen.

4. Kristuksen ja kristityn analogia-suhteen kristologiset edellytykset

4.1. Ratkaisun viimeinen perusta: Kristukseen "työn" ja "persoonan" yhteys

Kristuksen ja kristityn analogiasuhteen perusta Lutherin teologiassa on viime kädessä seuraava. Luther ei irroita toisistaan Kristuksen persoonaa ja työtä. Kristus itse, sekä hänen työnsä että persoonansa, on ihmisen vanhurskaus Jumalan edessä. Kristus kolminaisuuden toisena persoonana on Isän olemuksellinen kuva. Tällaisessa olemuksellisessa kuvaessa kuvan ja kuvattavan olemukset ovat identtiset. Analogisesti kirkossa julistettu Jumalan sana on myöskin olemuksellinen merkki. Sana on kuva, joka tuo mukanaan kuvattun olemuksen. Jolle on sana, sillä on kaikki, mitä Jumala on ja mitä hän vaikuttaa. Uskossa sana sulautuu ihmiseen. Täten Kristus itse on sanan välityksellä uskossa läsnä. Usko vanhurskauttaa juuri sen tähden, että siinä on läsnä Kristuksen persoonaa reaalis-onttisella tavalla. "Uskon omistama ja sydämessä asuva Kristus on siis kristillinen vanhurskaus, jonka tähden Jumala lukee meidät vanhurskaiksi ja lahjoittaa iankaikkiseen elämään" (WA 40, I, 229, 28-30).

4.2. Kristus uskon muotona (Christus forma fidei)

Läsnäolevan Kristuksen asema reformatorisessa uskonteologiassa saa teoreettisen ilmaisunsa ajatuksessa Kristuksesta uskon muotona. Kristus itse - eikä kuten skolastiikan teologiassa ihmisen oma kohotettu rakkaus - on se jumalallinen olemistodellisuus eli forma, joka realistaa uskon. Oikea jumalasuhte ei ole rakkauden (eros) dynaamista liikettä kohti transsendenssia. Jumalaa ei voida löytää rakkauden välityksellä "ylhäältä". Sen sijaan hän on koko olemuksensa täyteydessä, vaikka salatulla tavalla uskon välityksellä läsnä syntisessä ihmisessä.

4.3. Kristus — ei vain Jumalan »suosio» (favor), vaan myös »lahja» (donum). Usko osallisuutena »jumalalliseen luontoon» Kristuksessa.

Kristus ei siis ole pelkästään Jumalan »suosio» (favor) eli syntien anteeksiantaminen ja Jumalan vihan poistaminen, vaan myös »lahja» (donum) eli Jumala koko olemuksensa täyteydessä läsnäolevana. Uskossa osallistutaan itse »jumalalliseen luontoon» Kristuksessa. Luther lausuu esimerkiksi seuraavasti:

*Tämä on yksi noista osuvista ja kauniista sekä (kuten pyhä Pietari sanoo 2. kirjeensä 1. luvussa) kalliista ja mitä suurimmista lupauksista, jotka on annettu meille köyhille ja kurjille syntisille: Me tulemme osallisiksi myös jumalallisesta luonnosta ja saamme niin ylhäisen aateluuden, ettemme tule ainoastaan Jumalan rakastamiksi Kristuksen kautta emmekä vain saa hänen suostotaan (Gunst und Gnad) korkeimmaksi ja arvokkaimmaksi pyhäkköksemme, vaan että saamme hänet, Herran itsensä, kokonaan itessämme asuvaksi. On kuin hän sanoksi: Jumala ei rajoitu vain rakastamaan, nimittäin siihen, että hän ottaa meistä vihansa pois ja että hän kantaa rinnassaan armollista isällistä sydäntä meitä kohtaan, vaan meidän pitää myös tästä rakkaudesta nauttiman (muuten se olisi meille tyhjää, kadotettua rakkautta, kuten sananparsii sanoo: rakastaa, eikä nauttia...) ja meidän pitää saaman tästä rakkaudesta suuri hyöty ja aarre. Jumalan rakkaus todistaa itsensä teossa ja suuren lahjan avulla. Sillä nämä ovat ne kaksi asiaa, jotka kristityt vastaanottavat Jumalalta (kuten P. Paavali ne erottaa Roomalaiskirjeen V. luvussa): armo ja lahja. (WA 21, 458, 11—24.)

"Lahja" ja "suosio" kuuluvat yhteen Kristuksen persoonassa erottamatta, mutta myös sekoittamatta. Kristukseen läsnäolo on aina armahtavaa läsnäoloa. Kristus on läsnä ylipäänsä vain itseeseään syntyisessä ja kurjassa ihmisessä. Laki vaatii Jumalan ja lähimmäisen rakastamista, mutta tätä vaatiessaan laki samalla paljastaa, että me emme ole rakastaneet Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä niin kuin itseämme. Näin laki saattaa meidät tyhjiksi ja köyhiksi, riisuu meidät omavanhurskaudestamme ja valmistaa näin tietä Kristukselle, joka lahjoittaa meille uskossa oman vanhurskautensa. Kristuksen läsnäolo ihmisessä on siis aina yhtä aikaa suosiota (anteeksi-antamista) ja lahjaa (olemuksellista läsnäoloa). Kristuksen läsnäolo on siis armahtavaa läsnäoloa.

Seuraava kohta, jossa Luther selittää, ajatusta, että Jumala "asuu" ihmisessä, on tyypillinen esimerkki siitä, miten anteeksi-antaminen ja jumalallistaminen, suosio ja lahja kuuluvat hänen mukaansa läheisesti yhteen:

"Siitä tulee ihana, uusi hellunta ja Pyhän Hengen voiman osoitus, taivaallinen kokous eli konsiili molemmille osapuolille. Pyhä Henki valaisee ja sytyttää sydämet rakkaudella Kristukseen ja Kristuksen ja Isän rakkaus paistaa ja valaisee. Ihminen ja Jumala ovat siten ystävällisesti yhdessä, sillä Pyhä Henki itse valmistaa ihmisen sydämen ja vihkii sen Herran huoneeksi ja asunnoksi, Jumalan temppeliksi ja monstranssiksi. Ihminen esivuttaa sellaisen ihanan, jalon, rakkaan ja arvokkaan vieraan ja asukkaan eli huonetoverin, joka on Jumala, Isä ja Poika..."

Tämän täytyy olla suuri kunnia ja armo ihmistä kohtaan, että häntä pidetään arvollisena olemaan sellainen ihana asunto, linna, sali ja paratiisi, jossa Jumala asuu maan päällä. Hänhän on sellainen köyhä, murheellinen, arka sydän ja omatunto, joka ei tunne itessään muuta kuin syntiä ja kuolemaa ja tärisee ja vapisee Jumalan vihasta luullen, että Jumala on hänestä kaikkein kauimpana ja perkele lähimpänä. Mutta juuri tällaisille lupaus on annettu. He saattavat iloisesti lohduttautua, että he ovat oikea Jumalan huone ja kirkko..." (EA2, 12, 311).

Lutherin mukaan juuri uskossa läsnäoleva Kristus sekä "armona" että "lahjana" on se todellinen vanhurskaus, jonka vuoksi Jumala lukee ihmisen vanhurskaaksi. "Pana tämä kohta tarkasti merkille. Missä Raamatussa näet sanasen J u m a l a n v a n h u r s k a u s, älä tulkitse sitä Jumalan itessään olevasta (Selbstwesende) ja sisäisestä vanhurskaudesta, kuten paavi-

laiset ja myös monet pyhät ovat erehtyneet tekemään, sillä silloin sinä kauhistut. Sen sijaan tiedä, että Jumalan vanhurskaus on Raamatun kielenkäytön mukaan Kristuksen kautta vuodatettu Jumalan armo eli leupeus meissä. Sen pohjalla Jumala pitää meitä hurskaina ja vanhurskaina. Se on nimeltään *Jumalan vanhurskaus* siksi...että sen vaikuttaa armollaan Jumala meissä emmekä me itse; samalla tavalla kuin se, mitä Jumala meissä vaikuttaa ja meissä puhuu, on nimeltään Jumalan teko, Jumalan viisaus, Jumalan voima, Jumalan sana ja Jumalan suu." (EA2, 10, 21)

4.4. Jumalan olemuksen määreet ovat itse Jumalan olemus:

»heprealainen puhetapa». Usko osallisuutena Jumalan olemuksen täyteyteen.

Kuvatessaan Jumalan olemuksellista läsnäoloa uskovassa Luther usein viittaa »heprealaiseen puhetapaan». Sen mukaan Jumalan ominaisuus on sama kuin Jumalan olemus. Niinpä »Jumalan vanhurskaus» merkitsee samaa kuin »vanhurskaus Jumala»; »Jumalan viisaus» taas on yhtä kuin »viisaus Jumala»; »Jumalan voima» merkitsee, että on »voima Jumala». Tällaisia Jumalan ominaisuuksia, jotka samalla ovat Jumalan olemus, ovat esim. juuri mainitut vanhurskaus, viisaus ja voima, mutta myös monet muut, kuten pyhyys, tai pyhitys, ilo, rauha, valo ja rakkaus jne. Nämä kaikki ovat koko täyteydessään olemuksellisesti Kristuksessa. Uskovan tullessa osalliseksi Kristuksesta hän tulee osalliseksi myös näistä Jumalan olemuksen ominaisuuksista eli Jumalan »nimistä»:

»... ja me tulemme siten täytetyiksi kaikella Jumalan täyteydellä. Tämä hepreankielen mukainen puhetapa merkitsee, että meidät täytetään kaikilla tavoilla, joilla hän tekee tädeksi ja me tulemme täyteen Jumalaa. Hän vuodattaa meihin ylitsevuotavan runsaasti armonsa ja Henkensä lahjat, joilla hän tekee meidät rohkeiksi. Hän valaisee meidät valollaan, hänen elämänsä elää meissä, hänen autuutensa tekee meidät autuiksi ja hänen rakkautensa herättää meissä rakkauden. Lyhyesti sanoen: hän täyttää meidät niin, että kaikki, mitä hän on ja mitä hän voi tehdä, olisi täydellisesti meissä ja vaikutaisi voimallisesti, niin että meidät kokonaan jumalallistettaisiin. Hän täyttää meidät siten, että meillä ei olisi Jumala vain osittain tai joltakin murusia Jumalasta, vaan koko hänen täyteytensä. On kirjoitettu paljon ihmisen jumalallistamisesta. On tehty tilkapuita, joita pitkin on ajateltu noustavan taivaaseen, ja paljon muuta samantapaista. Kaikki tämä on kuitenkin pelkkää osatekoa. Tässä kohdassa sitä vastoin on osoitettu oikea ja suora tie ylös: sinä tulet täyteen, aivan täyteen Jumalaa, niin ettei sinulta puutu yhtäkään kohtaa, vaan sinulla on kaikki yhteen kasaan kootuna. Kaikki se, minkä sinä puhut, mikä sinä ajattelet ja missä sinä käyt, summa summarum, koko elämäsi on täysin jumalallista.» (WA 17, I, 438, 14—28).

Vaikka ihminen itsessään pysyykin syntisenä, Jumala vaikuttaa hänessä ja muuttaa häntä yhä enemmän Kristuksen kuvan kaltaisuuteen.

"Tapahtuu siis, että kun ihminen alkaa Jumalan armon välityksellä uskoa ja pitäytyä sanaan, Jumala hallitsee myös ihmisessä jumalallisen voiman ja vaikutuksen välityksellä. Hän valaisee yhä enemmän ja enemmän, saattaa rikkaammaksi ja väkeväksi hengellisessä ymmärryksessä ja viisaudessa niin että ihminen voi tietää, tuomita ja arvostella kaikkia oppeja ja asioita. Hänen elämänsä hyvät hedelmät kasvavat ja edistyvät päivä päivältä ja hänestä tulee hyvä, lempeä ja kärsivällinen ihminen, joka palvelee opettaen, neuvoen, lohduttaen ja auttaen jokaista, Jumalan ja ihmisten hyödyksi. Hänen kauttaan

ja hänen tähtensä meä ja ihmiset saavat avun. Summa summarum, hänestä tulee ihminen, jonka kautta Jumala puhuu, elää ja vaikuttaa. Mitä hän puhuu, elää ja vaikuttaa, hänen kielensä on Jumalan kieli, hänen kätensä on Jumalan käsi ja hänen sanansa ei ole enää ihmisten, vaan Jumalan sana." (EA2, 12, 313).

5. Jumalallistamista jatukseen nojaavan ratkaisun periaate: usko antaa lain täyttymyksen, rakkaus taas on lain täyttymys.

"Vesi (= Jumalan olemus rakkautena) täyttää ruukun, tarjoilija (= usko) täyttää myös ruukun; vesi itsellään, tarjoilija vedellä."

Eräs niistä Jumalan olemuksen määreistä, joista kristitty tulee uskossaan osalliseksi, on juuri rakkaus. Uskossa läsnäoleva Kristus tuo rakkauden mukanaan, koska Kristus on olemuksellisesti Jumala ja Jumala taas on rakkaus. Rakkaus on puolestaan lain täyttymys. Ajatus rakkaudesta lain täyttymykseenä onkin välttämätön edellytys koko reformatoriselle uskon ja rakkauden teologialle.

"On annettu niin paljon kirjoja ja oppeja ihmisten opettamiseksi, ettei niillä ole lukua eikä loppua. Eikä kirjojen ja lakien tekeminen lopu, kuten näemme hengellisissä ja maallisissa oikeuksissa sekä hengellisissä sääntökunnissa ja säädyissä. Tätä kaikkea voitaisiin vielä sietää... mikäli sellaiset lait ja opit johdettaisiin ja niitä käsiteltäisiin päälain, nimittäin rakkauden säännön ja miten mukaan. Niin tekee Pyhä Raamattu, joka myös antaa monia lakeja, mutta kokosa ja muovaa ne kaikki yhdessä rakkaudeksi. Kaikki lait se myös alistaa rakkaudelle. Kaikkien lakien on siis väistytävä eikä milloinkaan oltava voimassa, milloin se on rakkautta vastaan." (EA 2, 8, 54)

Rakkaus on siis perusajatus, joka antaa mielen kaikille yksittäisille lain käskyille. "Niin on nyt tämä rakkauden käsky lyhyt käsky ja pitkä käsky, yksi ainoa käsky ja monta käskyä; se ei ole mikään käsky ja sen on kaikki käskyt. Lyhyt ja yksi se on iteessään; järki käsittää sen nopeasti. Sen sijaan se on pitkä ja monta harjoituksen kannalta, sillä se sisältää kaikki käskyt ja on niiden mestari. Eikä se ole mikään käsky, mikäli katsotaan tekoa, koska sillä ei ole mitään erityistä tekoa, jolla olisi nimi. Kuitenkin se on kaikki käskyt, sillä kaikkien käskyjen teot ovat ja niiden tulee olla sen tekoja. Rakkauden käsky siis kumoo kaikki käskyt ja asettaa ne kaikki voimaan." (EA 2, 8, 60)

Vaikkakaan usko ei nyt ole lain täyttymys, niin se kuitenkin tuo mukanaan rakkauden, joka on tämä lain täyttymys.

»Vaikka nyt usko ei täytä lakia, sillä on kuitenkin se, millä laki täytetään. Se nimittäin hankkii Hengen ja rakkauden, joilla laki täytetään. Toisaalta taas, vaikka rakkaus ei tee vanhurskaaksi, se kuitenkin todistaa siitä, minkä nojalla persoona on vanhurskas, nimittäin uskosta. Summa: kun Pyhä Paavali itse puhuu, että rakkaus on lain täyttymys, on kuin hän sanoisi: on eri asia olla lain täyttymys tai antaa lain täyttymys. Rakkaus siis täyttää lain siten, että se itse on täyttymys, mutta usko täyttää lain siten, että se ojentaa sen, millä se täytetään. Sillä usko rakastaa ja vaikuttaa, kuten Gal (5: 6) lausuu: usko vaikuttaa rakkauden kautta. Vesi täyttää ruukun, tarjoilija täyttää myös ruukun; vesi itsellään, tarjoilija vedellä. Tätä merkitsee sofistien puhe effective et formaliter implere.» (WA 17, II, 98, 13—24).

Näin on saatu tarkka formulointi uskon ja rakkauden perussuhteesta. Usko on kuin ruukku täynnä vettä ts. jumalallista luontoa, joka on sisäiseltä olemukseltaan myös rakkautta. »Vesi (= Jumalan olemus, rakkaus) täyttää ruukun, tarjoilija (= usko) täyttää myös ruukun; vesi itsellään, tarjoilija vedellä.»

6. Kristityn uskon ja rakkauden kristologinen laatu

6.1. Kristus (onttisena) "alkukuvana"

Kristityn ja Kristuksen analogia-suhteen luonne on reaalis-onttinen. Koska Kristus on uskossa todellisesti läsnä, myös kristityllä on tietyssä mielessä "kaksi luontoa": uusi ja vanha ihminen. Uskovan "jumalallinen luonto" on itse Kristus. Kristitty ei enää elä itse, vaan Kristus elää hänessä. Luther lausuu esimerkiksi, että se elämä, jota kristitty elää, on itse Kristus: "Kristus pysyy minussa ja hänen elämänsä elää minussa, ja se elämä, jolla elän, on Kristus". (WA 40 I, 283, 7-9). Kristitystä ja Kristuksesta on tullut "yksi kakku".

Mikäli siis Kristus elää uskovaassa, Kristuksen ja kristityn suhde on tavallaan alkukuva-suhde. Kristuksessa kristityllä on kaikki jumalallisen luonnon nimet aarteet ja hyvät - myös rakkaus. Hän on "rikas" eikä pelastuksen kannalta tarvitse mitään. Hän on kuin Kristus, nimittäin "jumala", kuningas ja pappi. Hänestä on tullut reaalis-onttisesti Jumalan muotoinen, conformis deo.

6.2. Kristus (eettisenä) esikuvana

Rakkaudessa kristitty antaa itsensä Kristuksen esimerkin mukaan lähimmäiselleen ja ottaa hänen kuormansa, kurjuutensa, syntinsä, köyhyytensä ja heikkoutensa päälleen niin kuin ne olisivat hänen omiaan. Kristittykin ottaa siis "inhimillisen luonnon" eli tästä aspektista lähimmäisen kurjuuden ja kuorman itselleen. Luther päättää teologisen summansa, Traktaatin kristityn vapaudesta, ajatukseen, että kristitty ei elä itseessään, vaan Kristuksessa ja lähimmäisessään. Sama asia voidaan ilmaista kääntäen: Kristitty ei itse elä, vaan Kristus ja kurja lähimmäinen elävät kristityssä sitä elämää, jota hän elää. Kristitystä on tullut lähimmäisen Kristus: christianus Christus proximi.

7. Rakkauden käskyn kaksinainen konkretisointi: Kristuksen esimerkki ja kristityn "oman minän" esimerkki

7.1. Rakkauden käskyn tarpeellisuus kristitylle

Koska kristityssä on "liha" eli "vanha ihminen", hänessä on Hengen vastainen periaate jäljellä. Kristus tosin hapattaa tätä vanhaa ihmistä jatkuvasti, mutta se ei kuitenkaan tässä elämässä kokonaan ja läpikotaisin hapatu. Siksi käsky rakastaa on myös kristitylle tarpeen. Kristitty tosin on uskossa rakastava, mutta hänen on tultava yhä enemmän rakastavaksi ja osoitettava lähimmäiselleen sitä, mitä hän sisäisesti jo on. Kristitylle, joka uskossa on tullut Jumalan muotoiseksi, kuuluu käsky ottaa rakkaudessa lähimmäisensä muoto eli olemistodellisuus.

Periaatteessa rakkauden käsky kohtaa uskovaan kahdessa muodossa. Toinen on Kristuksen esimerkki, toinen taas uskovan oman minän esimerkki eli ns. kultainen sääntö.

7.2. Kristuksen esimerkki: "iloinen vaihto" kristityn ja hänen lähimmäisensä välillä.

Kristuksen eettinen esimerkki-luonne voidaan ilmaista myös vanhakirkollisen »iloinen vaihdon» kuvan avulla. Lähimmäisen rakkaudessa on viime kädessä kysymys tästä iloisesta vaihdosta. Uskossa tapahtuu vaihto Jumalan ja ihmisen välillä. Kaikki täyteys, mitä Jumala on ja mitä hän vaikuttaa, tulee uskovan omaksi. Kaikki uskovan synti, kirous ja kuolema tulee puolestaan Kristuksen omaksi. Täsmälleen saman on tapahduttava uskovan ja hänen lähimmäisensä välillä. Kaikki ne hyvät ja aarteet, jotka kristityllä on uskossaan, kuten vanhurskaus, pyhyys, elämä, voima, ilo, voitto, viisaus, valo jne. on tultava lähimmäisen omaksi. Päinvastoin taas kaikki lähimmäisen synti, kirous, kuolema, heikkous ja murtuneisuus on tultava uskovan omaksi. Kristityn on meneteltävä kanssaihmissen heikkouksien, syntien, puutteiden ja kurjuuden kanssa niin kuin ne olisivat hänen omia syntejään, kurjuuttaan ja puutteitaan.

Luther puhuu usein eksplisiittisesti iloisesta vaihdosta uskovan ja hänen lähimmäisensä välillä:

»Niin tapahtuu myös meidän kesken sama vaihto, että toinen ottaa itselleen toisen synnin, heikkouden, kunnialtumuuden ja antaa sijalle hyveensä, voimansa, kunniansa ja rikkautensa. Mutta näin voidaan saarnata vain ihmisille, joilla on Henki ja jotka ovat sitä ennen uskon välityksellä Kristuksessa.» (EA 2, 15, 376).

Myös siellä, missä uskonpuhdistaja ei käytä sanaa »iloinen vaihto» puhuessaan kristityn ja lähimmäisen suhteesta, vaihdon ajatus on kuitenkin aina mukana:

»Jos nyt usko on oikea, se tekee puolestaan lähimmäiselleen kuten se uskoo Jumalan tekemään ja tekevän itselleen. Usko antaa kalleksi olla pelkkää armoa, antaa lähimmäiselle anteeksi, kantaa ja kääntää häntä, nostaa hänet hänen kurjuudestaan, asettaa hänet omaan hyvänsä, sallii hänen nauttia kaikesta, mitä uskolla on, ei pidätä häneltä mitään; ruumiin, elämän, hyvän ja kunnian se antaa hänelle samassa määrin kuin Jumala on antanut ne hänelle. Sillä se uskoo Jumalan tekemään sellaista pelkästä armosta, katsomatta hänen suureen ansiottomuuteensa — ja Jumala tekeekin niin kuin se uskoo. Sen tähden, samalla tavalla kuin Jumala vuodattaa itsensä uskolle ja täyttää sen ylitsevuotavasti kaikilla hyvillään eikä pidä silmällä uskovan ansiottomuutta, samalla tavalla kristittykin vuodattaa puolestaan itsensä lähimmäiselleen ja täyttää hänet ylitsevuotavasti sillä, mitä uskolla on — riippumatta siitä, onko lähimmäinen vihollinen tulkka että tämä ei ole sitä ansainnut. Usko tietää, että se ei voi tällä tavalla menettää itseään, sillä mitä enemmän se vuodattaa pois, sitä enemmän Jumala lahjoittaa tilalle; ja mitä enemmän se täyttää lähimmäistään omallaan, sitä täydemmäksi se tulee Jumalan hyvistä. Katso, tämä on oikea, tosi usko, joka tekee ihmisen vanhurskaaksi Jumalalle; tämä on kristillinen vanhurskaus, joka vastaanottaa ylhäältä ja antaa alhaalta, kuten sanotaan Tuomarien kirjassa, jossa pyhä isä Kaaleb antoi tyttärelleen Aksalle maan, joka oli ylhäältä ja alhaalta kostutettu; se on, siinä olli ylhäällä ja alhaalla virtaavaa vettä. Tämä on usko, kuten sanotti, josta ei voida kylliksi saarnata.» (WA 10 I:1, 292, 10—293, 5).

7.3. Kristityn oman minän esimerkki eli ns. kultainen sääntö.

Rakkauden käsky ei konkretisoidu vain Kristuksen, vaan myös oman minän esimerkissä. Jokaisella ihmisellä on kyky asettua toisen sijaan ja täten tietää, mitä itse toivoisi itselleen tehtävän, mikäli olisi hänen sijassaan. Näin uskonpuhdistaja tulkitsee käskyn: »Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi». Toisin sanoen: rakasta lähimmäistäsi sillä tavalla kuin toivoisit itseäsi rakastettavan hänen sijassaan. Kristityt ovat tämän kultaisen säännön pohjalla itse itselleen esimerkkinä. Luther lausuu: »Neljäs on kaikkein jaloin esimerkki ja esikuva; sillä kysymyksessä on hieno oppi ja käsky, joka antaa myös esimerkin. Nyt tämä käsky antaa aivan elävän esimerkin, nimittäin sinut itsesi. Tämä esimerkki on jalompi kuin kaikkien pyhien esimerkki, sillä he ovat kadonneet ja kuolleet, mutta tämä esimerkki elää lakkaamatta. Sillä jokaisen täytyy tunnustaa, että hän tuntee, kuinka hän rakastaa itseään. Hän tuntee, kuinka kiihkeästi hän huolehtii elämästään, kuinka ahkerasti hän varustaa ruumiinsa ruoalla, vaatteilla ja kaikella hyvällä, kuinka hän pakenee kuolemaa ja välttää kaikkea onnettomuutta. Katso, tämä on sitä, että rakastat itseäsi etkö näe sitä ja etkö tunne sitä? Mitä opettaa sinulle tämä käsky? Tekemään juuri saman, minkä teet itsellesi, niin että annat lähimmäisesi ruumiin ja elämän merkitä itsellesi yhtä paljon kuin oma ruumiisi ja elämäsi sinulle merkitsee. Kuinka sinulle olisi voitu antaa läheisempää, elävämpää ja väkevämpää esimerkkiä, joka on sinussa niin syvällä; niin, joka olet sinä itse. Se on myös yhtä syvällä sydämessäsi kuin siihen kirjoitettu käskykin.» (WA 17. II, 102, 27—39.)

7.4. Kristuksen esimerkin ja oman minän esimerkin yhteys: toisen sijaan asettuminen. Kristitty — lähimmäisen Kristus.

Kristuksen eettiseen esimerkin ja kristityn oman sydämen esimerkin eli kultaiseen säännön sisällöt ovat viime kädessä yllättävän lähellä toisiaan: molemmissa on kysymys toisen sijaan asettumisesta. Tullessaan ihmiseksi Kristus itse asiassa noudatti kultaista sääntöä, jota kristittykin seuraa asettuessaan lähimmäisen paikalle. Tässäkin kohden Lutherin katsomus kiteytyy ajatukseen: kristitty - lähimmäisen Kristus.

7.5. Usko, rakkaus ja viimeinen tuomio

Luterilaisen käsityksen mukaan ihminen tuomitaan viimeisellä tuomiolla sen mukaan, miten hän on uskossa tehnyt rakkauden tekoja. Tullessaan lihaksei Kristus on yhdistänyt jumalanrakkauden ja lähimmäisenrakkauden. Joka tahtoo rakastaa Jumalaa sen on rakastettava lähimmäistään. Jumalaa ei rakasteta kohoamalla pois maailmasta, vaan laskeutumalla alas lähimmäisen luokse. »Näin on siis tukittu suu ja kiistetty oikeutus sellaisilta liivahteluvilta ja lentäviltä hengiltä (so. reformaatiosajan spiritualisteilta), jotka etsivät Jumalaa vain suurissa ihaniassa asioissa, tavoittelevat hänen valtavuuttaan ja porautuvat taivaan lävitse sekä luulevat palvelevansa ja rakastavansa Jumalaa sellaisissa kunniaakkoissa asioissa. Kuitenkaan he eivät tavoita Jumalaa, vaan päästävät hänet kulkemaan ohitseensa täällä alhaalla lähimmäisessä; hänessä Jumala tahtoo tulla rakastetuksi ja kunnioitetuksi.