

Vanhurskauttaminen ja unio: perinteinen luterilaisen kiistan aihe

Timo Eskola

Vanhurskauttamisen tarkka määrittely ei ole helppoa. Onko Lutherin itsensä melko ontologinen unio-malli hyvä? Hänhän puhuu ns. efektiivisestä vanhurskauttamisesta mainiten sekä Jumalan suosion (*gratia/favor*), että lahjan eli Kristuksen itsensä (*donum*). Melanchthonin epäillään siirtäneen painopistettä (forenssisen) suosion suuntaan, mutta se ei ole aivan varmaa. Sen sijaan hänellä (Augustana) korostuu uskon näköala. Tästä seuraa pohdinta: onko usko vain passiivista vastaanottamista vai myös ”haluamista”? Ja onko Yksimielisyyden ohje kaukana tästä?

1. *Ihmiskäsitys ja synty*. Onko ihminen täysin langennut ja kokonaan turmeltunut? Tässä on vanhurskauttamista koskevan kiistan varsinainen ydin. Luther vastusti skolastikkojen näkemyksiä, koska niissä turmelusta ei pidetty täydellisenä. Vaikka lankeemuksen uskottiin olleen tosiasia, Jumalan ajateltiin valmistelleen pelastusta erilaisten ”armojen” avulla (ks. alla). Niinpä käytännössä ajateltiin ihmisen kykenevän hyviin tekoihin ja siivoon elämään jopa ennen uskoa – Jumalan avulla.

Luther puolestaan iskee tähän kohtaan heti Galatalaiskirjeen selityksen alussa: ”syntimme ovat niin suuret, rajattomat ja voittamattomat, että koko maailman on mahdotonta suorittaa hyvitystä yhdestä ainoastakaan.” (Gal, 50). Ja vanhurskauttamis-kiistan keskellä hän huudahtaa: ”He eivät ota huomioon sydämen saataisuutta ja sisäistä turmelusta, epäuskoa, epäilystä, Jumalan halveksimista ja vihaamista, jotka ovat pääpetoja, kaiken pahan alkulähteitä” (278).

2. *Sofistien opetus*. Lutherin vastustajina ovat kirkon ”sofistit” eli eri tahoilla (jo aikaisemmin) vaikuttaneet skolastikot. Heihin kuuluvat itse asiassa etenkin nominalistit, jotka olivat suunnanneet tomistista perinnettä jo pitkään. Luther itse säilyttää paljon Akvinolaisen terminologiaa, vaikka kehittääkin vanhurskauttamisoppia paljon pidemmälle. Skolastikkojen mukaan keskeistä on sydämiin vuodatettu armo. Mitä tämä tarkoittaa?

”Kun ihminen tekee jonkin hyvän teon, niin Jumala hyväksyy sen ja tämän teon tähden vuodattaa häneen rakkauden. Tätä vuodatettua rakkautta he he sanovat sydämessä olevaksi kiinteäksi ominaisuudeksi.” (162)

Sidotun ratkaisuvallan arkkivihollinen Erasmus puolestaan väittää: ”Rakkaus epäilemättä antaa eloa uskolle aivan kuin lampussa valo saa elonsa öljystä.” (Sidottu ratkaisuvallalta, liite, 426). Lisääpä hän vielä: ”ihminen kykenee Jumalan armon avulla aivan kaikkeen, siis ihmisen kaikki teot voivat olla hyviä” (s. 421). Asetelmaa on vaikea ymmärtää muistamatta, että Erasmus puhuu kolmesta eri armosta. Ensimmäinen koskee langenneen kykyä jonkinlaisiin hyviin tekoihin arjessa. Toinen on ”erikoisarmo”. Erasmus sanoo Jumalan kehoittavan parannukseen syntistä, joka ei vielä ole saanut viimeistä armoa; hänen kykenee nyt almuihin, rukouksiin ja pyhiin harjoituksiin sekä ”moraalisesti hyviin tekoihin”. Lopulta vuodatettu armo on kolmas armo, joka ”vie päätökseen” (s. 376-377).

Galatalaiskirjeen kommentaarissa puolestaan Luther jatkaa taisteluaan. Siellä vastustajina ovat (aristotelista) realismia kannattanut Akvinolaisen seuraaja Scotus ja nominalisti Occam.

”Toiset, niinkuin esimerkiksi Scotus ja Occam, eivät ole yhtä taitavia; he ovat lausuneet sen ajatuksen, että Jumalan armon saavuttamiseksi ei tarvita mainittua Jumalan antamaa rakkautta, vaan että ihminen kykenee houkuttelemaan itsestään esiin yli kaiken käyvän rakkauden Jumalaa kohtaan.” (162)

Teologian rakennetta ajatellen Lutherin kritiikki on ymmärrettävää. Hän käyttää hyväkseen Akvinolaisen tuttua terminologiaa siitä, miten asioiden perusolemuksen (substanssin) ja laadullisen määrään (aksidenssi) suhde voidaan ymmärtää eri tavoin. Onko armo (Jumalan lahja Kristuksessa) oma substanssinsa, vai onko se pelkkä ihmisen ominaisuuteen liittyvä hieman satunnainen aksidenssi (laatumääre, kvaliteetti)? Koska skolastikot puhuivat sydämiin vuodatetusta rakkaudesta (yllä), he mielsivät armot tällaiseksi taivaasta vuodatetuksi lisämääreiksi. Keskeiselle sijalle jäi ihmisen oma substanssi eli ihmisen olemukseen yhä vain kuuluva rakkaus. Sellainenhan oli

olemassa, koska skolastikot eivät uskoneet ihmisen olleen kokonaan turmeltunut. Armon kohottama ja jumalallistama rakkaus on ihmisen oma rakkaus ja pysyy sellaisena (Männermaa, *Ipsa fide*, 29).

Siksi skolastikkojen vanhurskauttamisoppia kuvaa heidän iskulauseensa ”rakkauden muovaama usko” (*fides charitate formata*; forma on substanssia edustava ”muoto”, jonka uskottiin siirtyvän ihmisen mieleen eräänlaisena kohteen kuvana; vrt. tieto-oppi). Luther taistelee tällaista näkemystä vastaan. Koska ihminen on kokonaan turmeltunut, hänessä ei voi olla enää jäljellä rakkautta, joka vain herätettäisiin henkiin armon (aksidenssin) avulla. Sen sijaan substanssissa täytyy tapahtua muutos – ja se tapahtuu silloin, kun Kristus itse tulee lahjaksi syntiselle.

3. *Usko omistaa Kristuksen.* Lutherin taistelu skolastikkoja vastaan huipentuu siten aivan perinteiseen kiistaan substanssin ja aksidenssin välisestä suhteesta. Kyse on siitä, onko pelastava armo vain ihmiseen vuodatettava aksidenssi, vai onko armo itsessään substanssi (lopulta Kristus itse), joka ihmiseltä puuttuu. Luther esittää pelastavan armon eli toisin sanoen lahjavanhurskauden tai oikeastaan Jumalan antaman lahjan (donum) tämän kahtiajaon avulla. (Mannermaan nykyaikainen käännös:)

”Me asetamme tuon rakkauden sijalle uskon. Niin kuin he sanovat uskoa monogrammiksi ja rakkautta sen eläviksi väreiksi ja täyteydeksi, niin me päin vastoin sanomme uskon omistavan Kristuksen, joka on forma, joka muotoilee ja in-formoi uskon kuten väri seinän.” Aristotelisen käsityksen mukaan substanssilla on muoto (forma), joka voidaan havaita. Se on enemmän kuin vain ominaisuuksien (aksidenssien) summa. Tieto muodostuu siten, että ihminen havaitsee forman ja se muodostaa uuden forman kuvan mieleen. Uskonnollisessa mielessä tätä näkemystä voidaan käyttää myös kuvaamaan todellisen muodon siirtymistä ihmiseen.

”Kristillinen usko ei siis ole sydämessä oleva joutilas kvaliteetti tai tyhjä kuori, joka voisi olla olemassa kuolemansynnin tilassa, kunnes rakkaus tulee lisäksi ja elävöittää sen.” Skolastikot kuvittelivat, että ihmisen rakkaus uinuu langenneessa niin kauan, kunnes ulkoinen aksidenssi antaa sille jonkinlaisen uuden virikkeen. Lutherille usko ei ole tällainen.

”Kristus on nimittäin uskon kohde, mutta ei ainoastaan kohde, vaan niin sanoakseni itse uskossa on Kristus läsnä.” Virikkeen sijaan saamme itse Kristuksen. Hän on armon todellinen sisältö ja olemus, substanssi. Siksi Luther katsoo, että Kristus on olemuksellaan läsnä uskossa.

”Usko on nimittäin sellaista tietoa eli pimeyttä, joka ei näe mitään. Kuitenkin tässä pimeydessä istuu valtaistuimella Kristus, jonka usko pitää sisällään. Samalla tavalla Jumala asui Siinailta ja temppelissä keskellä pimeyttä.” Kaunis kuva temppelistä selittää asiaa: uskovasta tulee Herran temppeli, ja Herra itse istuu sen kaikkeinpyhimässä, piilossa katseilta.

”Usko siis vanhurskauttaa, koska se sisältää ja omistaa tuon aarteen, nimittäin läsnäolevan Kristuksen.” Lutherille Kristus on vierasta vanhurskautta. Hän tulee ihmisen ulkoapäin ja tuo mukanaan sovitustyöllä hankitun vanhurskauden. Mikään ei ole ihmisen ansiota, mutta kaikesta tulee syntisen omaa, koska usko omistaa tuon aarteen. (vrt. Luther, Gal, 164-165; *Ipsa fide*, 31-32). Paavalia ja Lutheria yhdistävät siten lain kirouksen ja lahjavanhurskauden teemat.

4. *Vanhurskaaksi lukeminen (imputaatio).* Mitä sitten pitäisi sanoa lahjan (donum) ja suosion (favor) suhteesta? Tämäkin aihe on nostanut esiin monia kiistoja. Tarkoittaako vanhurskauttaminen ihmisen ulkopuolella, ”taivaan torilla” tapahtuvaa vanhurskaaksi lukemista ja julistamista (forenssinen vanhurskauttamiskäsitys), vai kuuluvatko lahja ja suosio yhteen (unio)?

”Tästä seuraa, että uskossa omistettu ja sydämessä asuva Kristus on se kristillinen vanhurskaus, jonka tähden Jumala lukee meidät vanhurskaiksi ja lahjoittaa iankaikkisen elämän.” (vrt. Luther, Gal, 164; *Ipsa fide*, 32).

Galatalaiskirjeen kommentaarissa Luther korostaa, että nämä kaikki kohtaa kuuluvat erottamattomasti yhteen. Hän on tosin ilmaisussaan hieman epävarma, koska hän siirtyy puhumaan uskon ja hyväksilukemisen välisestä suhteesta: ”Kristillisessä vanhurskaudessa näet on nämä kaksi kohtaa: sydämen usko ja Jumalan vanhurskaaksilukeminen.” Lutherin mukaan vanhurskaus ”tosin alkaa uskottaessa” ja sen kautta meillä on Hengen ”esikoislahja”, mutta ”kun usko on heikko, se ei

ole täydellinen ilman Jumalan vanhurskaaksilukemista”. Usko on epätäydellinen. Niinpä Luther sanoo: ”*On siis välttämätöntä, että lisäksi tulee toinen vanhurskauden osa, joka sen tekee täydelliseksi, ja se on Jumalan vanhuskaaksilukeminen*”.

Tämä lienee ymmärrettävä niin, että näitä kahta ei voi erottaa toisistaan. Molemmat kuuluvat pelastavaan uskoon ja ovat välttämättömiä. Hyväksilukeminen, suosio (favor), tapahtuu Kristuksen sijaissovituksen perusteella. Usko puolestaan on uskoa ristillä uhrinsa antaneeseen Kristukseen. Tämä kokonaisuus tuottaa syntiselle vanhurskauden ”yksin uskosta”.

Sidotussa ratkaisuvallassa Luther toistaa saman, painottaen nyt hyväksilukemista. ”Toinen vanhurskaus on uskonvanhurskaus; se ei perustu millekään teoille, vaan se tulee Jumalan suosiosta ja hyväksilukemisesta, armon kautta.” (Sid, 299).

Nykyaikaiset forensisesta vanhurskauttamisesta käydyt kiistat eivät oikein sovi Lutherin teologian selittämiseen. Hänen vastustajanaan ovat sofistit, joille armo on aksidenssi. Sen vastakohdaksi hän asettaa Kristuksen armon todellisenä olemuksena, substanssina. Siksi armo on suorastaan sakramentaalinen: evankeliumin sana ja sakramentit lahjoittavat ihmiselle Kristuksen itsensä ja hänestä tulee syntisen uusi substanssi, Jumalan todellisen suosion peruste.

5. *Luther, sovitus ja valinta.* Vanhurskauttamiskäsityksen kannalta on olennaista, mikä on ”universaalien” sovitussajatuksen asema Lutherilla. Ainakin nuorempana Luther oli vahvasti kiinni Augustinuksen predestinaatiokäsityksessä. Roomalaiskirjeen luennoissa (1515) selittäessään Room. 8 Luther pohtii vapaan tahdon ongelmaa. Onko ihmiselle annettu vapaa tahto, jolla hän voi hankkia tai olla hankkimatta itselleen ansiota? Ei toki. ”Tähän vastataan: vapaalla tahdolla, joka siirtyy armon ulkopuolelle, ei ole vähintäkään mahdollisutta päästä vanhurskauteen, vaan se juuttuu syntiin.” Augustinus on oikeassa, kun hän kutsuu sitä ”mielummin orjalliseksi kuin vapaaksi tahdoksi”. (Valitut teokset I-III).

Mutta silloin, kun armo omistetaan, tahto on värsinaisesti vapaa, ainakin mitä tulee pelastukseen. ”Tosin se aina on vapaa luonnollisessa merkityksessä, mutta vain siihen nähden, mikä sen omassa vallassa on ja sen alaisena, mutta ei siihen nähden, mikä on sen yläpuolella, koska se on vangittuna syntiin eikä silloin voi valita sitä, mikä on hyvää Jumalan mielen mukaan.” (s. 231)

Miten sitten pitäisi ymmärtää lause ”Jumala tahtoo, että kaikki ihmiset pelastuisivat”? 1. Tim. 2.4. Nuoren Lutherin selitys kovenee: ”Nämä ja toiset niitten kaltaiset väitteet ovat kevyitä niin kuin ensimmäinenkin. Sillä nämä lauseet on aina ymmärrettävä ainoastaan valituista, niin kuin apostoli sanoo 2. Tim. 2, 10:ssä: ‘Kaikki valittujen tähden.’ Ei näet Kristus ole ilman muuta kuollut kaikkien puolesta, koska hän sanoo: ‘Tämä on se veri, joka on vuodatettu teidän edestänne’ ja ‘monien edestä’ – hän ei sano: kaikkien edestä – ‘syntien anteeksiantamiseksi’ (Mark. 14:24)”.

Tässä vaiheessa Luther päätyy siten rajatun sovituksen käsitykseen (vastaava myöhemmin Five point Calvinism). Ajoitus (ennen varsinaista murrosta) selittää kuitenkin ongelmaa. Roomalaiskirjeen luennot 1515; kiista Erasmusuksen kanssa alkaa 1519; Sidottu ratkaisuvallasta 1524–25. Uudet näkemykset puolestaan tulevat esiin myöhemmissä teoksissa, kuten Galatalaiskirjeen lopullinen kommentaari 1531, ja Schmalkaldenin uskonkohdat 1537.

6. *Galatalaiskirjeen selitys ja kypsä Luther.* Selittäessään universaalialia pelastusta Gal. 3:13 (Gal.sel., 332-337) Luther, vastustaen taas sofisteja jotka tekevät Kristuksesta pelkän esikuvan, korostaa kaikkien syntien olevan Kristuksen päällä. Profeetat jo Hengessä ymmärsivät, että Kristuksesta tulee ”suurin pahantekijä”. Hän ruumiissaan ”kantaa kaikkien kaikki synnit”. Ei niin, että hän itse olisi niitä tehnyt, vaan niin, ”että hän otti omaan ruumiiseensa meidän tekemämme synnit, sovittaakseen ne omalla verellään.” (333).

Sivu toisensa jälkeen Luther kuvailee tätä sovituksen kattavuutta. ”Ne synnit, joita minä, sinä ja me kaikki ikänä olemme tehneet ja vast’edes teemme, ovat Kristuksen omia, ikäänkuin hän itse olisi ne tehnyt. Kerta kaikkiaan: meidän syntimme pitää tulla Kristuksen synniksi, muutoin me hukumme ikipäiviksi.” (334). Samaa julistaa Jes. 53: ”Jumalan Karitsan, Kristuksen, on kannettava kaikkien

meidän velat.” (335). Luther korostaa vielä, että tämä opetus on sofistien eli katolisten skolastikkojen käsitysten täysin vastakohta.

”Mutta jos hän on se Jumalan Karitsa, joka [jo ikuisuudesta on ennalta määrätty] ottamaan pois maailman synnit, ja se, joka [omaehtoisesti] tuli kiroukseksi meidän edestämme ja verhottiin meidän synneillämme, on siitä välttämättömänä seurauksena se, että me rakkauden avulla emme voi tulla vanhurskaiksi emmekä ottaa pois syntejä. Koska Jumala ei ole pannut syntejämme meidän omille harteillemme, vaan Kristuksen, Poikansa, hartioille, ja jos hän kerran ne ottaa pois, [ollakseen niiden tähden rangaistusta kärsivänä meidän rauhamme ja me hänen haavoissaan parannettuja] emme me itse siis niitä voi ottaa pois.” (336)

Nämä lauseet osoittavat sen, että Luther on tässä vaiheessa siirtynyt täysin kannattamaan universaalia sovitusta ja tehnyt siitä pelastusoppinsa perustan. Hän toistaa usein, että Jumala ”heitti kaikkein synnit kaikkineen hänen päälleen ja sanoi hänelle”:

”Ollos sinä, Pietari, se kieltäjä, Paavali, se vainooja, rienaaja ja väkivallantekijä, Daavid, se avionrikkoja, se syntinen, joka paratiisissa söi hedelmän, se ryöväri ristillä, sanalla sanoen, ollos sinä *se kaikkien ihmisten edustaja*, joka olet tehnyt kaikkien ihmisten synnit!” (336)

Luther ei jätä sovitukseen teologisesti yhtään aukkoa. ”Sitten kun tämä on tapahtunut, on *koko maailma puhdistettu ja sovitettu kaikista synneistä, siis myös vapautettu kuolemasta ja kaikesta pahasta.*” Ja vielä kerran katolilaista oppia vastaan hän korostaa: ”jos koko maailman synnit ovat tämän yhden ainoan ihmisen kannettavina, ne eivät ole maailman kannettavina” (337).

7. *Luther ja sofistit.* Luther siis vastustaa tässä ja muuallakin (Gal selitys) katolista opetusta sydämiin vuodatetusta rakkaudesta. Sen kuviteltiin muuttavan (syntistä) ihmistä siten, että tämä kykenee tekemään pelastukselle tärkeitä tai ansiollisia hyviä töitä. Siksi kaikki predestinaariset määritelmät on suunnattu ainakin aluksi tätä käsitystä vastaan.

Tästä seuraa, että Luther mitä ilmeisimmin ajatteli, että ihminen voi jäädä kiinni Jumalan edessä:

- syntinen voi ymmärtää lain valossa oman syntinsä painon
- hän voi joutua tuskaan kadotuksen edessä, kuten Luther oli tehnyt (Gal.sel, 406-416)
- hänellä on siis ”vapaa tahto ahdistua”
- mutta hän ei voi parantaa tilaansa tekemällä hyvitystekoja
- siksi lain ahdistamalle täytyy julistaa anteeksiänto Kristuksen sovitustyön perusteella
- tätä on orjuutettu tahto: pelastuksen täytyy tulla lahjana
- armo on *favor*, suosio Kristuksen työn tähden ja lahja *donum*, koska itse Kristus on uskon lahja

Edelleen tästä seuraa, että lain ja evankeliumin erottaminen on paras vastine sydämiin vuodatetulle armolle. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että forensinen aspekti korjaa katolisen käsityksen prosessivanhurskauttamisesta. Toiseksi *donum* puolestaan korjaa käsityksen lahjan sisällöstä: rakkauden sijaan Kristus itse.

Tätä Luther selittää Gal.sel.: ”Sillä samoin kuin Kristus kerran ajassa ulkonaisesti saapui, koko lain poisti, synnin hävitti, kuoleman ja helvetin kukisti, samoin hän *hengellisesti lakkaamatta saapuu luoksemme ja hävittää ja tappaa meistä kaikkea tätä alituisesti.*” (s. 419) Tämän jälkeen hän tekee rajauksen antinomismia vastaan: sovitus ei merkitse koko maailman autuuttamista (apokatastasis) – ei ilman uskoa. ”Kristus ei ole vielä tullut *sinulle...*” Näin pääsemme lopulta käsitykseen siitä, mikä on uskovan osa: ”Mikäli minä siis Kristusta *uskossa omistan*, sikäli laki on minuun katsoen poistettu.”

Joten Luther näköjään kykeni aivan hyvin yhdistämään lain ja evankeliumin julistamisen ja varsin vahvan parannuskehoituksen (samoissa uskonkohdissa) kaikkien ihmisten kaikkien syntien sovitamisen ajatukseen - ilman pelkoa siitä, että koko maailman sovitus muuttuisi koko maailman pelastukseksi. Uskon täytyy tulla omalle kohdalle. Kun sovitus on universaali, niin forensinen aspekti korostuu, sana ja sakramentit korostuvat, ihmisiä pelastetaan julistamalla sanaa, joka on efektiivistä, kuka tahansa voi pelastua – mutta ei ilman uskoa.

8. *Lutherin pesänjakajat*. Osiander joutui kuitenkin Melanchthonin kanssa ristiriitaan vanhurskauttamisen luonteesta. Hän korosti vanhurskaaksi tekemistä. ”Kristuksen vanhurskaus kyllä luetaan meille, mutta ei ilman, että se on meissä läsnä.” Osiander uskoi seuraavansa tässä Lutheria, minkä hän muodollisesti tekikin. Jotain muuta lienee kuitenkin ollut pelissä, kun hän nostaa näkemyksensä Melanchthonin ajatuksia vastaan. Osiander nimittäin ymmärsi vanhurskauttamisen olevan Kristuksen ”jumalallisen luonnon” vanhurskauden asumista uskovassa. (Vainio, *Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys*, 136). Hän korosti Jumalan olemusta (luotuisuutta vastaan) niin voimakkaasti, että edes syntien anteeksiantamus ei ollut siihen verrattuna riittävä. Vanhurskauden tuo Kristus itse, ei mikään hänen tekonsa, eikä hänen kuolemansa ihmisenä. Kristuksen uhri on Osianderin mukaan vasta pelkkä edellytys vanhurskauttamiselle.

Gnesioluterilaisten johtaja *Flacius* on Osianderin keskeisin vastustaja. Hän alkoi kehittää Melanchthonin jäsentämää vanhurskauttamiskäsitystä entistä forensisempaan suuntaan. Koska Osianderin yksipuolinen vanhurskauttamisoppi oli samalla korostanut – aiheeseen tietysti sopivasti – Kristuksen asumista sydämessä, Flacius polarisoi näkemyksen toiseen laitaan ja korosti vanhurskaaksi lukemista (*favor*). Nyt vanhurskauden katsottiin olevan Jumalan mielessä tapahtuva ”jonakin pitämisen” eli imputaation tulos. Se perustana on toki yhä Kristuksen ansio (sovitus ristillä), mutta asia ilmaistiin Jumalan toimintana: se on akti, jolla ”hän siirtää... Poikansa vanhurskauden uskoviille...” rationaalaisella eli pelkästään imputatiivisella soveltamisella (Vainio, 147). Uskoa ihmisessä läsnäolevana todellisuutena ei enää voinut pitää kristityn ”muodolliseen vanhurskauteen” (forma) kuuluvana. Tällä korostuksella haluttiin lopullisesti tehdä ero niin katoliseen näkemykseen (ihmisessä asuva armo) ja Osianderiin (Kristuksen jumalallisen luonnon vanhurskaus ihmisessä). Vanhurskauttamisen ei katsota toteutuvan partisipaationa Kristuksen persoonaan, ja *renovatio* (uudistus) on suljettu pois vanhurskauttamisen yhteydestä.

Osianderin toinen vastustaja *Mörlin* pyrki selvittämään, millä ehdoilla voidaan puhua Jumalan olemuksellisesta vanhurskaudesta ihmisen vanhurskautena. Hän korostaa, että Kristuksen ansion tulee olla vanhurskauttamisessa näkyvissä. Hänen avainkohtansa taas on, että uskovan vanhurskautena on ”inkarnoituneen Kristuksen vanhurskaus”. Kristuksen kaksi luontoa eivät ole Mörlinin mukaan toisistaan erillisiä (vaan *communicatio idiomatum*). Siksi sovitukselta tulee aidosti Jumalan ominaisuus – ei pelkkä ihmisen sovituskoulema, kuten Osiander oli väittänyt. Kiistassa oli siten kyse myös kristologiasta. Kun Kristus kärsii, kuolee ja nousee kuolleista syntien tähden, kyseessä on persoona, joka on samalla Jumala ja ihminen.

Chemnitz, merkittävin toisen sukupolven reformaattoreista määrittelee vanhurskauttamisen voimakkaasti kristologisen perusteen avulla. Kaksiluonto-oppi on välttämätön, jotta voidaan ymmärtää Kristuksen työ sekä Jumalana että ihmisenä. Vanhurskauttamisen selittämistä taustoittaa sovitustyön vahva näkemys sijaisuudesta (*satisfactio vicaria*). Näin hän myös voittaa (*victor*) turmiovallat. Siksi koko Kristuksen persoona kuuluu vanhurskauttamiseen. ”Kristus tekee uskovat eläviksi, ei ainoastaan ansionsa kautta, mutta myös efektiivisesti, soveltamisen ja kommunikaation kautta.” Chemnitz kuvaa vanhurskauttamista kahden uuden termin avulla. Suosio on nyt ansio (*meritum*) ja lahjan antaminen soveltamista (*applicatio*). Kristuksen työn tähden pelastus on potentiana ihmisen ulkopuolella, mutta se tulee soveltaa yksilöön – ja tätä merkitsevät vanhurskauttaminen ja uudestisyntyminen.

9. *Yksimielisyyden ohje (FC)*. Yksimielisyyden ohje korostaa forensisuutta vahvasti, mutta onko sen kirjoittajilla jännitteitä Lutherin ja efektiivisen vanhurskauttamisen suhteen? Tekstin kirjoittajiin kuuluivat *Andrae* ja *Chytraeus*. *Andrae* tekee loogisen eron imputaation eli syntien anteeksiantamisen (Kristuksen sovitustyön perusteella) ja inhabitaation eli ihmisessä asumisen (Jumalan olemuksellisen vanhurskauden sisälläasumisen) välillä. Toista ei ole ilman toista, mutta näitä kahta ei saa sekoittaa toisiinsa. *Chytraeus* tekee vastaavan erottelun. Vanhurskauttaminen merkitsee vain syntien anteeksiantamista. Uudestisyntyminen merkitsee kasteessa tapahtuvaa siirtymistä vihan lapsesta Jumalan lapseksi. Siitä huolimatta *Chytraeus* vielä toistaa Lutherin ajatuksen siitä, että Kristus on uskon olemistodellisuus (*Christus forma fidei*). (Vainio, 219).

FC vastustaa Osianderian opetusta ja korostaa forensista näköalaa. Vanhurskauttaminen merkitsee ”absoluutiota”, sitä, että ihminen ”julistetaan vapaaksi kaikista synneistään”. Uskonvanhurskaus erotetaan siitä, että Jumala ”asuu uskovissa”: ”Jumalan asuminen uskovissa on uskonvanhurskauden seuraus” (Vainio, 254). Ero unio-ajatukseen ei kuitenkaan ole niin suuri, kuin aluksi näyttää. Tämä johtuu siitä, että FC:n kristologia torjuu Osianderin ja korostaa, että Kristus sekä Jumalana että ihmisenä on ihmisen täysi vanhurskaus. Autuas vaihtokauppa perustuu sovitustyöhön. Lisäksi uudistus (*renovatio*) tarkoittaa FC:ssä vain seurauksia, ei olemusta. Se tarkoittaa Jumalan läsnäolon vaikuttamia hyviä tekoja. Nämä ovat aidon vanhurskauttamisen loogisia ja käytännöllisiä seurauksia, ja siksi ne tulee pitää erossa vieraasta vanhurskaudesta. Tästä ei ollutkaan erimielisyyttä. Usko sen sijaan on osallisuutta jumal-ihmisen koko persoonaan. Tavoitteena FC:ssä on koko ajan kiistää Osianderin opetus, jonka mukaan Jumalan vanhurskaus vanhurskauttaa syntisen sen tuottamien hyvien tekojen perusteella. Jääkö siis eroja?

10. Johtopäätöksiä. Minkälaisia tekijöitä pitäisi siis ottaa huomioon, kun tarkastellaan luterilaista vanhurskauttamisoppia? Keskeisiä taustatekijöitä ovat ensinnäkin ihmiskäsitys (onko ihmisellä jäljellä kyky, jota innoitetaan sydämiin vuodatetulla rakkaudella?), kysymys tahdon vapaudesta (pystyykö ihminen tekemään parannuksen?), kysymys uskosta (onko usko kyky tai teko?), ja kristologiasta (miten Kristuksen molemmat luonnot liittyvät vanhurskauttamiseen?). Nämä seikat vaikuttavat edelleen vanhurskauttamiskäsityksen muodostamiseen. Vaihtoehdot koskevat esimerkiksi suosion ja lahjan (vanhurskaaksi lukemisen ja tekemisen) välisen suhteen määrittelyä. Kun Luther vastusti ”standardinäkemystä” sydämiin lahjoitetusta, voimaannuttavasta rakkaudesta, hän asetti sen tilalle Kristuksen. Kun taas Osianderin myötä käsitys kristologiasta muuttui, näkemys Kristuksesta ihmisen olemuksellisena (vieraana) vanhurskauteen muuttui. Osianderin vastustajat korostivat ”lukemista” juridisena taivaallisena toimenä. Kokonaisuus ei kuitenkaan muutu, koska samalla nämä Osianderin vastustajat hyväksyivät kristologian osalta perin efektiivisen ”autuaan vaihtokaupan” ajatuksen: vanhurskauttamisessa Kristuksen ansio tulee meidän hyväksemme, ja vieras vanhurskaus luetaan pelastavaksi vanhurskaudeksi. *Jos kerran syntimme luetaan todellisesti Kristukselle, hänen vanhurskautensa luetaan todellisesti meidän vanhurskaudeksemme* (Selnecker).

Jos Kristus itse on se vieras vanhurskaus, jonka Jumala lukee ihmisen hyväksi, niin tämän vanhurskauden tulee epäilemättä jollain sakramentaalisella tavalla olla ihmisen omaisuutta. Kaikki luterilaiset eivät halua jäsentää asetelmaa niin selkeästi, että he sanoisivat juuri tämän Kristuksen asuvan uskon kautta meidän sydämissämme ja näin olevan ihmisen lahjavanhurskaus. Varovaisena pysyvät teologitkin, kaikesta huolimatta, hyväksyvät ehdottomasti sen, että Kristuksen molemmat luonnot kuuluvat vanhurskauteen ja siksi pelkkää jumalallisen luonnon ”osianderilaista” hyväksi lukemista ei suvaita. Yleensä olennainen ero tehdään vain siihen, että vanhurskauttamisen hedelmää, seurauksena koitavia hyviä tekoja, ei saa käsitteellisesti eikä loogisesti sekoittaa lahjavanhurskauteen. (Inhabitaatio ei tätä teekään, koska vanhurskaus säilyy ”vieraana”).

Entä usko? Miksi juuri usko luetaan vanhurskaudeksi? Tuleeko uskosta liian helposti teko tai vaatimus? Sekä Luther että myöhemmät luterilaiset ajattelevat, että usko syntyy lain ja evankeliumin julistuksen seurauksena. Laki herättää sydämen ja saa ihmisen katumaan syntejään. Kun evankeliumi sen jälkeen julistaa hänelle absoluution, Sana herättää uskon. Usko ei ole voimaannuttamista, vaan kuolleen herättämistä. Usko ei näy muusta kuin kohteestaan: Kristuksesta tulee syntiselle sovittaja ja välimies, armon ja anteeksiantamuksen lahjoittaja. Näin ymmärretty usko ei ole teko, vaan syntiselle lahjoitettu Kristus itse, vieras vanhurskaus. Tämä oppi ymmärtää Paavalin oikein. Koska koko ihmiskunta elää turmeluksessa ja Jumalan tuomion alla, vanhurskauden täytyy tulla ylhäältä, Jumalan lahjana (Room. 1-4). Tästä todistaa Abraham, jolle usko luettiin (*logizomai*) vanhurskaudeksi ilman tekoja. Vanhurskauttaminen on Paavalille sekä juridinen favor (*dikaiōsis*) että ontologinen unio (*en Christo*). Siksi ”vanhurskas saa elää uskosta”. Partisipaatio ei tapahdu pelkästään ylösnousseeseen tai jumalalliseen Kristukseen. Se toteutuu osallisuudessa jumal-ihmiseen, joka on antanut uhrin meidän syntiemme puolesta ja ”herätetty kuolleista meidän vanhurskauttamiseksemme” (Room. 4:25).