

TM Olli-Pekka Vainio
 Systemaattisen teologian laitos
 Helsingin Yliopisto
olli-pekka.vainio@helsinki.fi

Esitelmä STI:ssä 10.4.2002

Hukkasiko luterilaisuus Lutherin vanhurskauttamisopin?

Taustaa

Otsikon taustalla kauan toistettu klisee siitä, kuinka heti Lutherin kuoleman jälkeen lähinnä Melanchthonin vaikutuksesta niin sanottu forensinen vanhurskauttamisoppi syrjäytti alkuperäisen reformatorisen opin vanhurskauttavasta uskosta. Tutkimuksellisenä taustana Suomessa on lähinnä Lauri Haikolan vanha artikkeli Lutherin ja Melanchthonin vanhurskauttamisoppien eroista. Tämän vuosikymmeniä sitten kirjoitetun lyhyen artikkelin lisäksi asiaa ei ole tutkittu, vaan se on otettu itsestäänselvyytensä, jota ei ole tarvinnut enää erikseen todistaa. Tämän teesin varaan on suoraan rakennettu useita muita tutkimushypoteeseja ja jopa ekumeenisiä ratkaisuja.

Tämän ns. *erottavan tulkintamallin* lisäksi erityisesti modernien tunnustusluterilaisten joukossa on ollut pyrkimyksenä harmonisoida luterilaisten keskuudessa 1500- ja 1600-luvuilla esiintyneitä erilaisia näkemyksiä. Toisaalta *harmonisoivan tulkintamallin* kannattajienkaan toimesta asiasta ei ole tehty tutkimusta, ellei sellaiseksi lueta Robert Preusin vihkosta ”Vanhurskauttamisoppi klassisen luterilaisen ortodoksian teologiassa.” Preus ei ehtinyt julkaista asiaa käsittelevää kirjaa, joka käsitteäkseni aiotaan kuitenkin julkaista postuumisti. Ainut tähänastinen kunnollinen, vaikkakin monin paikoin ongelmallinen, tutkimus on Friederike Nüsselin ”Allein aus Glauben” (2000).

Asia on tärkeä mm. seuraavista syistä: 1) luterilainen identiteetti 2) ekumenia 3) spiritualiteetti.

Puhuttaessa luterilaisuudesta on tärkeää määritellä mitä on luterilaisuus. Jos keskeisimmässä opin kohdassa on tulkinnanvaraa, myös identiteetti on hukassa. Ja jos identiteetti on hukassa, oppi ei voi enää toimia demarkaation merkityksessä, joka on opin toinen tehtävä affirmaation lisäksi. Vanhurskauttamisoppi (ja myös muut opit) saavat luterilaisuudessa merkityksensä vain applikaation kautta. Erilaiset systeemit saavat aikaan erilaisen spiritualiteetin harjoittamisen tavan. Tästä lisää esitelmän loppupuolella.

Miten luterilaisuus käsitti vanhurskauttamisen?

Keskeisin dilemma on ns. forensisen ja efektiivisen vanhurskauttamisen suhde. Asian käsittelyä on vaikeuttanut lievä anakronismi. Käsitteäkseni mainittu jaottelu ilmestyy vasta 1700-luvulla (voin olla kyllä väärässä). 1500-luvulla olennaisin vääntö liittyi *fides charitate formata* (skolastikot) ja *fides Christo formata* (Luther) -mallien olennaiseen toisensa poissulkevuuteen. Pyrin hahmottamaan varhaisen luterilaisuuden kehityskulkuja kuvaamalla muutaman merkittävän teologin käsityksiä.

Luther vs. Melanchthon

Vanhastaan tutkimuksessa Wittenbergin reformaattoreiden suhdetta on kuvattu seuraavalla tavalla. Uskonpuhdistajien käsitykset alkoivat ajautua eriteille Melanchthonin Roomalaiskirjeen kommentaarissaan esille tuomien korostusten myötä. Siinä vanhurskauttaminen määriteltiin ensi kertaa suhteena, ei olemisena. Melanchthonin mukaan ”se [vanhurskauttaminen] ymmärretään suhteen asiana (relative), koskien Jumalan tahtoa ja tarkoittaen Jumalan hyväksymäksi tulemistä ja hänen suosionsa ottamista.” Melanchthonin tarkoitus oli oikea ja Lutherin kannan mukainen. Vanhurskauttava usko ei voi luottaa omaan sisäiseen uudistuneisuuteensa, vaan yksin Kristukseen. Melanchthonin

tarkoituksena oli turvata varma lohdutus omilletunnoille ja estää itsevanhurskaus. Tämä johti hänet ajattelemaan, että vanhurskauttavaan uskoon kuuluva uuden olemistodellisuuden syntymä ihmisessä piti sulkea vanhurskautuksen opinkohdan ulkopuolelle. Vanhurskauttaminen ei ollut lainkaan olemisen, vaan suhteen (relatio) kategoriaan kuuluva asia. Uskoon kuuluvaa uutta olemista ei kielletty, mutta se määriteltiin vanhurskautuksesta erilliseen Pyhän Hengen vaikutukseen eli *pyhitykseen* kuuluvaksi asiaksi.

Tutkimuksessa ei aiemmin kuitenkaan ole huomattu, että viimeistään osianderilaiskiistan yhteydessä Melanchthon ottaa jälleen käyttöön voimakkaan ontologisen termistön kuvatessaan vanhurskauttamista. Loppujen lopuksi Melanchthonin viimeisissä teksteissä (erityisesti *Liber de anima*) ei ole ontologisuuden suhteen mitään eroa Lutheriin. Eroja löytyy kuitenkin Jumalan ihmisessä asumisen tavassa, jonka kuvaamiseen Melanchthon käyttää sangen monimutkaista systeemiä, jonka kuvaamiseen aika ei tässä yhteydessä riitä. Kuitenkin kiistatta Melanchthonin roomalaiskirjeen kommentaarissaan määrittelemää forensista (taas epätarkkuus ja anakronismi) opintulkintaa voidaan pitää merkittävänä, koska sitä kehitti eteenpäin Flacius, vaikka sen asema Melanchthonin omissa teksteissä on hieman epäselvä.

Joka tapauksessa Lutherilla vanhurskauttamiseen liittyy kuitenkin aina relationaalisuuden lisäksi myös olemisen aspekti. Ontologisuus ja relationaalisuus ovat konsistentimmalla tavalla yhteydessä toisiinsa. Tämä käy ilmi paitsi jo siteeratusta Galatalaiskirjeen kommentaarista myös kirjeestä Johannes Brenzille. Luther kirjoittaa:

“Minulla, Brenziseni, on tapana kuvitella seuraavasti, jotta asian paremmin tajuaisin: Ikään kuin sydämessäni ei olisi mitään ominaisuutta, jota voisi kutsua uskoksi tai rakkaudeksi, vaan niiden paikalle laitan itsensä Kristuksen ja sanon: Tämä on minun vanhurskauteni, hän itse on se ominaisuuteni tai nk. oleellinen vanhurskauteni (iustitia formalis). Näin teen, jotta voisin vapautua lain ja tekojen tarkkailusta, jopa Kristuksen tarkkailusta, kun hänet ymmärretään opettajaksi tai lahjojen antajaksi. Minä tahdon, että hän itse itsenään on minulle lahja ja oppi, niin että minulla on kaikki hänessä. Hän sanoi näin: Minä olen tie, totuus ja elämä. Hän ei sanonut: Minä annan sinulle tien, totuuden ja elämän ...”

Lutherille kaikki kaikessa oli Kristus, jonka järjelle ja tunteille käsittämätöntä omistamista vanhurskauttava usko on. Hänessä yhdistyvät vanhurskauttavan uskon ihmisen ”ulkopuolinen” tai ”relationaalinen” (syntien anteeksiantamus ja Kristuksen sovitustyön lukeminen ihmisen hyväksi) ja ”sisäpuolinen” (Kristus uskossa läsnäolevana uuden elämän antajana) aspekti. Monien pelkäämä luottamus omaan uudistuneisuuteen tulee torjutuksi ilman, että pelastuksen todellisuus jaetaan kahtia, Jumalan tahdossa tapahtuvaan vanhurskautukseen ja ihmisessä tapahtuvaan pyhitykseen.

Sovitus ei ole Lutherille Kristuksen itsensä ulkopuolinen oikeudellinen tai teologinen ansio tai tila. Sovitus on läsnä synnin voittaneen Kristuksen persoonassa ja lahjoitetaan siinä ihmisille. Koska Luther ankkuroi sovitussoppinsa erityisesti historiassa tapahtuneeseen inkarnaatioon ja Kristuksen persoonan konstituutioon, saa ajatus Kristuksen läsnäolosta Lutherin pelastusopissa Melanchthonia merkittävämmän roolin, joka puolestaan lähestyy jo lähtökohtaisesti koko asiaa analyttisemmin.

Osiander-kiistan alku

Andreas Osiander nousi vuonna 1550 Melanchthonin imputaatiota korostavaa linjaa vastaan. Osiander halusi olla nimenomaan aidon lutherilaisen opetuksen jatkaja ja Melanchthonin vanhurskautusoppiin tuomien vääristymien korjaaja. Tietyllä tavalla Osianderin ilmestyminen jo osoittaa Lutherin ja Melanchthonilla välillä olleen jänniteittä myös vanhurskauttamisen suhteen. Osiander väitti Lutheriin vedoten, että vanhurskauttaminen merkitsee eläväksi ja vanhurskaaksi tekemistä uskovassa asuvan Kristuksen ja hänen vanhurskautensa kautta. Osiander ei kieltänyt vanhurskautuksen hyväksilukemispuolta, vaan opetti, että: “Kristuksen vanhurskaus kyllä luetaan meille (*imputetur nobis*), mutta ei ilman, että se on meissä läsnä.”

Osianderille vanhurskauttaminen oli kuitenkin vain Kristuksen *jumalallisen luonnon* vanhurskautuksen asumista uskovassa. Kristuksen kärsimyksen ja kuoleman hän liitti nimenomaan Kristuksen *inhimilliseen luontoon* ja piti niitä menneisyydessä tapahtuneena edellytysten luomisena sille, että varsinaisesti kelpvollistava jumalallinen vanhurskaus voitiin lahjoittaa uskovalle. Osianderin harha oli siis ennen kaikkea kristologinen: Kristuksen persoonan ja työn jakaminen ihmilliseen ja jumalalliseen puoleen. Tähän liittyi Kristuksen ihmisenä ristillä suorittaman sovitustyön aliarvostaminen. Osiander erotti siis Kristuksen työn ja persoonan toisistaan.

Melanchtonin kollegoilleen kirjoittamista kirjeistä voidaan päätellä, että hän aavisteli Osianderin harhaopin johtuvan taustalla piilevästä Jumala-opista. Melanchton ei kuitenkaan halunnut puuttua Osianderin harhan perimmäisiin syihin, koska pelkäsi kiistan laajenemista. Osiander-kiistan kunnollinen ratkaisu olisikin vaatinut Kristuksen persoonan ja sovitustyön sekä vanhurskautuksen ja Kristuksen läsnäolon suhteiden perusteellista selvittelyä. Se taas olisi tuonut esiin sen, kuinka erilainen näkemys muun muassa Brenzillä ja muilla württembergiläisillä oli Kristuksen läsnäolon ja vanhurskautuksen suhteesta kuin hänellä itsellään. Luultavasti Melanchton tiesi, että württembergiläiset olisivat täysin oikeutetusti voineet vedota Lutheriin kantansa tueksi. Oli turvallisempaa tuomita Osiander paneutumatta näihin asioihin.

Matthias Flacius Illyricus melanchtonilaisen vanhurskauttamisopin kehittäjänä

Gnesioluterilaisten johtajana toiminut Matthias Flacius Illyricus kehitteli melanchtonilaista vanhurskautusoppia eteenpäin. Tämä tapahtui määrittelemällä vanhurskauttaminen entistä tarkemmin Jumalan mielessä tapahtuvaksi ”jonakin pitämiseksi” eli imputaatioksi:

”Imputatio näyttää siis yleisesti merkitsevän jonkin asian siirtämistä (translatio), ei kuitenkaan olemuksellista, vaan yksinomaan rationaalista siirtämistä.”

Flacius oli pannut merkille, että luterilaiset teologit eivät puhu ainoastaan Kristuksen vanhurskautuksen imputaatiosta, vaan Raamattua seuraten myös *uskon* imputaatiosta vanhurskaudeksi. Usko on luonnollisesti kuitenkin eräässä mielessä ihmisen henkilökohtainen, hänessä läsnäoleva todellisuus. Flacius katsoi siksi tarpeelliseksi määritellä myös uskon vanhurskaudeksi imputoimisen siten, että uskoa ihmisessä läsnäolevana todellisuutena ei voitaisi pitää vanhurskauteen kuuluvana. Muutoinhan imputatio kohdistuisi myös johonkin ihmisessä reaalisesti läsnäolevaan, jolloin Flaciuksen mukaan ei oltaisi enää kaukana katolisesta vuodatetun armon käsitteestä. Flacius ikään kuin vie johdonmukaisesti loppuun sen minkä Melanchthon oli aloittanut.

Flaciuksen mukaan uskon imputatio vanhurskaudeksi vastaa tilannetta, jossa imputoijan mielessä jokin asia luetaan todelliseksi eli reaaliseksi, vaikka se itsessään ei tosiasiasa sellainen ole. Tällainen imputatio voisi olla esimerkiksi se, että pankkijärjestelmä imputoi tietyt setelipaperinpalat hyvin arvokkaiksi, vaikka ne itsessään ovat lähes arvotonta materiaalia. Samanlainen tapaus on uskon imputoiminen vanhurskaudeksi. Uskossa itsessään ei ole sellaista reaalista olemistodellisuutta, joka millään muotoa olisi vanhurskautta – ei yhtään sen enempää kuin sinertävässä paperinpalassa on pankkijärjestelmän sille suorittaman imputaation ylittävää reaalista arvoa.

Flaciuksen määritelmillä pystytään tehokkaasti estämään sellainen harhainen käsitys, jossa uskosta tulee ansiollinen suoritus, joka vanhurskauttaa hyveluonteensa takia. On kuitenkin huomattava, että tästä maksettu hinta on kova; usko ihmisessä läsnäolevana reaalisena todellisuutena ei enää missään mielessä ole vanhurskautta. Samalla on kuitenkin kysyttävä lankeaako Flacius juuri siihen mitä hän yrittää välttää. Jos usko ei itsessään ole jumalallista, eikä tällöin tulla lähelle, vaikkakin eri suunnasta, ajatusta uskosta hyveenä.

Luterilainen vanhurskauttamisoppi ennen Yksimielisyyden ohjetta ja sen jälkeen

Nüssel esittää ajatuksen, jonka mukaan Flaciuksen tapa määritellä vanhurskauttaminen Jumalan mielessä tapahtuvana imputaationa tuli luterilaisuuden standardiopiksi. Tätä väitettä on kuitenkin

vaikea perustella senaikaisilla lähteillä. On totta, että vanhurskauttamisen formaalinen syy oli nimenomaan Kristuksessa tarjotun armonlupauksen vastaanottaminen, mutta tosiasiaassa Flaciuksen lähes dialektista kantaa kaihdettiin esikonkordistisessa teologiassa. Kun Nüssel nyt määrittelee sen mitä forenssinen vanhurskauttamisoppi on, hän tekee sen lukemalla varhaisen luterilaisuuden dogmaatikkoja Flacius-lasien läpi. Tiettyssä mielessä Nüssel taistelee tuulimyllyjä vastaan.

Ennen FC:n julkaisua ei oikeastaan vallinnut minkäänlaista fiksattua konsensusta vanhurskauttamisopin yksityiskohdista, joka olisi verrattavissa sen jälkeiseen aikaan. Yksimielisyyden ohjeen 3. artikla, "Jumalalle kelpaava uskonvanhurskaus" perustuu kuitenkin selvästi melanchtonilaiseen perusratkaisuun, jonka mukaan vanhurskautus merkitsee yksinomaan syntien anteksiantoa. Kristuksen vanhurskaus imputoidaan ihmiselle, kun hän uskoo evankeliumin. Uskoon kuuluu toki Jumalan läsnäolo ja siitä johtuva elämän uudistuminen, mutta ne on erotettava vanhurskauttamisesta. Ne ovat imputaation seurauksia eivätkä siis kuulu vanhurskauttamiseen, vaan sitä seuraavaan pyhitykseen. FC kuitenkin antaa jo omissa määritelmissään lankoja toisenlaiseen tulkintaan.

Vanhurskauttamiseen kuuluu ja tarvitaan ainoastaan Jumalan *armo*, Kristuksen *ansio* sekä *usko*, joka ottaa vastaan evankeliumin lupaaman armon ja jonka kautta Kristuksen vanhurskaus luetaan meidän omaksemme. Näin me saamme synnit anteeksi, pääsemme sovintoon Jumalan kanssa, tuomme Jumalan lapsiksi ja iankaikkisen elämän perillisiksi.

FC:ssä edellä mainittu vanhurskauttamisen forman jakaminen kolmeen osaan saa selityksensä FC:n muotoilijoiden opetuksesta. Erityisesti Martin Chemnitz määritellesään vanhurskauttamisen formaa vastaa kolmella käsitteellä: *fundamentum*, *relatio* ja *terminus*. Perusta on Kristuksen persoona ja työ, suhde on Jumalan armo ja päämäärä on uskova ihminen. Sama ajatus toistuu eri muodoissa muilla 1500-luvun dogmaatikoilla. Näin ollen vanhurskauttaminen ei ole vain ihmisen ulkopuolinen tapahtuma, vaan se koskettaa ihmistä mitä syvimmin. Edellä mainittu konstruktio on mitä ilmeisemmin pyrkimys selittää auki CA:n käsitys "uskosta, joka luetaan vanhurskaudeksi." Jotta uskoa ei pidettäisi ihmisen ominaisuutena se halutaan em. kolmijaon avulla sitoa Kristuksen persoonaan.

Ratkaisu on kuitenkin jännitteinen. Yksimielisyyden ohjeen vanhurskauttamisartiklaa voidaan pitää epäonnistuneena siinä suhteessa, että se ei paneudu kunnolla luterilaisuuden sisäiseen, osittain tiedostamattomaan erimielisyyteen siitä, missä mielessä kaikkien senaikaisten teologioiden tunnustamaa Kristuksen läsnäoloa uskossa voidaan pitää vanhurskautena. Flaciolaisesta perusratkaisusta (vanhurskautus on yksinomaan forenssinen imputaatio) poikkeava kanta tuomitaan liian nopeasti, vetoamalla siihen paikkansa pitämättömään oletukseen, että muuten ei kyettäisi torjumaan omavanhurskautta. Oslanderin todellakin harhainen opetus siitä, että Kristuksen ristillä suorittama sovitus ei kuuluisi vanhurskauteen, saadaan näin estettyä, mutta lentääkö pesuveden mukana lapsi; Marian rinnoilla lepäävä lapsi, joka Lutherin mukaan itse on olemuksellinen uskonvanhurskaudemme persoonansa konstituution ja siinä olevan pelastustyön vuoksi?

Erityisesti FC:n jälkeen usko määriteltiin vanhurskautuksen "instrumentaaliseksi syyksi". Sen vanhurskauttavan vaikutuksen katsottiin perustuvan siihen, että se on väline, jolla Kristuksen kuuliaisuuden imputaatio vastaanotetaan. Nüsselin mukaan tällaisena instrumentaalisenä syynä usko ei ole vanhurskauden formaalinen syy, ts. vanhurskauttavaa kristologisen olemistodellisuutensa vuoksi. Määrittelyllä vastustettiin sitä, että vanhurskauttava usko voitaisiin katoliseen tapaan käsittää ihmiseen vuodatetuksi armo-ominaisuudeksi tai ihmisen omaksi hyveellisyydeksi.

Unio cum Christo yrityksenä korjata melanchtonilaisen puhtaan imputatiivisen vanhurskautusopin ongelmia

Flaciolaisen vanhurskautusopin jonkinasteisesta hegemoniasta huolimatta luterilaisessa traditiossa eli Lutherin jälkeenkin ajatuslinja, jonka mukaan pelastus on yhteyttä uskossa läsnäolevaan Kristukseen. *Unio cum Christo* -ajatus sai jo 1620-luvulla entistä merkittävämmän aseman luterilaisessa soteriologiassa. Tämä johtui luterilaisuuden sisällä puhjenneesta ns. "kenosis – krypsis-kiistasta" ja

Valentin Weigelin mystisen spiritualiteetin vaikutuksesta. Kyseiset kiistat pakottivat luterilaisuuden miettimään Kristuksen läsnäoloa pelastuksen perustana entistä tarkemmin. Tällöin luterilaiseen dogmatiikkaan syntyi opinkohta *De unio mystica*.

Kristus-uniosta ja siihen liittyvästä mystiikan käsitteistöstä tuli osa puhdasoppista luterilaisuutta. Täysortodoksian suuret nimet Johann Friedrich König ja Johann Andreas Quenstedt opettivat, että *unio* seuraa loogisesti vanhurskautusta, mutta tapahtuu ajallisesti samaan aikaan kuin vanhurskautus. Kuitenkin jo 30 vuotta myöhemmin ortodoksian viimeinen suuri dogmaatikko David Hollazius katsoi, että Kristus-union täytyy loogisesti edeltää vanhurskautusta. Hollaziukselle uniota on siis olemassa kahta eri lajia, *unio formalis fidei* ja *unio mystica*. Kristukseen tarttumisen mahdollistava *unio formalis fidei* edeltää loogisesti vanhurskautusta. Kristuksen itsensä on oltava uskossa läsnä, jotta hänen ansionsa voitaisiin lukea ihmisen hyväksi. Näin luterilaisuus eräässä mielessä palaa Osianderin argumentointiin, jonka mukaan “Kristuksen vanhurskaus kyllä luetaan meille (*imputetur nobis*), mutta ei ilman, että se on meissä läsnä.”

Kuitekön on todettava, että tässä vaiheessa occamin partaveitsen olisi kuulunut heilahtaa jo aikoja sitten. Näin monimutkaista käsitejärjestelmää on todella hankala perustella millään muulla kuin pyrkimyksellä taiteilla vanhakirkollisen kristologian ja FC:n flaciolaisten vaikutusten välillä. Käsitys on jo triniteettiopillisesti ja kognitiivisesti arveluttava; kuinka Kristus voi olla läsnä asumatta uskovassa ilman että kyseessä on *presentia generalis*, joka toteutuu myös demoneiden kohdalla ja toisekseen systeemi on jo niin abstrakti, että sen alkeellinenkin tajuaminen vaatii jo useiden vuosien teologian opinnot.

Hylkäsikö luterilaisuus siis jotain?

On päivänselvää, että vanhurskauttamisoppia on käsitelty luterilaisuudessa eri tavoin. Olennaista kaikille tulkinnoille kuitenkin oli kristityn eksistenssin määrittely Kristuksesta ja tämän työstä, ei omasta itsestä ja teoista käsin. Tästä näkökulmasta myöhemmät tulkinnat ovat uskollisia Lutherin intentioille. Usko ei katso omiin tekoihin, tunteisiin tai ajatuksiin, vaan Kristukseen. Yksimielisyyden ohjeen jälkeen alkanut kehitys kuitenkin toi mukanaan jännitteitä, jotka näkevät edelleenkin kirkon elämässä.

Usko. Luterilaisuus on aina halunnut korostaa, että uskominen Kristukseen on Pyhän Hengen sanalla ja sakramenteilla ihmiseen luoma jumalallinen todellisuus, johon ihminen ei voi omilla ansioillaan myötävaikuttaa. Tämä usko on väline (*instrumentum*), jolla Kristuksen ansio otetaan vastaan. Ihmisen ansiollisuus uskon syntymisessä on rajattu pois korostamalla sakramenttien vaikuttavuutta ja perisyntien todellisuutta. Kuitenkin on kysyttävä mitä usko olemukseltaan, ontisesti, on? Sehän sijaitsee ihmisessä, ihmisen tahdossa, eli sillä täytyy olla jokin määriteltävissä oleva olemus. Mutta jos usko sijaitsee ihmisessä niin kuinka tämä sopii yhteen sen opin kanssa, että uskon vanhurskaus on olemukseltaan ihmisen ulkopuolinen forensinen imputaatio, joka koskettaa ihmistä vain kohteena? Aina FC:n hyväksymisestä lähtien luterilaisuuteen on jossain määrin kuulunut ajatus, että Jumalan ihmisessä vaikuttava uudistus tai muutos on forensisen vanhurskauttamisen seurausta, eikä millään muotoa sen edellytys tai siihen kuuluva asia. Kuitenkin jos kaikki Pyhän Hengen aikaansaama sisäinen vaikutus rajataan pois vanhurskauttamisen opinkohdasta, tällöin ei pystytä vastaamaan kysymykseen uskon ontologisesta statuksesta. Tästä seuraa se, että jos uskon varsinaisesti jumalallinen ja pelastava aspekti on siirretty yksilön ulkopuolelle Jumalan mielessä tapahtuvaksi imputaatioksi, tuntuisi luontevalta olettaa, että uskominen yksilön sisäisenä asiana on jotain vähemmän jumalallista, ehkä lopulta jopa pelastuksen edellytyksenä oleva vähimmäissuoritus eli imputaation hyväksyminen omalle kohdalle. Jotta näkemys uskomisesta inhimillisenä tekona tai tilana voitaisiin estää, pitäisi *jo soteriologian ytimessä eli vanhurskauttamisopissa* kyetä kertomaan se, kuinka vanhurskauttava uskominen ihmisessä läsnäolevana todellisuutena on jumalallista eikä vain pelastukseen tarvittava minimimyöntäväisyys forensiselle imputaatiolle. Tähän flaciolaisforensinen vanhurskauttamisoppi ei kykene.

Pyhitys. Lutherin jälkeisessä luterilaisuudessa ja erityisesti pietismissä pelastuksen ihmisessä läsnäolevat aspektit, uudestisyntyminen, uudistus, pyhitys ja hyvät teot erotettiin vanhurskautuksesta sitä loogisesti tai jopa ajallisesti seuraaviksi vaiheiksi. Tästä seuraa kuitenkin ongelma: vanhurskaus tarvitsee lisäksi jotain sitä täydentävää, muuten se jää ihmisen kannalta ulkoiseksi. Voiko tällöin vanhurskausoppi faktisesti enää olla kaikkea opetusta määräävä regulatiivinen idea? Sillä jos ihmisessä läsnäolevan pelastuksen aspekti tarvitsee selitykseksen jotain muuta kuin Kristuksessa lahjoitettavan vanhurskauden, voiko se silloin enää olla puhdasta, edellytyksetöntä armoa?

Kun pelastuksen uskovassa läsnäolevaa uutta elämää pidetään vanhurskautuksesta erotettuna Pyhän Hengen työnä eli pyhityksenä ja tätä perustellaan vanhurskauden edellytyksetttömyydellä, eikä vaarana ole, että pyhitys samalla erotetaan Kristuksen edellytyksettömästä rakkaudesta? Kristuksen varsinaista aluetta kun on tällöin ihmisen ulkopuolinen syntien anteeksianto. Uudistuksesta ja pyhityksestä sen sijaan on vastuussa myös ihminen – tosin yhteistyössä Jumalan kanssa.

Kaste. Useimmilla luterilaisilla teologeilla aina Martin Chemnizistä lähtien oli eräässä mielessä Lutherin opetuksen mukainen käsitys kasteesta: kaste ei ole pelkkä merkki tai lupaus pelastuksesta, vaan se on pelastuksen vaikuttava armonväline, joka vapauttaa synnistä, uudestisyntyyttää ja laittaa alulle ihmisen uudistuksen (*renovatio*). Kuitenkin Lutherista poiketen useimmat puhtasoppiset luterilaiset painottavat tätä ainoastaan lasten osalta. Myöskään aikuisena tapahtuvan kääntymisen suhdetta kasteeseen ei kunnolla selvitetä. Tämä ongelma nousi esiin myös eilen pidetyssä kastesymposiumissa. Lutherin opetus jokapäiväisestä parannuksesta paluuna kasteessa tapahtuneeseen liittämiseen Kristukseen ja hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa ei juuri ole luterilaisessa ortodoksiassa esillä. Kastea ei myöskään Lutherin tavoin käsitellä aikuisen kristityn uskon jatkuvana perustana eikä oman kasteen muistamista uskon vahvistuksena.

Nüsselin mukaan kyseiset luterilaisen kasteopin puutteet johtuvat siitä, että flaciolaisella linjalla pelastusta tarkasteltiin nimenomaan imputaationa eli syntien anteeksiantamuksena, jonka vastaanottajana toimii Kristuksen kuuliaisuuden itselleen omistava usko. Kasteen yhdistäminen tähän ei kunnolla onnistunut, koska luterilaisen kastekäsityksen mukaan kaste oli nimenomaan ihmisessä tapahtuvan uuden syntymän ja pahan vallasta vapauttamisen vaikuttava väline. Ja tällaiset ihmisen sisäiset muutoksethan oli suljettu vanhurskauden ulkopuolelle. Kasteen tuomaa uudestisyntymää, uskoa ja vanhurskautta ei siksi pystytty liittämään toisiinsa yhtä saumattomasti kuin Lutherilla. Kastea, uskoa, evankeliumin sanaa, uudestisyntymää ja vanhurskautusta ei Lutherin tavoin voi pitää yhdessä, jos kasteessa lahjoitettavan pelastuksen ihmisestä riippumaton forensinen puoli ja hänessä läsnäoleva, efektiivinen puoli erotetaan toisistaan syyksi ja seuraukseksi.

Olisiko nämä jännitteet voitu välttää? Jossittelu on aina turhaa, koska se ei ole tekemisissä reaalityökalun kanssa. Hedelmällisempää on kuitenkin opiskella ahkerasti historiaa ja oppia siitä, jos jotain opittavaa on. Tietystä mielessä luterilaisuus alkoi harhaoppien torjumiseksi kehittää systeemiä, joka paisui lähes absurdeihin mittoihin ja osoittautui epäkäytännölliseksi, koska se ei pystynyt ratkaisemaan opin ytimeen jääneitä ongelmia. Syntinen edelleen löysi turvan Kristuksen haavoissa, mutta tästä maksettiin kova hinta muiden opinkohtien kohdalla.

Yksimielisyyden ohjeen kirjoittajat eivät omasta mielestään sano asiaan lopullista sanaa, ikään kuin vanhurskauttamisesta ei enää voitaisi sanoa enää mitään sen enempää kuin mitä siinä on jo sanottu. Erilaisia muotoja voidaan sallia, kunhan sisältö pysyy samana. Kuitenkin turhaa käsitteellistä raskautta tulee välttää. Käsitteellinen selkeys ja kyky vastata yksiselitteisesti ahdistuneen syntisen kysymykseen ”An Deus sit placatus?” tulee olla etusijalla, kun 2000-luvun luterilaisuus hakee identiteettiään. Silloin se varmasti on Lutherin opetuslapsi, eikä se ole hukannut mitään.