

Usko ja rakkaus: onko kahden korin teologialla todellista perustusta?

Timo Eskola

Uskon ja rakkauden erottelu ja niin sanottu kahden korin teologia on ollut viimeisten kolmenkymmenen vuoden ajan merkittävässä asemassa tehtäessä arvioita ja päätöksiä suurista kirkon oppia ja elämää koskevista aiheista. Distinktiota on käytetty esimerkiksi virkakeskusteluissa, ekumeenisissa neuvotteluissa kahdenkin suuren kirkkokunnan kanssa, etiikan luonnetta ja sosiaalietiikkaa koskevissa analyyseissä ja lopulta samaa sukupuolta olevien avioliittoa käsittelevissä neuvotteluissa. Tällaiseen rooliin nähden on jossain määrin erikoista, miten kevyin perustein jako on omaksuttu ja miten vahvasti siihen on vedottu.

Kahden korin teologialla tarkoitetaan alun perin juuri uskon ja rakkauden erottamista, vaikka koreihin on myöhemmin aseteltu niin oppia yleensä kuin kultaista sääntöäkin – puhumattakaan eikristillisestä etiikasta. Analyysi on osoittanut, että kyseisen jaottelun taustalla on pitkä historia. Sen varsinainen pohjoismainen kotipaikka löytyy Lundista 1900-luvun alusta. Teologisessa mielessä lähtökohdat palaavat vieläkin kauemmas, nimittäin 1800-luvun lopun saksalaiseen uskantilaiseen Luther-tutkimukseen.

Jako astuu teologiseen keskusteluun

Kotimainen keskustelu kahden korin teologiasta on ollut perin sekava ja monimutkainen. Vaikka distinktio itsessään kuulostaa ainakin populaarissa mielessä selvältä ja helppokäyttöiseltä, ei ole lainkaan selvää, mitä sillä tarkoitetaan ja mihin sitä voisi tai tulisi soveltaa. Miten siis lähestyä kysymystä siitä, miten kahden korin teologia on astunut suomalaiseen teologiseen keskusteluun? Helpoin tapa aloittaa analyysi on pyrkiä etsimään sitä, minkälaisissa yhteyksissä uskon ja rakkauden eroa on käytetty kirkollisessa keskustelussa.

Ensinnäkin distinktio on noussut esiin ainakin naispappeutta koskevissa virkakeskusteluissa, joita kutsutaan kokouspaikan mukaan nimityksellä Ilkko II (1982). Esitelmät julkaistiin *Teologisen Aikakauskirjan* numerossa 88/1 (1983). Seminaarissa Eeva Martikainen käytti “uskon ja rakkauden” jakoa esitelmässään “Lain ja evankeliumin erottaminen luterilaisen opin ja Raamatun tulkinnan peruskriteerinä” (*TAik* 1/1983, 5-16). Martikaisen esittämän tulkinnan peruslähtökohta on siinä, että “uskon” alueeseen kuuluvia opillisia asioita kirkolla ei ole oikeutta muuttaa, mutta “rakkauden” eli lain alaan kuuluvat säädökset ovat muuttuvia. Koreista ei vielä puhuta, mutta kyseessä on vain termi, jolla on myöhemmin konkretisoitu uskon ja rakkauden distinktiota. Seminaarissa jaon avulla pohdittiin sitä, kumpaan alueeseen virka kuuluu.

Uskon ja rakkauden erottaminen ei tuossa keskustelussa ole kuitenkaan Martikaisen esitelmän tuotetta. TA:n kyseisen numeron johdantoon on painettu saman seminaarin “Valmistelutyöryhmän muistio”, jossa jo valmiiksi ohjataan seminaarin työskentelyä nostamalla mainittu distinktio tarkastelun keskiöön. Muistiossa pohditaan luterilaisen teologian rakenteita samaan tapaan kuin edellä: “kuluuko kiistakysymys uskon vai rakkauden alueelle, toisin sanoen onko se muuttumatonta ‘uskon lakia’ (lex credendi) vai olosuhteiden mukaan muuttuvaa ‘rakkauden lakia’ (lex c[h]aritatis).” (Ks. Huovisen kooste, *TAik* 1 [1983] 2).

Näyttää siltä, että vuonna 1982, jolloin itse esitelmät pidettiin, jako on ollut tunnettu. Se on kaikei saatu jostain Luther-tutkimuksen perinteestä – esiintyvähän tuossa tekstissä jo teknisen tuntuiset latinankieliset nimitykset. Kysymys latinankielisistä nimityksistä vaatii tosin oman analyysinsä. Uskon ja rakkauden distinktion käyttäminen Luther-tutkimuksessa on kuitenkin tuossa vaiheessa ollut tunnettu. Martikainenkin viittaa Tuomo Mannermaan aiemmin kirjoitettuun artikkeliin.

Uskon ja rakkauden distinktiolla on edelleen ollut merkittävä rooli ekumeenisissa neuvotteluissa. Ensin Tuomo Mannermaa käytti sitä keskusteluissa Venäjän ortodoksikirkon kanssa. Myöhemmin tematiikka nostettiin esiin myös valmisteltaessa yhteistä julistusta vanhurskauttamisesta roomalais-katolisen kirkon kanssa. Mannermaa on ekumenian alaan kuuluvissa kirjoituksissaan puhunut jo vuonna 1979 uskosta ja rakkaudesta. “Usko ja rakkaus eivät Lutherin teologiassa ole mikä tahansa

spesiaaliteema, vaan ne yhdessä muodostavat koko kristillisen uskon pääsisällön.” (TAik 5/1979, 339.) Hän jatkaa: “Inkarnoitunut, konkreettinen usko on aina usko ja rakkaus yhdessä.” Mannermaalle uskon ja rakkauden distinktio liittyy tuossa vaiheessa kuitenkin vanhurskauttamiseen, ei muuttuvan moraalien perusteluun. Hän mainitsee Kristuksen olevan uskovalle sekä Jumalan suosio (*favor*) että uskossa läsnä oleva lahja (*donum*). “Uskossa osallistutaan itse ‘jumalalliseen luontoon’ Kristuksessa.” (ibid., 333). “Uskossa läsnäoleva Kristus tuo rakkauden mukanaan.” (ibid., 334).

On siis ilmeistä, että uskon ja rakkauden distinktio liittyy suomalaisessa keskustelussa ensinnäkin Luther-tutkimukseen ja kysymykseen vanhurskauttamisopista. Tämän ohella Mannermaa tuntuu hieman myöhemmin rinnastavan “uskon” alueen oppiin. Ajuduttuaan Ilkko II:n jälkeen teologiseen kiistaan (Anssi Simojoen kanssa) hän tarkentaa asiaa TA:n sivuilla vuonna 1985: “Lutherin teologia sisältää toisen, aivan erilaisen distinktion, nimittäin ‘uskon’ ja ‘rakkauden’ erotuksen. ‘Uskon’ alue eli juuri oppikokonaisuus on muuttumaton; sen sijaan ‘rakkauden’ alue on puolestaan muuttuva – ellei asiasta ole kymmeneen käskyyn verrattavaa erityistä säädöstä.” (*Paralleleleja*, 243 [TA 1985]). Näin vakiinnutetun kahtiajaon jälkeen kysymys on vain siitä, mitkä asiat kuuluvat uskon ja mitkä rakkauden alueelle. Mannermaa korosti, että virkateologian määrittelyssä sukupuoli ei kuulu uskon ja opin alaan, vaan sen täytyy olla rakkauden alueen aihe. Siksi se on kirkon tulkinnan vaihtuessa muutettavissa.

Näyttää siltä, että kategorioiden laajentuminen alkaa jo Mannermaan tulkinnassa. Hän samastaa “uskon” ja oppien kokonaisuuden. Nämä ovat hänen mukaansa kirkon perinteessä muuttumattomia, aivan kuten yllä Valmistelutyöryhmä totesi. Rakkauden alue ei nyt pelkisty vain lähimmäisenrakkauteen tai kultaiseen sääntöön, vaan se koskee myös kymmentä käskyä. Näin “rakkauden” määrittely alkaa lähestyä etiikan alaa. Toisin sanoen uskon ja rakkauden ensimmäisestä distinktiosta vanhurskauttavan uskon ja lähimmäisenrakkauden välillä on siirrytty huomattavasti laajempaan opin ja etiikan distinktion – dynamiikan säilyessä samana.

Jaon soveltamista uusiin aiheisiin

Myöhemmin uskon ja rakkauden distinktio nousi keskeiseen asemaan neuvoteltaessa 1990-luvun lopulla katolilaisten kanssa asiakirjasta *Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta*. Jo neuvotteluvaiheessa sopivaa määrittelyä uskosta vanhurskauttamisesta haettiin uskon ja rakkauden kaksijakoisuuden avulla: “Yhtäältä elämän uudistumisen sanotaan seuraavan vanhurskauttamista [...] toisaalta uudistumisen katsovan kasvavan vanhurskauttamisessa lahjoitettavasta Jumalan rakkaudesta” (näin neuvottelua kuvaa Saarelma, *Reseptio* 1-2/1997, 9). Vastaavasti lopullisen asiakirjan vanhurskauttamiskäsitys on laadittu uskon ja rakkauden kaksijakoisuuden varaan (erityisesti pykälät 4.2. ja 4.3.).

Kristillisen etiikan määrittelyssä rakkauden alueen autonomista luonnetta on korostettu esimerkiksi Elonheimon ja Lepän tutkielmassa *Kirkkomme eettisen opetuksen nykytila* (1984). Vaikka tässä kirjoituksessa ei jäsennetä etiikan alaa suoraan uskon ja rakkauden distinktion avulla, tavoitteena on kuitenkin tehdä ero pysyvän vanhurskauttamisopin ja muuttuvan etiikan välille. “Luterilainen etiikka lähtee siitä, että jokainen ihminen tuntee luonnollisen lain ja sen avulla Jumalan tahdon eli hyvän ja pahan maallisissa asioissa. Järjellään ihminen kykenee päättelemään luonnollisen lain vaatimat ratkaisut. Kristitty on samassa asemassa pakanoiden kanssa, koska molemmat tuntevat saman lain. (Usko tosin lisää ihmisen halua toimia oikein.) Koska Jumala jatkuvasti luo lakiaan, voivat ihmiset päätyä erilaisiin ratkaisuihin, ilman että kukaan toimii järjettömästi ja Jumalan lakia vastaan.” (s. 11).

Konteksti vaihtuu, kun uskon ja rakkauden distinktiota aletaan 2000-luvun alussa sovittaa keskusteluun homoseksuaalien oikeuksista, rekisteröidystä parisuhteesta ja lopulta samaa sukupuolta olevien avioliitosta. Keskustelun avaa Tulkkaa kaikki -liikkeen keulahahmo Vesa Hirvonen kirjassa *Synti vai siunaus* (2003). Hirvonen yhdistää mainitut kaksi keskustelua ja katsoo virkakeskustelussa käytettyjen argumenttien sopivan myös kiistaan homoseksuaalisuuden asemasta kirkossa.

Hirvonen lainaa artikkelissaan ensinnäkin piispa Eero Huovisen lehtikirjoitusta (Helsingin sanomista vuodelta 2002) ja toteaa tämän lausuneen, että parisuhdekeskustelun teologinen ydinongelma on, kuuluuko asia luterilaisen kirkon pysyvän opin piiriin vai muuttuvan etiikan alaan. Tämän jälkeen Hirvonen antaa oman tulkintansa: “Luterilaisen teologian mukaan kirkon opetuksessa voidaan siis erottaa pysyvä ja muuttuva aines, ja tämä tehdään tarkastelemalla kirkon opetusta *uskon ja rakkauden tai lain ja evankeliumin* erottamisen näkökulmasta.” (s. 46). Kun Mannermaa on aikanaan naispappeudesta keskusteltaessa hylännyt sen, että “mainittu hierarkkinen järjestys” eli naisen ja miehen välinen suhde voitaisiin sisällyttää “muuttumattoman uskon alaan”, ei Hirvosen mielestä myöskään kysymystä sukupuolisuudesta voi liittää uskon tai opin alaan. “Jos miehen ja naisen suhdetta on tarkasteltava nimenomaan rakkauden ja lain alueen kysymyksenä, olisi vaikea ajatella, miksi samaa sukupuolta olevien suhdetta pitäisi tarkastella uskonkysymyksenä.” Siksi kysymys homojen ja lesbojen parisuhteista ei Hirvosen mukaan ole kirkolle muuttumattoman totuuden asia.

Mistä tulevat korit?

Keskustelun eri vaiheiden tarkastelussa oma mielenkiintonsa on siinä, kuka alkoi ensimmäisenä puhua julkisesti “kahdesta korista”. Vielä elossa olevat keskusteluun osallistuneet teologit muistavat, että kahdesta korista puhuttiin kyllä jo keskustelun varhaisissa vaiheissa. Termit eivät kuitenkaan päässeet yleensä kirjallisuuteen. Kirjoittajat puhuvat pitkään vain uskosta ja rakkaudesta, ilmeisesti koska kyseiset termit on koettu täsmällisemmiksi kuin yleiset kategoriat.

Kirkon seminaariesitelmiä julkaisseessa kokoelmassa *Homoseksuaalisuus Raamatussa ja kirkon opetuksessa* yllä mainittu Hirvonen vetoaa kuitenkin kahden korin teoriaan (vuonna 2007). Hirvonen kuvailee ensin kirkossa käytyä keskustelua homoseksuaalisuudesta ja pohtii sitä, kuuluuko kysymys parisuhteista “muuttumattoman uskon/evankeliumin/opin vai muuttuvan rakkauden/lain/etiikan piiriin.” (*Homoseksuaalisuus Raamatussa*, 205). Tämän jälkeen hän luokittelee jaotuksen “korien” avulla: “Joskus on esitetty, että kysymys homoseksuaalisuudesta kuuluisi *sekä* uskon *että* rakkauden ‘koreihin’, koska kysehän ei ole vain joidenkin ihmisten käyttäytymisestä, vaan myös luomisteologiasta, ihmiskäsityksestä ja jopa maailmankuvasta.” (*Homoseksuaalisuus Raamatussa*, 206). Tässä vaiheessa “koreista” on tullut laajoja kategorioita, joiden sisään voidaan asiaa sen tarkemmin pohtimatta lukea niin usko, evankeliumi kuin oppikin. Rakkaus puolestaan samastuu jonkinlaiseen ihmisen autonomisuutta korostavaan etiikkaan.

Runsaat kymmenen vuotta myöhemmin Björn Vikström vetoaa koreihin puolustaessaan samaa sukupuolta olevien avioliittoa kirjassaan *Monta rakkautta*. Tuomo Mannermaan vedoten Vikström kirjoittaa, että “Luther erotti uskon ja rakkauden selkeästi eri koreihin: usko tulee kohdistaa Jumalalle, rakkaus lähimmäiselle” (*Monta rakkautta*, 27). “Tätä Mannermaan tulkintalinjaa seuraten on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sosiaalieettisissä kannanotoissa tehty ero muuttumattoman uskon alueen ja muuttuvan rakkauden alueen välillä: uskon perustotuudet pysyvät samoina, vaikka rakkauden alueella joudumme yhä uudestaan pohtimaan, miten osoitamme lähimmäisenrakkautta parhaalla tavalla tietyssä tilanteessa. Kristityillä ei ole erityistä viisautta eettisissä pohdinnoissa, vaikka kristinusko tarjoaa sekä motivaatiota hyvän tekemiseen että kannustavia esimerkkejä Jeesuksen ja monen muun esikuvan muodossa.” (s. 27).

Vikströmin tulkinnassa uskon ja rakkauden distinktiosta on tullut kaksi laajaa kategoriaa. Niiden piiriin voidaan lukea jo monenlaisia argumentteja. Samalla kaksi “koria” rinnastavat hyvin erilaisia kahtiajakoja, kuten lain ja evankeliumin ja opin ja etiikan – samaan tapaan kuin Hirvonen teki edellä. Lisäksi voidaan panna merkille, että Vikströmin ajattelussa rakkauden alaa määritellään jonkinlaisen luontaisen (ks. analyysiä jäljempänä) moraalilain käsityksen avulla, koskapa “kristityillä ei ole erityistä viisautta eettisissä pohdinnoissa”.

Mistä siis on kyse uskossa ja rakkaudessa?

Voidaanko näiden lyhyiden johdannollisten huomioiden perusteella tehdä kahden korin teologiasta mitään johtopäätöksiä? Ehkä jo ennen analyysiä voidaan sanoa sen verran, että uskon ja rakkauden erottamisen teologiassa on kyse ainakin kolmesta eri postulaatista:

1. Lähtökohdiltaan aihe liittyy Luther-tutkimukseen (ja perustuu Lutherin käsitykseen).
2. Uskon ja rakkauden distinktio voidaan samastaa lain ja evankeliumin jakoon.
3. Rakkauden alan katsotaan olevan sisällöltään muuttuvaa.

Vaikka distinktion teologisten juurien etsintä ei ole aivan yksinkertaista, edellä olevat tekstiesimerkit antavat joitain vihjeitä taustasta. Viittaaminen latinankielisiin termeihin *lex credendi* ja *lex charitatis* avaavat linjan Herbert Olssoniin ja Lundin teologiaan. Saman tekee tietysti itse distinktion usko ja rakkaus käyttäminen, koska rakkaus-aiheen käsittely on Lundin teologien ajattelun keskiössä Nygrenistä Bringiin. Samalla näyttää siltä, että aihe liittyy melko monimutkaisella tavalla pohjoismaisen Luther-tutkimuksen kehitykseen.

Näin laajat taustanäkymät tekevät tarkastelusta perin haastavan, mutta se oli odotettavissa. Varsin vaikutusvaltainen soteriologiaa koskeva hermeneuttinen teoria ei voi tulla tyhjästä. Aihe näyttääkin liittyvän kiinteästi siihen jännitteiseen vuorovaikutukseen, joka ensinnäkin lundilaisella Luther-tutkimuksella on ollut eurooppalaisen uskantilaisen perinteen kanssa. Toiseksi se liittyy suomalaisen 1940- ja 1950-lukujen Luther-tutkimuksen mielenkiintoiseen yhteyteen ruotsalaiseen teologiaan – puhumattakaan 1930-luvun Åbo Akademin teologian läheisestä yhteydestä Lundiin. Ja kolmanneksi se on osa sitä tilintekoa, jossa Mannermaan synnyttämä suomalainen Luther-tutkimuksen koulukunta tekee pesäeroa tuohon uskantilaiseen tutkimukseen – noutaen kuitenkin osan lähtöasetelmistään nimenomaan Lundista.

Neljä kriittistä tekijää

Uskon ja rakkauden teologian perusluonnetta hahmoteltaessa voidaan kiinnittää huomiota neljään toisiinsa kietoutuvaan teologiseen piirteeseen, joista jokainen on kulkenut historiassa Suomeen saakka. Ilman näiden vuorovaikutusta käsitys rakkauden muuttuvaisuudesta ei olisi voinut syntyä. Jokainen piirre liittyy Luther-tutkimukseen ja tämä antaa tarkastelulle oman lisävärinsä. Esimerkkejä on haettu Saksasta ja Lundista (tarkempi analyysi lopussa mainittavassa artikkelissani). Ensinnäkin kyse on soteriologiasta.

(1) *Jo Erich Vogelsang hylkäsi – ilmeisesti Ritschliä seuraten – ajatuksen Kristuksen sijaissovituksesta* (satisfactio vicaria). Saksalaista tutkimusta seurannut Ragnar Bring puhtaaksiviljeli Ruotsissa tämän piirteen. Väitteen mukaan sijaissovituksen aihe ei ollut Lutherille tärkeä. Aiheesta tuli lundilaisessa teologiassa suoranainen johtoteema Aulénin tulkittessa koko länsimaisen sovitusopin historian “anselmilaisena” pidetyn sijaissovitusnäkömyksen ja “klassisena” pidetyn alkuperäisen, Kristuksen voittoa korostavan Christus victor -näkömyksen välisen jännitteen avulla. Suomeen näkömyksen popularisoi Pinomaa (Vogelsangin vaikutus pohjoismaiseen Luther-tutkimukseen saattaa vaikuttaa liiankin helpolta selitykseltä teologian muuttumiseen. Sitä se voisi ollakin, elleivät kymmenet suorat sitaatit eri teoksissa Bringistä Pinomaahan todistaisi toista).

Analyysin avulla on helppo osoittaa, että sekä Vogelsangin tulkinta että lundilainen näkömyks Lutherin soteriologiasta on yksipuolinen. Kaikista Lutherin pääteksteistä antinomilaisdisputaatioista katekismuksiin ja Galatalaiskirjeen selitykseen (1535) löytyy selvä ja perusteellinen käsitys sijaissovituksesta ja sen tuomasta lunastuksesta. Lisäksi vähäinenkin eksegeettinen rinnastus Paavalin teologiaan muistuttaa, että uskantilaisessa perinteessä tehty tulkinta on vain dogmaattinen konstruktio, se on Ritschlin jälkeistä, metafysiikkaa karttavaa motiivitutkimusta. Raamatun tai ylipäätään teologian totuuskysymyksen kannalta lundilaisella näkömyksellä ei ole perusteita. Paavali ja monet muut Uuden testamentin kirjoittajat alleviivaavat sijaissovitusta ja Kristuksen kuoleman uhriluonnetta – Jumalan vihan hyvittämiseksi.

(2) *Toiseksi tässä tulkintaperinteessä hylätään forensinen vanhurskauttaminen ja tuodaan sen tilalle ajatus efektiivisestä vanhurskauttamisesta*. Ajatuksen sisäinen johdonmukaisuus on selvä.

Kun tutkijat irtautuivat “satisfaktion, sijaisuuden, lunastusmaksun ja syntiuhrin teorioista”, juridinen tulkinta vanhurskauttamisesta ja imputatiivisesta hyväksi lukemisesta kävi turhaksi tai jopa mahdottomaksi. Näin tekivät sekä Bring että muut Lundin dogmaatikot. Sekä vanhurskauttaminen että soteriologia ylipäättään piti tulkita uudella tavalla. Lundissa näkemys johti partisipaatio-ajatuksen ensisijaisuuteen. Jännite kahden vanhurskauttamiskäsityksen välillä onkin synnyttänyt kiivastakin keskustelua meidän päiviimme asti.

Lundin teologian sisältämää ongelmaa ei ratkaise suomalaisen koulun uusi Luther-tulkinta, jossa unio-näkemyksen mukaan sekä suosio (favor) että lahja (donum) kuuluvat vanhurskauttamiseen. Uskon ja rakkauden distinktiossa ne molemmat kuuluvat nimittäin uskon alaan – eivät distinktion eri puolille. Itse asiassa näkemys on Lundin vastainen. Suomalaisessa keskustelussa uutta koulua luonut Mannermaa tähdentää, että hänenkin mielestään suosio kuuluu ehdottomasti Lutherin vanhurskauttamiskäsityksen ytimeen. Lahjan esille nostaminen ei poista tätä piirrettä soteriologiasta. Mannermaan näkökulmasta Lundin ratkaisulle ei siis ole perustetta.

(3) *Mainituista kahdesta kohdasta seurasi merkittävä siirtymä: lain ja evankeliumin distinktio erotettiin vanhurskauttamisesta ja samastettiin uskon ja rakkauden jakoon.* Tämäkin näkemys on tavallaan sisäisesti johdonmukainen, vaikkakin teologisesti virheellinen. Kun “syntiuhrin” ja “lunastusmaksun” käsitteet syrjäytettiin Luther-tulkinnasta, vanhurskauttaminen ei enää perustunut lain tuomion poistumiseen eikä Jumalan hyvittämiseen. Tässä asetelmassa Jumalan lailla ei ollut sitä roolia, joka sillä oli perinteisessä lain ja evankeliumin distinktiossa.

Tämä näkemys oli vahva Lundissa, mutta sitä on enimmäkseen vieroksuttu Suomessa. Täkäläiset tutkijat ovat pitäneet lain ja evankeliumin erottelua Lutherin pelastuskäsitykselle luovuttamattomana. Siksi lundilainen tulkinta ajautuu ristiriitaan nykyisten näkemysten kanssa myös tässä aiheessa. Lutherin omien tekstien tasolla asiasta ei liene nykyään suurta erimielisyyttä. Koko antinomilaisdisputaatio rakentuu lain ja evankeliumin erottamisen varaan. Kyseiset perustelut ovat olleet Lutherille itselleen tärkeitä. Lisäksi voidaan tosin huomauttaa, että lundilaisen jännitteen linkittymistä kahteen edelliseen kohtaan ei ole Suomessa pantu merkille, ja meiltä puuttuu järjestelmällinen kritiikki Lundin teologiasta.

(4) *Neljäs piirre on uskon ja rakkauden uuden tulkinnan kannalta ratkaisevin. Lundin teologia luopuu luonnonoikeudellisesta ajattelusta ja kiistää luomisjärjestysten olemassaolon.* Tästä seuraa väistämättä, että luomiseen perustuva etiikka on mahdotonta. Neljäs teesi on lähinnä Lundin teologian muotoilema, vaikka se nouseekin Ritschlin ajattelusta ja on johdonmukainen kehitelmä Hollin koulun näkemyksistä. Etenkin Bring muutti käsityksen luonnonoikeudesta tai luonnonoikeudellisesta etiikasta. Tässä vaiheessa Luther-tulkinta muuttuu olennaisesti. Vaikka Lutherin omissa teksteissä luonnollinen laki on jatkuvasti esillä, kuten esimerkiksi Laulaja on osoittanut, tämä piirre muuttui lopulta Lundissa.

Etiikan teoriassa luonnollisella moraalilailla tarkoitetaan sitä, että moraalin periaatteet määräytyvät joko suoraan luonnon rakenteista tai ovat Jumalan asettamia (ks. alempana). Lundissa taas käsitys moraalin “luonnollisuudesta” kääntyi ympäri. Ihmisen oma autonominen rooli eettisessä pohdinnassa alkoi painottua. Näin luotiin mielikuva, että “luonnollinen” rakkauden alue uskon ja rakkauden distinktiossa on ihmisen autonomisen järjen aluetta. Raamattu tai Jumalan laki eivät kuulu tuolle alueelle. Tämä käsitys nousee uuskantilaisesta tulkintaperinteestä. Siinä myös Lutherin tekstien tulkinta muuttui ratkaisevasti.

Irti metafysiikasta: siirtyminen luonnosta persoonaan

Lundin teologiassa tapahtuu näin ollen *neljä erilaista siirtymää*. Sovitusajatus vaihtuu sijaissovituksen näkökulmasta taivaallisten voimien Christus victor -näkemyksen suosimiseen. Vanhurskauttamisen forensinen näkökulma sivuutetaan ja efektiivisestä vanhurskauttamisesta (partisipaatiosta) tehdään soteriologian avain. Lain ja evankeliumin distinktiosta siirrytään uskon ja rakkauden jakoon. Ja lopulta luonnonoikeudesta siirrytään järjen autonomian korostamiseen.

Uuden tulkinnan peruslähtökohta on uuskantilaisessa metafysiikan kiistämässä, jonka Nygren oli tuonut Lundin teologiaan jo 1920-luvulla. Myöhemmin Pinomaa toteutti saman Suomessa, ja uusimmassa keskustelussa Vikström vahvistaa tämän tulkintaperinteen. Lundissa metafysiikan hyljeksintä perustui Schleiermacherista ja Ritschlistä alkaneeseen tulkintaperinteeseen. Nämä teologit siirsivät painopisteen pois luomakunnan järjestelmällisyydestä ja Jumalan luomistyön ajatuksista. Rationaalisen tieteen katsottiin keskittyvän empiirisiin seikkoihin (joilla ei enää ollut tekemistä Jumalan luomistyön kanssa). Tässä asetelmassa teologialle haettiin oikeutusta sisäisen kokemuksen (Gefühl) ja uskonnollisen elämyksen (Erlebnis) perusteella.

Siirtyminen “luonnosta persoonaan” onkin tunnustettu myös myöhemmän suomalaisen teologian esittämässä kritiikissä. Kotimaisessa keskustelussa on katsottu Kantin näkemyksiä seuranneen Luther-tutkimuksen vääristäneen soteriologian kenttää. Mannermaa kirjoittaa Ritschlistä:

“Uskonnon apriorinen paikka ihmisessä avataan ratkaisevaan distinktion nojaten. Tämä uskon uskonnonfilosofisen perustelun kannalta ratkaiseva distinktio on ‘persoonan’ ja ‘luonnon’ erottaminen. Ihminen ‘luontona’ on osa mekaanista luonnon kausallisuutta, joka kuuluu teoreettisen järjen alueeseen. Ihminen persoonana on sitä vastoin tahtonsa eli arvoja asettavan käytännöllisen järjen nojalla luonnon yläpuolella. Kaikkien uskon lauseiden, mikäli ne haluavat olla uskonnollisia lauseita, täytyy ilmaista tätä persoonan ja luonnon eroa ja niiden tulee olla palautettavissa siihen. Koska vain luonto on olemisen aluetta, olemisarvostelmat kohdistuvat vain luontoon. Persoonan aluetta taas ilmaisevat vain käytännöllisen järjen arvoarvostelmat. Kun uskonto tulkitaan tästä erotuksesta käsin, Jumala-suhde ei voi olla olemisen yhteyttä, vaan vain tahtojen yhteys, so. eettis-persoonallinen relaatio.” (*Paralleleleja*, 55.)

Arvio on siis tehty varsin yksiselitteisesti ja tulos on negatiivinen. Mannermaa (tai myöhemmin monikaan hänen oppilaistaan) ei hyväksy ritschiläistä tai uuskantilaista eettispainotteista ja arvoelämyksestä puhuvaa kristinuskontulkintaa.

Kysymys luonnonoikeudesta

Onko rakkauden alue sitten muuttuvaa ja voivatko esimerkiksi etiikan alueen perusteet vaihtua vaikka aikaisempien vastakohtiksi? Olemme keskustelun ytimessä. Nyt mielenkiinto kohdistuu kysymykseen siitä, miten luonnonoikeus tulisi määritellä. Keskustelussa uskon ja rakkauden teologiasta – tai kahdesta korista – on usein väitetty, että luterilaisen teologian mukaan maailmassa ei olisi olemassa mitään luomiseen perustuvia “luomisjärjestyksiä”. Näin ollen ihmisen luonnollinen moraalitaju ei jäsenyisi minkään pysyvien säädösten mukaan. Voiko olla niin, että ihminen rakentaa moraalialueita vain mielikuvituksensa varassa ja siksi moraalitaju muuttuu aikakausien myötä?

Ilmeisesti Lundin vaikutuksesta keskustelu on kääntänyt käsitteitä päinvastaisiksi. Perinteisesti luonnollisella moraalilla tarkoitetaan nimittäin sitä, että on olemassa periaatteita, jotka määräytyvät joko suoraan luonnon rakenteista tai ovat Jumalan asettamia. Määritelmän voi tarkistaa tällä hetkellä yliopistossa käytössä olevasta hakuteoksesta (Baggini, Julian ja Fosl, Peter S., *Etiikan pikkujättiläinen: Työkalut moraalijatteluun*. Tampere: Niin&Näin. 2012). Muuta määritelmää oppikirjat eivät tunne.

Tällaisen näkemyksen vakiinnutti teologiaan jo Tuomas Akvinolainen (1225-1274), ja sillä oli hallitseva asema vielä Lutherin aikana. Akvinolaisen mukaan luonnollinen laki on Jumalan ikuinen laki sellaisena kuin se esiintyy ja ilmenee luonnossa ja luomakunnassa. Lisäksi näkemyksellä on vahvat eksegeettiset perusteet. Sekä Paavalin että häntä edeltäneen juutalaisen teologian mukaan maailma on luotu Jumalan “viisauden” mukaan. Siksi Tooran rikkomisen merkitsee samalla elämän ja luonnon itsensä rikkomista.

Asia on keskustelun sekavuuden tähden sanottava mahdollisimman selkeästi. Luonnonoikeudellinen moraalitaju ei tarkoita sitä, että ihminen tekisi eettisiä ratkaisuja pelkästään oman “luontaisen” moraalitajunsa perusteella. Luonnonoikeudellinen moraalitaju tarkoittaa sen vastakohtaa: eettiset periaatteet on luotu maailman rakenteeseen ja ihmisen olemukseen. Siksi niiden lähtökohta on Jumalassa, jonka luoma todellisuus ei muutu. Olipa kyse filosofisesta etiikasta tai teologisesta

etiikasta, luonnonoikeudellinen etiikka ei tarkoita näkemystä, jonka mukaan eettiset periaatteet olisivat muuttuvia. Sen sijaan niiden uskotaan olevan pysyvien luonnonlakien kaltaisia ja ikuisesti muuttumattomia. Käsitteitä vain on käytetty suomalaisessa keskustelussa vuosikausia virheellisesti.

Mistä jännitteiset ja määritelmän vastaiset näkemykset sitten nousevat? Niille on olemassa perin selkeä selitys. Käsitteiden luonnonoikeudellisesta ajattelusta muuttui Lundin uskantilaisessa teologiassa jo miltei sata vuotta sitten. Suomeen ajatuksen popularisoi Erkki Niinivaara 1950-luvulla (*Maallinen ja hengellinen*). Myöhemmin Niinivaaran monet seuraajat ovat pitäneet perinnettä yllä. Näkemystä ovat edustaneet Lennart Pinomaa sekä monet Pinomaan ja Niinivaaran seuraajat.

Lundin pitkä varjo

Niinivaaran ajattelu toisintaa Lundin 1930-luvun uskantilasta tulkintaa. Siellä erityisesti Ragnar Bring määritteli luonnollisen moraalilain uudella tavalla. Saksan Marburgin hengessä hän irrotti moraalilain Raamatun perinteestä ja siirsi sen eettisesti autonomisen ihmisen omaksi henkilökohtaiseksi toiminnaksi (ja tuli samalla määritelleeksi uskonnon arvoteoreettisesti; vrt. Eeva Martikaisen analyysi *Uskonto arvoelämyksenä*). Näin moraalilain muuttui Bringin teologiassa ihmisen “luontaiseksi” eettiseksi pohdinnaksi. Sen puitteissa etiikan uskotaan olevan muuttuvaa ja tilannekohtaisen harkinnan alaisena (entisiä periaatteita rikkovaa). Näin nimenomaan Bring (ystäviensä Nygrenin ja Aulénin kanssa) muutti käsityksen luonnonoikeudesta ja luonnonoikeudellisesta etiikasta.

Suomessa vastaava ajattelu näkyy myös eräiden aikamme teologien näkemyksissä. Keskeisen esimerkin tarjoaa yllä mainittu Björn Vikström, koska hän on esittänyt käsityksensä avoimesti kirjassaan *Monta rakkautta*. Vikström hylkää Vanhan testamentin luomisajatuksen ja dogmatiikalle tärkeän luomisen järjestysten näkökulman. “Luterilaisen teologian näkökulmasta olisi syytä vahvemmin korostaa, ettei ole olemassa muuttumattomia luomisjärjestyksiä, joita ei saisi tarkastella ja tarpeen mukaan muuttaa luonnollisen lain toteutumisen perspektiivistä.” (s. 225). Luonnonoikeudellinen etiikka merkitsee hänelle luomisjärjestyksen vastakohtaa.

Tätä perustetta Vikström tarvitsee kirjansa päätavoitteen perustelemiseksi. Hän kirjoittaa samaa sukupuolta olevien avioliitosta. Tässä projektissaan hän haluaa irrottaa kysymyksen avioliiton määrittelystä (ja samaa sukupuolta olevien liitosta) Jumalan luomisteon näköalasta. Se onkin hänen päämääränsä kannalta välttämätöntä, sillä Raamatun oma määrittely perustuu tunnetusti juuri luomisen teologiaan ja Jumalan pysyviin säädöksiin.

Entä Luther ja luterilainen teologia?

Lundista tulevan perinteen erikoisena piirteenä (esimerkiksi Pinomaalla ja Niinivaaralla) on se, että näiden mukaan uusi käsitys luonnonoikeudesta olisi Lutherin ja Tunnustuskirjojen itsensä edustama käsitys. Tällä perusteella on myöhemmin puolusteltu uskon ja rakkauden jaon lundilaista tulkintaa. Mitä luterilainen perinne sanoo luonnonoikeudesta?

Augsburgin tunnustuksen puolustus käsittelee pitkään kysymystä pappien avioliitosta (XXIII uskonkohta). Kohdan mukaan avioliitto perustuu luomiseen ja sen tarkoituksena on hedelmällisyys. Jumala on luonut miehen ja naisen välille kiintymyksen: “Tämä kiintymys liittää sukupuolet keskenään yhteen jumalallisen järjestyksen mukaan.” Luomisjärjestyksenä avioliitto perustuu *Puolustuksen* mukaan luonnonoikeuteen.

Mitä *Augsburgin tunnustuksen puolustus* sitten opettaa luonnonoikeudesta? Vastaus on yllättävä. Sen esittämän näkemyksen mukaan juuri luomistyön tähden “luonnonoikeus on muuttumaton” (lähinnä siksi, että sukupuolet eivät voi biologisesti muuttua). Jäljempänä tätä ajatusta vielä alleviivataan: “Edelleen luonnonoikeus on todella jumalallinen oikeus, koska se on Jumalan luontoon istuttava järjestys.” Tällaisena järjestyksenä miehen ja naisen välinen avioliitto on siten Tunnustuskirjojen mukaan Jumalan tarkoittama pysyvä ja muuttumaton “säätö”.

“Ja kun tämä oikeus ei voi miksikään muuttua ilman että Jumala erityisellä tavalla asiaan puuttuu, pysyy välttämättä voimassa oikeus avioliiton solmimiseen, koska puheena oleva luonnollinen vietti on sukupuolten luonnonmukaista keskinäistä suhdetta säätelevä Jumalan järjestys ja sen johdosta se on oikeus. Mistä syystä muutoin olisi luotu molemmat sukupuolet?” (*Puolustus*, XXIII uskonkohta)

Lisäksi Tunnustuskirjojen käsitys avioliitosta on hyvin korkea. Liitto ei perustu himoon vaan Jumalan hyvään luomistyöhön, ja siksi uskovien avioelämä on puhdasta. “Sanoohan Kristus avioliittoa jumalalliseksi yhdistymiseksi lausueessaan: ‘Ne jotka Jumala on yhdistänyt’. Samoin Paavali sanoo naimisiin menemisestä, ruuista ja muista niihin verrattavista asioista, että ne pyhitetään Jumalan sanalla ja rukouksella” (XXIII uskonkohta). Lutherille ja uskonpuhdistajille avioliitto on Jumalan luoma järjestys. Siksi juuri luonnonoikeus vahvistaa kristillisen käsityksen avioliitosta miehen ja naisen välisenä liittona.

Lutherille itselleen puolestaan kultainen sääntö on “luonnon laki”. Tämä johtuu siitä, että se on luomisen tulosta. Kultainen sääntö merkitsee rakkauden käskyä. Sellaisena se on “laki ja profeetat”. Luodun luonnon toimintaperiaate on näin ollen yhdenmukainen Jumalan lain kanssa. Kuten Jorma Laulaja on tutkimuksissaan esittänyt, Lutherille laki on yksi. Ihmisen luontainen käsitys laista on Lutherin mukaan pysyvä kuin luonnonlaki. Ainoa varaus, johon Luther usein viittaa, on siinä, että turmeltuneen ihmisen arjen keskellä tapahtuva oikean ja väärän tunnistaminen on puuttellista ja tarvitsee jatkuvasti avukseen Jumalan sanan opetusta. Lutherille ei tulisi mieleenkään väittää, että ihminen voisi luontaisen moraalikäsitteensä perusteella muuttaa tai korjata Jumalan lakia tai sitä luonnon lakia, jota kultainen sääntö edustaa.

Laulaja referoi Lutherin kolmannen antinomilaisväittelyn (1538) perustelua laista: “1. laki on yleisenä käskynä säädetty koko ihmiskuntaa varten eikä vain tietylle kansalle (*lex in genere dicta non est data ac posita certo populo, sed universo generi humano*). 2. Useimmat maalliset lait on kirjoitettu yhtäpitäviksi dekalogin kanssa (*pleraque leges ad hanc vitam utiles una cum toto decalogo scriptae sunt*). 3. Myös nämä lait on kaiverrettu ihmismieliin, elleivät ne ole aivan luonnottomia (*insculptae mentibus omnium hominum, nisi prorsus monstrosi fuerunt*). 4. laki on ollut voimassa luomisesta asti (*ab ipsa nativitate seu creatione hominis*). 5. Dekalogi ei ole Mooseksen, vaan koko maailman laki, joka on ollut sydämiin kirjoitettuna maailman perustamisesta lähtien (*de[c]alogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium hominum a condito mundo*).”

Onko “rakkaus” muuttuvaa?

Lyhyenkin analyysin perusteella voidaan sanoa, että aikamme keskustelua luonnonoikeudesta ja uskon ja rakkauden tulkinnasta tulee oikaista. Termillä “luonnollinen moraalilaki” tulee tarkoittaa juuri sitä, mikä todettiin aluksi: että on olemassa pysyviä periaatteita, jotka määräytyvät joko suoraan luonnon rakenteista tai ovat Jumalan asettamia.

Subjektivistinen tulkinta luonnonoikeudesta jonkinlaisena situationaalisenä yksilösuorituksena on myöhempi kehitemä. Sen filosofinen pohja löytyy Immanuel Kantin ajatuksia soveltaneesta uuskantilaisuudesta. On hieman erikoista, että tuollaiseen filosofiaan kovin monet vielä sitoutuvat (tosin ilmeisesti vain tässä kohden, eivät muissa filosofisissa periaatteissaan). Suomalaiseen teologiseen keskusteluun on historiallisista syistä jäänyt piirteitä lundilaisesta luomisjärjestysten tulkinnasta, kuten yllä olevat esimerkit osoittavat. Kriittisen akateemisen keskustelun on kyseenalaistettava ideologiasidonnaisia näkemyksiä ja uuskantilaisten käsitysten tilalle on etsittävä parempia teologisia vaihtoehtoja.

Näiden huomioiden avulla päästään lopulta alkuperäisen tehtävänannon käsittelyyn. Huomioiden perusteella voidaan tehdä johtopäätöksiä uskon ja rakkauden distinktion käytöstä ja arvioida sitä, miten mielekäs kahden korin kategorinen jaottelu on teoreettisessa mielessä ollut. Aiheita on kahdeksan.

Ensinnäkin uskon ja rakkauden jaon tulkitseminen luonnollisen moraalilain kumoavaksi distinktioksi on Lundin perintöä. Suomeen tämä tulkinnan suunta on tullut 1950-luvun Luther-tulkinnan kautta. Toiseksi voidaan panna merkille, että uudempi suomalainen Luther-tutkimus on

vieroksunut eettispainotteista uskontulkintaa. Uskon ja rakkauden distinktiota on sen sijaan tulkittu erityisesti suosion ja lahjan (favor - donum) teologisten käsitteiden avulla.

Kolmanneksi on selvää, että Luther vastustaa uskon ja rakkauden distinktion avulla alun perin katolisen teologian käsitystä uskon ja tekojen suhteesta. Siksi “uskon” eli uskonvanhurskauden alue kattaa sekä suosion että lahjan. “Rakkauden” alue ei koskaan voi soteriologisessa mielessä merkitä ansiollisen tekojen palaamista. Neljänneksi voidaan todeta, että teologisesti näillä huomioilla on kaksi keskeistä seurausta. Sekä vanhurskauttamisen juridinen aspekti että unio-teologian näköala kuuluvat kumpikin Lutherin teologiassa uskon alaan. Rakkauden alaa hän käsittelee puolestaan karitatiivisesti. Viidenneksi Luther itse liittää “rakkauden” lähes poikkeuksetta luonnonoikeudelliseen moraalikäsitteeseen.

Kuudenneksi: johdonmukainen johtopäätös näistä teologian piirteistä on, että mitään kahta koria laajojen kategorioiden mielessä ei Lutherin teologiasta löydy. Seitsemänneksi on ilmeistä, että uskon ja rakkauden distinktion nykyistä käyttöä kritisoidessa olennaista on arvioida puheenvuoron käyttäjien suhtautumista luonnolliseen moraalilakiin Jumalan luontoon asettamana järjestyksenä. Ja kahdeksanneksi: koska kahta koria ei ole olemassa, kohteena olevia aiheita (kuten virkakäsitystä, ekumenian kysymyksiä tai samaa sukupuolta olevien avioliittoa) on arvioitava tavallisen argumentaatioanalyysin avulla.

Loppuhuomiona voidaan esittää pieni ihmettely sen johdosta, että suomalaisen Luther-tutkimuksen piirissä ei ole juurikaan esitetty kritiikkiä lundilaista uskon ja rakkauden tulkintaa kohtaan. Vain Antti Raunio ja Olli-Pekka Vainio ovat nuoremasta tutkijapolvesta tarttuneet eräisiin ongelmakohtiin. Sen sijaan niin kutsutun Mannermaan koulukunnan ensimmäisen sukupolven sisälle jää aiheessa jännitteitä. Rakkauden muuttuvuutta on tulkittu Lundin hengessä siitä huolimatta, että samaan aikaan on esitetty kritiikkiä saksalaista uskantilasta teologista suuntausta kohtaan. Tutkijat eivät selvästikään ole kiinnittäneet huomiota siihen, että käsitys uskon ja rakkauden vahvasta erottamisesta ja rakkauden muuttuvasta luonteesta ovat sidoksissa virhelliseen tulkintaan luonnonoikeudellisesta teologiasta. Lienee korkea aika ulottaa Suomessakin ritschiläisen uskantilaisen teologian kritiikki myös lundilaiseen Luther-tulkintaan ja luopua puhumasta kahden korin erottelusta.

Artikkeli perustuu Timo Eskolan pitkään arvioon *Iustitian* numerossa 33: “Kahden korin teologia – uskon ja rakkauden distinktion pitkä tie Lundista Helsinkiin”.