

Vaikka osa suomalaisista keskustelijoista on päätenyt voittoisan Kristuksen ja Jumalan valtakuntaa painottavan teologian äärelle vain pohdiskelemalla sinänsä houkuttelevaa ajatusta rakastavasta Jumalasta, keskustelussa käytetyt argumentit palautuvat kohta kohdalta Ritschlin varsin heikosti perusteltuihin väitteisiin. Näin tekevät monet englanninkielisen maailman kirjoittajat, joita tarkasteltiin ensimmäisessä luennossa. Näin tekevät myös muutamat suomalaiset teologit, jotka haluavat provosoida keskustelua.

Useimmat aikaansa seuraavat teologit tuntevat pastori Jarmo Tarkin esiintulon, jonka mukaan kirkon pitäisi luopua keskiaikaisesta “vampyyriteologiasta” – sehän herkuttelee ajatuksilla verisistä uhreista. Viitattuaan Anselmiin hän toteaa: “Canterburylaisen sovituspoppi käytti keskiaikaisen feodaaliyhteiskunnan mallia, jossa kartanon herra ei voinut antaa torpparin rikkomuksia anteeksi ilman hyvitystä. Ihmiset olivat tehneet syntiä Jumalaa vastaan, joka vaatii hyvitystä.” (*Kirkko & Kaupunki* 29/2015, 3).

Tarkin mukaan nykyihmisen on vaikea pitää tällaista veriuhrina mielekkäänä, ja tämä vie ihmiset pois kirkosta. Siksi kirkon “täytyy uskaltaa luopua opinkohdista, jotka ovat merkityksettömiä, haitallisia ja jotka eivät edes kuulu kirkon varhaiseen sanomaan”. Tarkki ei selitä ajatusta varhaisimman sanoman luonteesta, mutta kyseessä on tietysti Christus Victor -teoria. Näin syntyy väite: dogmihistorian lisäksi Raamatusta löytyy joidenkin eksegeettien mukaan myös toinen linja, joka ei sovitusta kaipaa. Vaikka emme kävisi läpi kaikkia esimerkkejä Kylliäis-keskustelusta Spongiin (jonka retoriikassa Jumalasta tulee väkivaltainen “child-abuser”), aiheesta on kyllä keskusteltu Suomessakin vuosikausia.

Keskustelu ei etene, ellemme palaa lähteisiin ja arvioi, pitääkö väite feodaaliyhteiskunnan mukaisesta soteriologiasta paikkansa. Lyhytkin arvio nimittäin paljastaa pian, että Ritschl itse oli hyvin epävarma koko väitteen perustelusta (eikä muuten Aulén esitä sitä lainkaan). Englanninkielisessä käännöksessä RuV:stä (1872, volume I) Ritschl spekuloi asian kanssa pitkään. Ei ole aivan selvää, onko polarisoiva teoria “latinalaisesta näkemyksestä” ylipäättään muuta, kuin kirjallinen vahinko.

Kysymys “saksalaisesta lakikäsituksesta”

Ritschl myöntää ensinnäkin, että Anselmin käsitys sovituksen tuottamasta hyvityksestä (satisfactio) ei ole pelkästään saksalainen “verirahan” kaltainen ajatus, vaikka “Saksan rikoslaki tuohon aikaan määräsi sen murhan hyvittämiseksi. Kyseessä oli instituutio jonka avulla on toisinaan pyritty ymmärtämään myös kyseinen teoria” [siis sovitukselta] (32). Englanninkielisen käännöksen lukijat saavat “feodaaliyhteiskunnasta” siten näinkin laimean käsityksen.

Mutta jos luemme Ritschlin kirjan saksankielistä kolmatta laitosta (RuV, 1889), tilanne on toinen. Nyt hän väittää, että satisfaction idea perustuu täysin Saksan rikoslakiin (ist die Regel des *Strafrechts bei den germanischen Völkern* gewesen). Juuri tällä perusteella Ritschl sitten selittää, että myös Kristuksen kuolema ymmärrettiin hyvityksenä (Genugtuung). Maksu oli tarpeellinen ja kompensatio tuli suorittaa. Myös murhatun perheellä oli oikeuksia (40).

Seuraavaksi Ritschl sovittaa tämän jälkimmäisen näkemyksen Anselmiin: “Syy siihen, että Anselm kykeni omaksumaan tällaisen saksalaisen lakikäsitteen ei perustunut ainoastaan siihen, että hän oli Lombardiasta tai että hän asui Normandiassa” (minun käännökseni). Lisäksi tulevat nimittäin toiset syyt. Tuohon aikaan tehtiin ero hyvitysten “*satisfactiones*” ja kirkollisten katumusharjoitusten (Kirchenstrafen, *poenitentiae*) välillä. Läntisessä kirkossa molemmat olivat käytössä (I, 41). Ritschlin teosten editioiden eroihin on syytä kiinnittää huomiota. Ensinnäkin erot ovat olennaisia. Toiseksi, jokainen johtopäätös riippuu siitä laitoksesta, jota lukija käyttää. Englanninkielisiä käännöksiä lukeva

ei saa samaa käsitystä kuin alkuteoksen lukija. Ruotsissa Aulén on epäilemättä lukenut nimenomaan saksankielistä teosta.

Tällä perusteella voidaan päätellä, että myös toinen Ritschlin hermeneuttisista perusteista, nimittäin ajatus siitä, että Anselm seuraa lombardialaista lakikäytäntöä, jää hämäräksi. On ilmeistä Ritschl haluaa hylätä juridisen näkökulman filosofisista syistä. Kuten yllä nähtiin, vastakkainasettelu monergismin ja subjektivismiin välillä nousee keskeiseksi: Ritschl mukaan liikkeen “suunta” (vaikutus) määrää teorian. Kantilaisen epistemologian perusteella hän väittää, että pelastuksen tulee tässä mielessä perustua yksin Jumalan työhön. Jostain syystä Kristuksen työ ei ole osa tätä. Syynä saattaa olla Saksassa 1800-luvun lopulla yleinen erityisen kriittinen evankeliumitutkimus, joka muutti myös kristologian perusteita. Lopputulos on ilmeinen: Jumalaa ei tarvitse eikä edes voi sovittaa. Sovitus merkitsee Ritschlille ainoastaan sitä, että ihminen hyväksyy Kristuksen uskollisuuden. Ajatus uhrista hylätään.

Hermeneuttisen ratkaisun seuraukset

Näin ollen juuri Ritschl luo uuskantilaisen hermeneutiikan mukaisen jaotuksen, jossa sovituspöpin luonnetta arvioidaan suunnan ja “vaikutuksen” (*Wirkung*) perusteella. Vaikutus suuntautuu joko ylöspäin Jumalaan (kuten uhrissa) tai alaspäin (kuten Jumalan antamassa avussa). Ritschlin mukaan vain jälkimmäinen varmistaa todellisen monergismin. Seuraavaksi Ritschl asettaa tämän näkemyksen Anselmin teologiaa vastaan. Hänen mukaansa Anselm pitää syntiä vain Jumalan kunnian loukkaamisena (*Ehre*) ja tässä on ainoa syy hyvityksen vaatimiseen. Samalla tästä seuraa kuitenkin vaikeus selittää kristologiaa pelkän “alaspäin” suuntautuvan ideologian avulla (Aulén, joka puhuu suunnasta alaspäin tai ylöspäin, soveltaa selvästi Ritschlin epistemologiaa. Lisäksi on ilmeistä, että hän käyttää tämän alkuperäisiä saksankielisiä laituksia. Sieltä tulee ajatus saksalaisen lain merkityksestä, vaikka aihe ei olekaan hänelle keskeinen. Samalla on selvää, että Ritschlin kirjojen käännösten lukijat eivät enää havaitse samankaltaisuutta näiden kahden välillä.).

Tästä kaikesta seuraa, että kenenkään ei Ritschlin mukaan pitäisi puhua sovituksesta tai vanhurskauttamisesta vedoten lunastamiseen (*expiation*) tai hyvittämiseen (*satisfaction*). Vastaavasti enää ei pidä puhua Jumalan vihasta. Asiassa on kuitenkin vielä muita puolia. Ritschlin mukaan ei ole myöskään olemassa syntien ja rikkomusten rangaistusta. Hänen mukaansa Jumalan lailla ei siten ole enää samanlaista roolia kuin luterilaisessa pelastuspöpinä. Jumalan ja ihmisen kohtaamista ei enää arvioida perinteisellä tavalla syntisen ihmisen ja taivaallisen Tuomarin kohtaamisena. Niinpä Jumalaa ei enää pidetä lopullisen oikeuden ja vanhurskauden toteuttajana. Koko uskonnon malli on muuttunut. Tämän kaiken Ritschl perustelee väitteellä “alkuperäisyydestä”: sijaissovituksen ajatusta (*satisfactio vicaria*) pidetään myöhäisenä keksintönä. Sen väitetään turmelleen aidon klassisen sovituspöpin (Ritschlin keskeinen peruste kuuluu, että ihmiset eivät voi samaan aikaan olla Jumalan rakkauden ja vihan kohteita: “On mahdotonta pitää syntisiä samaan aikaan ja samassa suhteessa sekä Jumalan rakkauden että Jumalan vihan kohteina.” Ritschl, *Justification*, 264.). Ritschl ilmeisesti katsoo, että luterilainen periaate *simul iustus et peccator* on epäjohtonmukainen. Hän ei enää tukeudu ristien teologiaan.

Vaikka Ritschl ei hylkää kolminaisuusoppia, hänen teoriaansa jää dualistinen doketismin piirre. Hänen teologiassaan Kristus ei todellisesti kärsi. Peruste muutokselle on filosofinen. Koska hän on toisaalta hylännyt aikansa eksegetiikan ohjaamana perinteisen kristologian, hänen on ilmeisen mahdotonta palata Raamatun käsitykseen sovituksesta (Kirjansa toisessa osassa Ritschl tosin myöntää, että Paavali ja Heprealaiskirje puhuvat uhrista ja rakentavat sovitusteologiansa Jeesuksen kuoleman varaan. Ritschl, *RuV II/2*, 162s., 220.).

Kuten tutkijat ovat todenneet, Ritschl välttelee puhumasta Kristuksen uhrista suhteessa Vanhan testamentin uhriteologiaan. Hänelle *satisfactio vicaria* on pelkkä teologinen idea, oppi, joka on esiintynyt tiettyssä dogmihistorian vaiheessa. Totuuskytymys on ratkaistu jo Kantin epistemologian avulla. Tämä varmistaa johtopäätöksen, jonka mukaan hänen teologiassaan on kristologinen virhe.

Tässä lienee syy myös siihen, miksi hän ei juurikaan puhu kirkkoisien teksteistä (ajatellen vaikka Apostolisia isiä kuten Ignatius, tai Justinosta) joissa Jeesuksen kuolemalla on keskeinen sija.

Yhteenvetona voidaan todeta, että juuri Ritschl muuttaa soteriologian narratiivin. Hän hylkää sijaissovituksen ajatuksen. Jeesuksen kuoleman merkitystä ei tule hänen mukaansa hakea Jumalan tuomioista – ei vaikka Uuden testamentin kohdat puhuisivat sen puolesta. Ritschlin mukaan Kristus hankki sovituksen kuuliaisuudellaan. Siksi myös pelastuminen ja uusi yhteys Jumalaan toteutuu uskantilaisen pelastusopin mukaan toisella tavalla: partisipaationa Jumalan valtakuntaan, siihen yhteisöön, joka elää kuuliaisena Jumalan edellyttämälle eettiselle maksiimille. Siksi Ritschl ei kykene määrittelemään myöskään vanhurskauttamista (hänen kirjansa toista pääaihetta) perinteisellä tavalla. Hän esittää sen sijaan, että “myös lunastuksen tulee perustua etiikkaan” (Just, 13). Juridisella aspektilla ei ole enää merkitystä.

On ilmeistä, että Ritschlin sivistyneessä osallisuuden soteriologiassa Jumalan tuomion ajatus ei ole ensinkään todellinen. Henkilökohtainen syyllisyys ei ole ongelma. Sen on korvannut jonkinlainen yleisen tason kollektiivinen ongelma, joka on enimmäkseen ollut vankeutta: kun Kristus voittaa kosmisen taistelun, hän kukistaa pahan vallat. Siksi tuloksena on Christus Victor, vaikka Ritschl ei itse käytä tätä termiä. Ihminen ei ole syyllinen, vaan uhri. Kristus taas ei ole uhri, vaan voittoisa sankari. Johdonmukaisesti kristityn elämä ei merkitse syntien anteeksiantoa eikä vapautumista Jumalan tuomion alta, vaan uskollisuutta ja moraalisesti korkeatasoista elämää Kristuksen imitaatiossa – uuden yhteisön eettistä elämää ilman lakia ja evankeliumia.

Miten Lutheria tulisi tulkita?

Entä Luther? Aikamme debattien keskeisenä väitteenä on, että Luther oli omaksunut ongelmallisen sovituskäsitteiden ja tähän liittyneen vanhurskauttamiskäsitteiden. Siksi esimerkiksi Paavalin teologiaa ei tulisi tulkita luterilaisella tavalla. Ritschl on vakuuttunut, että Luther seuraa Anselmia. Hän esittää, että Luther omaksui juridisen näkemyksen ja että tämän soteriologia perustui sijaiskärsimyksen ajatukseen. Ritschl toteaa (*RuV I, ET*, 197): “Esittäessään, että Kristus tuo hyvityksen (satisfaction) sijaiskärsimisen ja meidän syntiemme rangaistuksen kantamisen kautta, uskonpuhdistajat eivät *teologisesti katsoen* lisänneet näkemykseen mitään, mikä olisi ollut todellisesti uutta”.

Argumentit ajatuksen takana ovat tuttuja. Ensinnäkin Ritschl esittää, että tällainen sovitusteologia käsittelee syntiä rikoksena: “synti koetaan vain loukkauksena, joka suuntautuu henkilöön, jolla voidaan sanoa olevan ihmistä korkeampi arvo”. Tämä on majesteettirikos *laesa majestas*, loukkaus kuninkaan tai Jumalan arvokkutta vastaan. Se merkitsee, että “Jumalan oikeus on niin suuri, että hän ei jätä syntiä rankaisematta, mutta säälistä antaa oman viattoman Poikansa rangaistuksen kärsijäksi.”¹ Toiseksi Ritschl toistaa argumentin, jonka mukaan on olennaisen tärkeätä, onko hyvityksen saaja Jumala vai ihminen. Ero on siinä, onko “Jumala Kristuksen kautta tullut sovitetuksi koko langenneen ihmissuvun kanssa, vai pelkästään uskovien yhteisön kanssa” (Hist, 196).

Lutherin ja Ritschlin suhteesta: Ritschl väittää, että teologien ei tule enää tehdä jakoa lain ja evankeliumin välille. Tämä tarkoittaa, että Jumalan lakia ja pyhiä käskyjä ei tule asettaa rooliin, jossa ne paljastavat ihmisten synnit. Vastaavasti armoa ei voi enää tulkita niin, että syntiset vanhurskautettaisiin vain sovituksen ja Kristuksen sijaiskärsimyksen perusteella. Sijaissovitukselle ei ole tilaa Ritschlin pelastusopissa. Näin päädytään toiseen merkittävään siirtymään. Ritschlin ajattelussa ei ole jumalattoman vanhurskauttamista, *iustificatio impii*. Hän ei enää puhu samalla tavalla vanhurskauttamisesta (koska se on muuttunut partisipaatioksi). Maailma tosin ei ole täydellinen (ilman syntiä esimerkiksi väkivallan tapaan), mutta “uskontomalli” (“pattern of religion”, käyttäkäsemme myöhempää uskantilaista termiä) on vaihtunut. Kolmanneksi Ritschlin mukaan juridinen tai kultillinen käsitys ei selitä sovitusta. Ehkä suorastaan Schleiermacherin jalanjäljissä (joka mainitaan moneen kertaan) hän omaksuu subjektiivisen ja sosiologisen tarkastelutavan. Tämä

¹ Ritschl, *History*, 198. On jossain määrin hämmentävää, että Nietzsche käytti kristinuskon vastaisissa kirjoituksissaan täysin samaa perustetta.

on jossain määrin epäjohdonmukaista, koska hän hylkää sijaissovituksen osalta nimenomaan yksilöllisen näkökulman ja henkilökohtaisen syyllisyyden. Epäjohdonmukaisuudesta huolimatta subjektiivinen näkökulma säilyy ja Ritschlin soteriologiasta tulee kategorisen imperatiivin uusi versio: sitä, minkä ihminen tietää moraalisesti täydelliseksi, hänen tulee myös pyrkiä toteuttamaan henkilökohtaisessa elämässään Jumalan valtakunnassa. Lotzen kantilainen epistemologia on näin tullut teologiseen täyttymykseensä.

Ritschl Christus Victor -tulkinnan kehittäjänä

Yhteenveto tehdyistä huomioista nostaa esille asetelman sekavuuden.

1. Ensimmäinen johtopäätös on, että varsinaisen vastakkainasettelun itäisen sovituskäsityksen (joka puhuisi Kristuksesta pahan valtojen voittajana) ja läntisen näkemyksen välillä (joka puhuisi *satisfactio vicariasta*) kehitti Ritschl. Vaikka hänen perustelunsa eivät enää vaikuta kovinkaan vakuuttavilta ja jopa hänen omat tulkintansa vaihtelevat kirjojen laitoksesta toiseen, perustava kahtijako klassisen ja latinalaisen sovitusopin välillä on hänen muotoilemansa.

2. Näistä vaihtoehtoista on tämän jälkeen tullut keskeinen peruste kahden eri metanarratiivin rekonstruktioille. Siksi sovitusteologian selittäminen on pitkään tapahtunut Ritschlin aloittamassa perinteessä.

3. Ritschl käsittelee kirkkoisien tekstejä perin puutteellisesti. Voi suorastaan kysyä, onko hän vääristänyt kuvaa löytääkseen oikeutuksen uskantilaiselle tulkinnalleen. Kirkkoisien tekstien lukija näkee nimittäin pian, että siellä mustavalkoista jakoa kahteen näkemykseen ei esiinny. Apostolisista isistä lähtien kirjoittajat puhuvat Kristuksen uhrityöstä ja papillisesta roolista. He myös selittävät Herran aterian teologiaa sijaissovituksen näkökulmasta. Jopa Ritschl itse myöntää, että historian kentällä ei ole vain yhtä näkemystä. Niinpä hän näyttää luoneen vastakkainasettelun pelkästään Anselmin teoksen perusteella. Näin syntyy deduktiivinen selitys, jossa itäisen kirkon käsitys saa Anselmin oppositio-roolin (On syytä huomata, että Ritschl itse ei tarkalleen ottaen omaksu ”itäistä” näkemystä. Ritschl, *History*, 5).

4. Lisäksi on ilmeistä, että väite siitä, että Anselm olisi vain soveltanut saksalaista lakikäytäntöä teologiaan, tulee Ritschlin kirjasta. Tosin tässäkin aiheessa perusteet vaihtelevat ja ovat keskenään ristiriidassa. Ajatus itse kylläkin perustuu vahvasti uskantilaiseen filosofiaan. Aiheen käsittelyn jännitteisyys on erikoista, koska Anselm on Ritschlin teorian avainhenkilö. Koko vastakkainasettelu ”klassisena” pidetyn patristisen perinteen suuntaan perustuu Anselmin teologian tulkintaan.

5. Ilmeisesti viittaus Saksan lakiin pyrkii perustelemaan sitä, että Anselmin sovitusteologia on käymätön. Näin tästä aiheesta tulee joka tapauksessa peruste sille, että juridista näkemystä väheksytään tässä voittoisasta Kristuksesta puhuvassa Christus Victor suuntauksessa.

6. Edelleen Ritschlin teoria selittää, miksi ajatukset rangaistuskärsimyksestä tai sijaissovituksesta hylätään uskantilaisessa traditiossa.

7. Teorian kannalta tärkein huomio on kuitenkin se, että Ritschl kehitti selityksen sovituksen ”vaikutuksen” ja liikkeen suunnan kaksijaksoisuudesta. Tämä kantilainen käsitys nousi Lotzen filosofiasta. Tulkinnan mukaan itäinen (monergistinen) teologia puhuu sovituksesta, joka perustuu Jumalan tahtoon ja suuntautuu alaspäin (effektiivinen näkemys, jossa Jumala on subjektina). Anselmin latinalainen näkemys tulkitsee kuitenkin, että Kristuksen sovituskuoleman vaikutus suuntautuu Jumalaan pyrkien vaikuttamaan Jumalan tahtoon ja muuttamaan sen (objektiivinen näkemys, jossa Jumala on objektina).