

EVANKELIKALISMIN SOTERIOLOGINEN KEHITYS

Timo Pokki, TT 3.3.2003

Evangelikalismia katsotaan varsinaisesti syntyneen 1730-luvulla Britanniassa, josta se nopeasti levisi Pohjois-Amerikkaan.¹ Sillä on paljon yhteistä varhaisempien protestanttisten traditioiden kanssa, mutta evangelikalismi itsenäisenä liikkeenä on vasta 1700-luvun ilmiö. Silloin alkanutta laajaa herätyskristillistä liikehdintää kutsuttiin evankeliseksi herätykseksi (the Evangelical Revival). Sen avainhenkilöitä olivat *John Wesley* (1703–91) ja *George Whitefield* (1714–70), joka toimi paljon myös Pohjois-Amerikassa. *Evangelicals* -termiä käytettiin toisinaan kuvaamaan niitä herätyskristillisiä piirejä, jotka eivät metodistien² tapaan irtautuneet Englannin anglikaanisesta kirkosta, vaan jäivät sen sisälle.³ Brittiläistä evangelikalismia kutsutaan toisinaan myös matalakirkollisuudeksi (low church). Nämä anglikaaniset evankelikaaliset kristityt muistuttivat monella tavalla pietistisiä liikkeitä luterilaisten ja reformoitujen kirkkojen sisällä.⁴

Vielä 1800-luvulla useimpien amerikkalaisten protestanttisten ”keskilinjan” (main line) kirkkokuntien (episkopaalit, metodistit, presbyteeriläiset ja baptistit) edustajat kutsuivat itseään evankelikaaliksi (evangelical) kristityiksi. Vähitellen Pohjois-Amerikan protestantit jakautuivat kuitenkin yhä selvemmin kahteen leiriin: liberaaliin (liberal) ja evankelikaaliseen (evangelical) protestanttisuuteen.⁵

Evangelikalismi on oikeastaan hyvin monimuotoinen ilmiö.⁶ Sen juuret ovat 1500-luvun eurooppalaisen reformaation teologisissa traditioissa, saksalaisessa pietismissä, brittiläisessä ja amerikkalaisessa puritanismissa, sekä Pohjois-Amerikan ”suurissa herätyksissä” (the Great Awakenings). Näiden herätysten tunnetuimpia nimiä ovat olleet mm. *Jonathan Edwards* (1703–58), *Charles G. Finney* (1792–1875), *Dwight L. Moody* (1837–99), *Reuben Torrey* (1856–1928) ja *Billy Sunday* (1862–1935). Liike on liittynyt läheisesti presbyteerien, kongregationalistien, baptistien ja metodistien toimintaan ja sillä on ollut vahvasti kalvinistinen tausta.

Evangelikalismissa on selvästi nähtävissä kaksi erilaista korostusta: (1) Raamatusta johdettujen opillisten asioiden korostaminen, joka nousee suurelta osin reformoidusta teologiasta. Siihen yhdistyy kuitenkin (2) pietistinen ”elävän uskon” vaatimus; pelkkä opillinen ortodoksia ei riitä, vaan uskon vaikutusten tulee olla konkreettisia ja näkyviä. Näitä kahta korostusta ei voi nähdä toistensa vastakohtina, vaan useimmiten ne ovat muodostaneet synteetin. Vaikka yksi evankelika-

¹ Näin toteaa brittiläisen evangelikalismia asiantuntija *David Bebbington*. Pienellä alkukirjaimella kirjoitettuna ”evangelical” saattaa esiintyä englanninkielisessä tekstissä merkityksessä ”of the gospel” tai ”in accord with the gospel”, mutta isolla alkukirjaimella kirjoitettuna ”Evangelical” viittaa tähän maailmanlaajaan liikkeeseen, jonka katsotaan syntyneen varsinaisesti alkanen Britanniassa 1730-luvulla. Tämä on *Bebbingtonin* mukaan termin oikea käyttö.

² Wesleyan aikana ”metodisti” oli yleistermi; se viittasi lähinnä niihin, jotka aikanaan siirtyivät metodistiseen denomiinatioon, mutta usein myös niihin, jotka pysyivät Englannin anglikaanisen kirkon sisällä kannattaen arminiolaista teologiaa (kuten esim. *Charles Wesley*), tai kalvinistista teologiaa (kuten *George Whitefield*).

³ *David Bebbington* (teoksessaan *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (1989, s. 278) pitää kuitenkin sekavana ja hylättävänä kirjoitustapaa, jossa ”Evangelical” (isolla alkukirjaimella) viittaa anglikaanisen kirkon sisällä vaikuttaneeseen evangelikalismiin ja ”evangelical” (pienellä alkukirjaimella) anglikaanisen kirkon ulkopuolella oleviin evankelikaalisiin kristittyihin. Tätä erottelua on käytetty, kun on yritetty korostaa anglikaanisten ja ei-anglikaanisten evankelikaalisten eroa. *Bebbingtonin* mukaan näiden ryhmien yhteinen teologinen perintö on paljon merkittävämpi kuin erottavat tekijät.

⁴ Paras brittiläistä evangelikalismia kuvaava teos on em. *David Bebbingtonin* *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (1989). Brittiläinen historiantutkija *William R. Ward* on ollut johtava asiantuntija kartoittaessa sitä laajaa yhteyksien ja yhteisten intressien verkkoa, joka yhdisti toisiinsa manner-Euroopan pietistit, Britannian evankelikaaliset piirit ja Pohjois-Amerikan revivalistit. Ks. *Wardin* teos *The Protestant Evangelical Awakening* (1992).

⁵ Esim. *J. Gresham Machen*, yksi konservatiivisen protestanttisuuden johtajista, näki tämän jaon hyvin jyrkkänä kirjassaan *Christianity and Liberalism* (1923).

⁶ Esim. *Robert Webber* erottaa pelkästään amerikkalaisessa evangelikalismissa peräti 14 teologista ja kulttuurista alaryhmää. Ks. liite 1. Kyseisen analyysin jälkeen on syntynyt viidestoista alaryhmä eli ”katoliset evankelikaaliset”.

lismien ydinkohdista on henkilökohtaisen kääntymyksen korostaminen, on silti huomattava, ettei liikkeen piirissä ole vain yhtä tiettyä konversioteologista käsitystä. Reformoituun teologiaan nojauva evankelikalismi rakentaa Calvinin ja hänen seuraajiensa varaan, kun taas toinen teologinen päälinja perustuu paljolti John Wesleyyn ja hänen seuraajiensa edustamiin käsityksiin, joita esim. ”Holi-ness” -liike on kehittänyt edelleen.⁷ Sama jako ilmenee vielä selvemmin tarkasteltaessa evankelikalismien piirissä esiintyviä pyhityskäsityksiä. Wesleyyn vaikutus pyhityслиikkeisiin ja helluntailaiseen teologiaan on merkittävä. Ehkä erikoisin piirre siinä on, että Wesley ammensi paljon vaikutteita patristisen ajan teologiasta ja idän kirkon perinteestä. Nämä vaikutteet ovat siirtyneet eteenpäin aina helluntailaisuuteen asti, tosin matkalla muuttuneina.

Tämän esitelmän tavoitteena on piirtää esiin joitakin päälinjoja siitä kehityksestä, joka evankelikalismien piirissä on tapahtunut soteriologian alueella. Soteriologialla tarkoitetaan tässä yhteydessä lähinnä sen ”subjektiivista” puolta eli Jumalan pelastavaa toimintaa ja armon vaikutusta ihmisessä. ”Objektiivinen” puoli eli kristologia ja sovitusoppi jätetään tarkastelun ulkopuolelle.⁸ Sen sijaan uskon ja kasteen suhde on melko keskeinen osa tämän tutkimuksen problematiikkaa.

Anglosaksinen evankelikalismi nousee suurimmaksi osaksi reformoidusta teologiasta. Sen piirissä yleistyi jo 1500-luvulla ajatus, jonka mukaan usko on ”sisäinen” asia, joka ei tarvitse tuekseen ulkonaisia välineitä, kuten sakramenteja. Tämä käsitys jakoi myös reformaattorit eri leireihin. Luther liittyi traditionaaliseen käsitykseen sakramentaalisesta armosta, vaikka kritisoikin skolastisen teologian tulkintaa siitä. Sen sijaan esimerkiksi Zwinglin ja Calvinin sakramenttikäsitykset avasivat ovet kristillisyydelle, jossa sakramenteilla ei ole enää keskeistä sijaa armonvälineinä, vaan kirjoitettu Jumalan sana eli Raamattu riittää korvaamaan sakramentaalisen sanan. Kaikkein pisimmälle tällä tiellä eteni radikaalireformaatio.

Vanhoissa kirkkoissa sakramentit olivat olleet niitä ”empiirisiä” asioita, joihin uskonelämä oli paljolti tukeutunut. Uusi aika toi mukanaan uudet tulkintamallit, joihin monet protestanttiset yhteisöt nyt sitoutuivat. Sakramentit eivät enää olleet keskeisessä asemassa välittämässä ihmisille armoa ja uskoa, vaan usko nähtiin lähinnä ihmisen tietoisena ratkaisuna, tahdon aktina. Monissa yhteisöissä ajateltiin, että ihmisen tulee itse saada päättää esimerkiksi siitä, milloin hän ottaa kasteen vastaan. Uskon näkyviä merkkejä eivät olleet enää sakramentit, vaan uskon *vaikutukset* ihmisessä. Ihmisen elämässä näkyvät uudestisyntymisen ja pyhityksen merkit olivat tärkeitä mm. reformoiduille, pietisteille, puritaaneille, metodisteille, baptisteille sekä erilaisille pyhityслиikkeille, jotka kehittyivät 1800-luvulla.

Reformoidun kristillisyyden piirissä nousi keskeiseksi kysymys *pelastusvarmuudesta*. Kun varmuutta pelastuksesta ei voinut enää perustaa mihinkään ulkonaiseen, kuten sakramentteihin, kysymys pelastavan uskon määrittelemisestä ja havaitsemisesta tuli tärkeäksi. Ajateltiin, että kääntymys ja pyhityselämä ovat niitä empiirisiä uskon hedelmiä, joiden kautta voidaan saavuttaa pelastusvarmuus. Niistä voidaan päätellä, kuka on ”elävässä uskossa”. Calvin ja Luther olivat pitäneet Raamatun lupauksia parhaina pelastusvarmuuden takeina, mutta tämä ei enää myöhemmille sukupolville aina riittänyt, vaan ennen pitkää huomio suuntautui erityisesti herätyskristillisen protestanttisuuden piirissä paljolti siihen, mitä uskovassa ihmisessä tapahtuu.

Kokemuskristillisyyden suosion vankka nousu 1600- ja 1700-luvuilla liittyi empirismin läpimurtoon filosofian ja luonnontieteiden alueella. Ns. herätyskristillisyydessä kristinusko nähtiin ennen kaikkea yksilön persoonalliseen kokemukseen liittyvänä asiana. Ajateltiin, että vasta omakohtaisen uskonkokemuksen pohjalta Raamattu käy ymmärrettäväksi. Oikea ja todellinen kristitty on vain hän, jonka sydämessä Kristus asuu. Vapahtajan vastaanottaminen uskossa oli tapahtu-

⁷ Norman C. Kraus (1979, 44) on laatinut ”evankelikalismien sukupuun”, josta näkyvät hyvin kaksi em. päälinjaa. Ks. liite 2.

⁸ Tekijä on tietoinen siitä, että uudemmissa systemaattisen teologian esityksissä ei yleensä enää tehdä skolastiikan ja puhtasoppisuuden tapaan jyrkkää eroa Kristuksen persoonan ja työn välillä, vaan modernina aikana soteriologiaa ja kristologiaa on pidetty yhä enemmän saman kolikon eri puolina. Ks. esim. *Modernin teologian ensyklopedia* (toim. Alister E. McGrath) 2000, s. 770–781.

ma, joka kosketti ihmisen ymmärrystä, tahtoa ja tunnetta. Myös sen jälkeen, kristillisen kilvoittelun ja pyhityselämän alueella, uskon empiirinen ulottuvuus oli koko ajan läsnä.

Evangelikalismi on kokemukristillisyyttä, joka heijastuu myös teologian harjoitukseen. Evangelikalismin piirissä pelkkä teoreettinen tai dogmaattinen teologia (*theologia intellectualis*) katsotaan riittämättömäksi; sen rinnalla täytyy olla sydämen teologia (*theologia cordis*) ja kokemuksen teologia (*theologia experientialis*).⁹ Ns. herätyskristillisyyскään ei ole protestanttinen keksintö, vaan sitä esiintyi myös katolisessa kirkossa.¹⁰ Yhtenä evankelikaalisen hurskauden edelläkävijänä on selvästi ollut äsken mainittu kristillinen mystiikka, joka osaltaan johti myös erilaisten maallikkoliikkeiden syntymiseen. Varsinkin ”uuden hurskauden” piirissä se lakkasi olemasta hengellisen eliitin ilmiö ja tuli uskovan kansan ulottuville. Tämä ns. *devotio moderna* oli laaja, yli Keski-Euroopan ulottunut herätysliike. Se vaikutti 1400- ja 1500-luvuilla erityisesti maallikkojen piirissä ja sen tilalle tuli sittemmin evankelisissa maissa reformaation ja pietismin hurskaus.¹¹ Myös ne ajatukset, joita 1500-luvun reformaattorit korostivat, olivat selvästi idullaan jo reformaatiota edeltäneen ajan katolisessa kirkossa.

Martti Luther: *Usko syntyy sanan ja sakramenttien kautta, ei ihmisen tahdosta*

Reformatorisista ajatuksistaan huolimatta Luther liittyi vanhakirkolliseen sakramenttiteologiaan. Lutherin soteriologiassa kaste on perussakramentti, joka välittää ihmiselle uskon. Koko kristityn elämä tulee olla jatkuvaa palaamista kasteessa lahjoitettuun armoon. Uskoontulokin on oikeastaan palaamista siihen uskoon, joka on annettu jo kasteessa, vaikka ihminen olisi siitä välillä jo luopunutkin tietoisesti tai tiedostamattaan. Luther asettui vastustamaan anabaptistien individualistista ja psykologisoivaa käsitystä uskosta.¹² Kastajaliikkeessä nimittäin ajateltiin, että vain aikuinen (tai ymmärtävässä iässä oleva) ihminen voi ottaa evankeliumin vastaan. Se tapahtuu tietoisella uskonratkaisulla ja vasta sen jälkeen henkilö voidaan kastaa.¹³ Tätä perusteltiin Raamatulla, mutta monien tutkijoiden mielestä tällainen uusi ajattelutapa perustui siihen individualistiseen ihmiskuvaan, joka alkoi kehittyä 1200–1300-lukujen vaihteessa, kuten edellä todettiin. Tämän uuden ihmiskäsityksen valossa tulkittiin Raamattua uudella tavalla. Ihmistä ei nähty enää osana suurta joukkoa, vaan *yksilönä*, jonka tuli saada itse päättää omasta uskonnonharjoituksestaan ja ottaa myös vastuu siitä. Tämä johti uuteen tulkintatapaan, mikä näkyy esimerkiksi anabaptistien kasteteologiassa.¹⁴

⁹ Evangelikaalisella teologialla on tässä kohdin jonkinlainen liittymäkohta mystiikan teologiaan. Myös mystikkojen kohdalla voidaan puhua eräänlaisesta ”uskon empirismistä”, sillä heidän pyrkimyksensä on ollut laajentaa teologian horisonttia kokemukselliseen suuntaan niin, että spiritualiteetista tulee merkittävä osa teologianharjoitusta.

¹⁰ Herätyskristillisistä ilmiöistä keskiajalla (erityisesti 1000–1500) ks. Gary Dickson: "Encounters in Medieval Revivalism: Monks, Friars, and Popular Enthusiasts." *Church History*. Vol. 68:2 (June 1999), s. 265–293.

¹¹ Liike synnytti kirjan "Kristuksen seuraamisesta" (*De imitatione Christi*), joka ilmeisesti on Raamatun jälkeen eniten luettu kristillinen kirja maailmassa. Tutkijoiden enemmistö tukee perinteistä käsitystä, jonka mukaan varsinkin pietismin piirissä arvostetun teoksen on kirjoittanut *Tuomas Kempiläinen* (1379/1380–1471). Protestantismin synnyttyä liike sammui vähitellen ja osa veljistä siirtyi reformaation puolelle.

¹² Calvin seurasi tässä kysymyksessä Lutheria ja torjui ajatuksen lapsikasteen hylkäämisestä. Reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelystä ks. esim. Kaarlo Arffmanin teos: *Reformaatio vai restituuio? Historiallinen argumentti reformaattoreiden väittelystä lapsikasteen oikeutuksesta*. SKHST 167. 1994. – Reformaattorit kävivät kastajaliikkeen edustajien kanssa keskustelua vuoteen 1538 asti. Silloin käytyä Bernin väittelyä voi pitää jonkinlaisena keskustelun päätepisteenä. Tämän jälkeen ei uusia näkökohtia enää esitetty.

¹³ Koska usko ei koskaan ole täysin vapaa sitä alati kietovista epäilysten pauloista, Lutherin mielestä kirkon tulee seurata Kristuksen antamaa kastekäskyä (Matt. 28:19) ennemmin kuin jäädä odottamaan ihmisten sitoutumista Kristukseen kasteen edellytyksenä. Jos usko asetetaan kasteen edellytykseksi, Luther kysyy, pitäisikö epäuskon kausien jälkeen sitten kastaa ihminen taas uudestaan. Ks. Lutherin kirjoitus *Von der Wiedertauffe an zwei Pfarrherrn* (1528). WA 26, 160. 39–40. LW 40, 247. Eero Huovinen on suomentanut Lutherin koko kyseisen kirjeen teoksessa *M. Luther, Kaste ja usko* (1991), 83–123.

¹⁴ Ks. esim. Edmund Schlink: *The Doctrine of Baptism*. London. 1972, s. 136. – Samaan asiaan kiinnittää huomiota myös Harri Heino: *Vapaat suunnat suomalaisessa sielunmaisemassa*. Kirkon tutkimuskeskus, sarja B N:o 55. Pieksä-

Luther vastusti individualistista spiritualiteettia, joka perustui yksilön valtaan päättää, milloin tahtoo ottaa kasteen vastaan, vai tahtooko lainkaan. Lutherin mukaan ihmisen ei tule tällaisissa asioissa luottaa itseensä ja omaan päätökseensä vaan Jumalan sanaan, joka aina tulee ihmisen ulkopuolelta.¹⁵ Hän vastusti myös sellaista uskon empirismiä, jonka mukaan olisi mahdollista perustaa kirkko, johon kuuluisi pelkästään uskovia. Lutherin mielestä tämä ei ollut realistista, koska ihmisten usko tai epäusko olivat lopulta vain Jumalan tiedossa. Toinen ihminen ei voinut niitä nähdä ja jos sitä yritettäisiin, huomio keskittyisi Jumalan sanan sijasta väärällä tavalla ihmiseen ja hänessä ilmeneviin "uskovaisuuden merkkeihin". Lutherin mukaan "emme voi päätellä ihmisistä, ovatko he uskovia vai eivät."¹⁶

Ulrich Zwingli: *Usko on ihmisen henkinen suhde Jumalaan*

Lutherista poiketen Sveitsin reformaattori Ulrich Zwingli korosti, että usko oli ymmärrettävä henkiseksi suhteeksi Jumalaan ja sen ilmenemismuotoja oli tarkasteltava käytännöllisen järkevästi. Zwingli ajatteli, että vaikka Jumala itsessään on käsittämätön ja ihmisen järjen yläpuolella, hän ei kuitenkaan vaadi ihmiseltä mitään käsittämätöntä; esimerkiksi liturgisiin ja sakramentaalisiin seremonioihin osallistumista. Luther taas oli kärjistänyt teologiansa Jumalan sanan ja ihmisten sanojen väliseksi paradoksaaliseksi vastakohtaksi.¹⁷ Hänen mielestään Jumala on itse valinnut ne keinot ja välineet, joilla hän tahtoo olla yhteydessä ihmisiin. Sveitsiläiset näkivät katolisen kirkon toiminnassa paljon sellaista ulkonaista seremoniallisuutta, joka tuli hylätä. Tämä hylkääminen näkyi Zürichissä vuonna 1525 käyttöön otetussa jumalanpalveluskaavassa, jossa oli luovuttu lähes kaikesta kristilliseen uskoon perinteisesti liittyneestä symboliikasta. Sveitsiläiset arvostelivat Lutheria, koska heidän mielestään hän ei ollut pystynyt vielä täysin vapautumaan vanhasta katolisesta ajattelusta.¹⁸

Jean Calvin: *Usko tulee kuulemisesta ja siksi lapset kastetaan "tulevaan" uskoon*

Institutio-teoksessaan (vuoden 1559 editiossa) Calvin puhuu "tulevaisuuden katumuksesta ja uskosta", johon lapset kastetaan luottaen siihen, että katumuksen ja uskon siemen kylvetään ihmiseen jo kasteessa. Calvinin mielestä lapsen usko on yleisimmin siis "tulevaa uskoa", joka kasteessa lapsessa on idullaan, mutta kätkeytyä, koska Hengen toiminta on luonteeltaan salattua.¹⁹

Calvinin mukaan asia voidaan ymmärtää myös niin, että lapset vastaanottavat kasteessa vain osan siitä armosta, jonka he voivat täydessä mitassaan saada vasta myöhemmin. Perusmalli on se, että usko tulee kuulemisesta ja pikkulapset eivät varsinaisesti voi kuulla Jumalan sanaa, koska heillä ei vielä ole ymmärrystä.²⁰ Calvinin teologiassa usko on *käytännössä* aivan toisella tavalla

mäki. 1988, 35–36.

¹⁵ Lutherin mukaan lapsikasteessa on kysymys Jumalan sanan tottelemisesta eikä ihmisen "vapaasta ratkaisusta". Siksi Lutherin käyttämän logiikan mukaan ei voida mitenkään väittää, että "jos uskotaan johdonmukaisesti kasteessa uudesti-syntymiseen, pelastus siirtyy ainakin osaksi joko ihmisen oman (pakana aikuinen) tai toisten ihmisten (vauvakaste) vapaan ratkaisun ulkonaiseksi teoksi," kuten jotkut reformoidut teologit ovat polemisoineet luterilaista kastekäsitystä.

¹⁶ WA 15, 710.

¹⁷ Ks. tästä esim. Kaarlo Arffman: *Sanan jäljet. Kirkon merkitys Martti Lutherin teologiassa*. STKSJ 185. Helsinki. S. 60-63.

¹⁸ Ks. K. Arffman: *Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan*. Helsinki. 1996, s. 275–276. Arffmanin (1996, 283) mukaan "aika teki työtä sveitsiläisten puolesta. Heidän toteuttamansa reformaatio sopi yhteen uuden länsieurooppalaisen ajattelun kanssa, Siksi ei ollut ihme, että se sai vastakaikua."

¹⁹ Calvin, *Institutio* IV, xvi, 19-20.

²⁰ Calvin, *Institutio* IV, xvi, 19. – Myös *Heinrich Bullinger* kamppaili kastekysymyksen kanssa pohtiessaan, miten kaste voi olla uudestisyntymisen sakramentti pienille lapsille, joilla ei ole tietoista uskoa. Bullinger päätteli, että Jumala imputoi eli lukee Kristuksen vanhurskauden heidän hyväkseen. Bullinger vastusti kättilöiden toimittamaa hätäkastetta

sidoksissa antropologisiin edellytyksiin ja ihmisen sielunkykyihin kuin Lutherin ajattelussa. Calvinin mukaan usko liittyy kiinteästi ihmisen tietoisuuteen ja ymmärrykseen. On tärkeää, että kastetut tullessaan ymmärtävään ikään kokevat tietoisella tavalla ja omakohtaisesti katumuksen ja uskon. Jo kastehetkellä tietoinen usko on välttämätön edellytys sille, että lapsi voidaan kastaa. Tällöin ei Calvinin mukaan ole kuitenkaan kysymys lapsen vaan hänen vanhempiansa uskosta.

Calvin torjuu selkeästi käsityksen, jonka mukaan kaikki kastamattomina kuolleet lapset joutuisivat kadotukseen. Jumalan valinta eli predestinaatio – ei kaste – ratkaisee, kuka pelastuu. Kaste on pelastuksen merkki, mutta se ei ole *välittömästi* vaikuttava merkki, vaan se ikään kuin rakentaa sillan Kristuksen ja kastettavan välille, joka mahdollistaa myöhemmin tapahtuvan tietoisien uskoon tulemisen. Sakramentit eivät ole pelastava lähde, vaan ne johtavat pelastuksen lähteelle. Kaste on eräänlainen Jumalan valtakunnan jäsenyyden symboli. Calvin viittaa kuitenkin myös siihen, että uudestisyntyvä armo – tai oikeastaan osa siitä – välitettäisiin kaikille *pelastukseen valituille* lapsille kasteessa.²¹ Olennaista on silti *tietoinen usko*, jonka tulee kastettavan kohdalla seurata myöhemmin, jotta sakramentin vaikutus olisi todellinen. "Kasteen vaikuttavaksi tuleminen tapahtuu Pyhän Hengen teolla uskossa", kuten reformoidut tunnustuskirjatkin myöhemmin opettivat.

Radikaalireformaatio

Myös reformaation piirissä oli liikkeitä, jotka uskonpuhdistuksen pääuoma tuomitsi jyrkästi. Pitkään tämä "radikaalireformaatio"²² ohitettiin kirkkohistoriallisessa tutkimuksessa lähes kokonaan tai sitä käsiteltiin hyvin negatiivisessa valossa. Esimerkiksi 1500-luvun kastajaliike leimattiin historiankirjoituksessa usein Müntzerin²³ tai Münsterin²⁴ hurmahengiksi ja anarkisteiksi, vaikka nämä olivat vain pieni osa liikettä, joka suurelta osin oli näihin ääri-ilmioihin verrattuna varsin maltillinen ja pasifistinen.²⁵ Muutos tähän suhtautumistapaan alkoi oikeastaan vasta 1900-luvulla maailmansotien välisenä aikana. Arvostettu reformaatioajan tutkija *Roland H. Bainton* vaati aikoinaan kollegojaan suhtautumaan objektiivisemmin tähän joukkoon, jota hän itse kutsui "reformaation vasemmaksi siiveksi". Tutkimusta ovat helpottaneet huomattavasti 1900-luvun loppupuolella ilmestyneet reformaation radikaalia siipeä koskevat lähdejulkaisut.²⁶ Esimerkiksi amerikkalaisten mennoniittayh-

tauskaisena toimenpiteenä, koska hänen mukaansa Jumala on armollinen vastasyntyneille ilman kasteen sakramenttiakin. Toisaalta hän kuitenkin torjui pelagiolaisen käsityksen, jonka mukaan vastasyntyneet eivät tarvitse kastetta, koska he ovat viattomia. John T. McNeill: *The History and Character of Calvinism*. New York, 1967, s. 88.

²¹ Ks. McNeill 1967, s. 218.

²² Latinan kielen sana *radix* merkitsee "juurta", "perustusta" tai "alkuperää". Tältä pohjalta johdetulla sanalla "radikaali" on tarkoitettu (1) perinpohjaisten uudistusten vaatimista, (2) ytimeen hakeutumista tai (3) äärimmäisyyteen menemistä. Englanninkielisessä tutkimuksessa *radical*-sana on yleensä merkinnyt konservatiivisuuden vastakohtaa. Saksan kielen sana *radikal* taas merkitsee perusteisiin saakka menevää, loppuun asti ajateltua. *Arffmanin* (1994, 13) mukaan kastajaliike ei luterilaisen tai zwingliläisen reformaation näkökulmasta ollut viimeksi mainitussa merkityksessä radikaali, vaan pikemminkin "pinnallinen äärimmäisyysliike". Käsite radikaali reformaatio (*die radikale Reformation*) on kuitenkin vakiintunut myös saksankieliseen tutkimukseen.

²³ Thomas Müntzerin johtama noin 5000 kapinallisen talonpoikaisarmeija kärsi tappion ruhtinaiden armeijalle 15.5. 1525 Frankenhausenin edustalla Lounais-Saksassa ja Müntzer mestattiin Mühlhausenissa, kansannousun keskuspaikassa. Ks. *Arffman* 1996, 255–256.

²⁴ Münsterin kaupunkiin Westfaleniin rakennettiin vuosina 1534–35 "uutta Jerusalemiä", joka oli sikäläisen kastajaliikkeen äärimmäisen radikaali ja kovaotteinen pyrkimys viedä Lutherin aloittama reformaatio päätökseen. Münsteristä tuli taistelevan "valittujen valtakunnan" keskus, missä raha kiellettiin ja omaisuus oli yhteistä. Vanhan testamentin esikuvien mukaisesti saatettiin voimaan moniavioisuus ja Jan Beukelsz voideltiin kuninkaaksi. Talvella 1535 ruhtinaiden joukot saartoivat Münsterin ja 25.6.1535 kaupunki vallattiin, jolloin lähes kaikki miespuoliset kaupungin puolustajat saivat surmansa. Ks. *Arffman* 1996, 260–262.

²⁵ Pasifismi liittyi erityisesti moniin 1500-luvun anabaptistisiin liikkeisiin. Myöhemminkin se on useimmiten ollut kiinteä osa anabaptismia.

²⁶ Esim. *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Zürich 1952-; sekä *Quellen zur Geschichte der Täufer*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 13–). Gütersloh 1930–.

teisöjen piirissä on virinnyt paljon mannereurooppalaista radikaalireformaatiota koskevaa tutkimusta.²⁷

Yksi tämän aihepiirin perusteoksista on *George H. Williamsin* vuonna 1962 julkaisema laaja tutkimus *The Radical Reformation*. Williams pitää radikaalireformaatioon sisältyviä liikkeitä uskonnonvapausaatteen esitaistelijoina.²⁸ Radikaalireformaatio oli muuttuva, monitahoinen ja hajanainen virtaus, oikeastaan sarja toisiinsa joskus hyvinkin varauksellisesti suhtautuneita ryhmiä ja vaikuttajapersoonia. Williams näkee tämän joukon muodostuvan kolmenlaisista reformiliikkeistä: 1. spiritualistiset ryhmittymät, 2. evankeliset rationalistit (usein nimitetään myös anti-trinitaariksi liikkeiksi) ja 3. kastajaliikkeet eli anabaptistit, joka on kaikkein laajin ja evankelikalismin kannalta ehdottomasti merkittävin radikaalireformaation suunta. On merkittävää, että Yhdysvalloissa reformaation maltillisen uoman edustajat (luterilaiset, reformoidut ja anglikaanit) eivät koskaan saaneet yhtä suurta kannatusta kuin radikaalimman reformaation perilliset.²⁹

1. Spiritualistiset liikkeet: *Usko on ihmisen oman hengellisen kokemuksen tulos*

Spiritualistisiin liikkeisiin kuuluvat väheksyivät ulkonaisia armonvälineitä, kuten sakramenteja, sillä heidän mielestään pelastuksen välittävä usko oli pelkästään sisäinen ja henkinen asia. Spiritualistit korostivat Pyhän Hengen välittömiin ilmestyksiin pohjautuvaa mystiikkaa kaiken hengellisen elämän perustana. Heidän käsityksensä mukaan Jumalan Henki vaikutti ihmisen sisimmässä ilman mitään ulkonaisia apuvälineitä. Koska mitään ulkonaisia merkkejä tai rakenteita ei pidetty tarpeellisina, ei mitään spiritualistista kirkkoakaan voinut tietenkään syntyä. Oli vain joukko vaikuttajapersoonallisuuksia ja heidän ystäväpiirejään, joissa nämä uudet ajatukset saivat kannatusta.³⁰

Useille spiritualisteille oli tyypillistä, että he uskoivat vievänsä päätökseen reformaation, jonka Luther oli aloittanut ja jota kastajaliikkeet olivat jatkaneet. Ensimmäisenä spiritualistina ja koko radikaalireformaation edustajana mainitaan usein *Thomas Müntzer* (1488?–1525), sillä spiritualismi sai alkunsa Wittenbergin levottomuuksista, joissa myös Müntzer oli mukana.³¹ Hän erosi reformaation pääuoman johtajista (Luther, Calvin) käsityksessään Pyhän Hengen toiminnasta edustaan kantaa, jonka mukaan Pyhä Henki toimi edelleen täysin samalla tavalla kuin profeettojen ja apostolien aikana.³²

2. Anabaptistit: *Usko on ihmisen oma, tietoinen ratkaisu*

Anabaptistit pitivät lapsikastetta kirkon ja esivallan välillä olevana kiinteänä linkkinä, joka tuli ehdottomasti purkaa. He kannattivat kirkon ja valtion eroa aikana, jolloin tällainen vaatimus kuulosti äärimmäisen radikaalilta. Anabaptistit ovat siten ”vapaakirkollisuuden” edelläkävijöitä. Omasta

²⁷ *The Mennonite Quarterly Review* -aikakauskirja on tästä hyvä esimerkki. – Yksi harvoista kirkkohistorian teoksista, jossa asioita katsotaan nimenomaan hävinneiden osapuolien näkökulmasta, on metodistikirkkoon kuuluvan *Frederick A. Norwoodin* laaja kaksiosainen tutkimus ”Strangers and Exiles. A History of Religious Refugees” (1969).

²⁸ *Williams* (1962, xix) toteaa tuhansivuisen teoksensa esipuheessa: ”For good or ill, the radicals were to shape the contours of the world that was to come after them far more than they or their Catholic and Protestant opponents realized.”

²⁹ Joidenkin tutkijoiden mielestä radikaalireformaatioon tulisi ehdottomasti lukea mukaan myös englantilaisen reformaation puritaaninen siipi, josta myöhemmin muodostuivat presbyterianismi, kongregationalismi ja baptismi. Tunnettu amerikkalainen kirkkohistorioitsija Martin E. Marty kutsuu näitä kolmea sekä mannermaista radikaalireformaatiota yhdessä nimellä ”radikaaliprotestanttisuus” (radical Protestantism).

³⁰ Spiritualismi on hyvin vaikea käsite tarkasti määriteltäväksi. Soteriologian kannalta klassinen teologinen spiritualismi tarkoittaa ”ajattelua, jonka mukaan pelastus saadaan mystisessä ylihistoriassa armonvälineistä riippumatta, puhtaasti henkimaailman asiana.” Näin määrittelee termin Hannu Juntunen artikkelissaan: ”*Oliko Laestadius lestadiolainen? Lars Levi Laestadiusin kirkkokäsityksen tarkastelua.*” Ks. TA 5/2001, s. 454.

³¹ Hyvä bibliografia Müntzeriin liittyvästä kirjallisuudesta on esim. Eric Gritsch: *Thomas Münzer: A Tragedy of Errors*. Minneapolis. 1989, s. 133–146.

³² Tässä asiassa spiritualismilla on selvä liittymäkohta 1900-luvulla alkaneeseen helluntailiikkeeseen sekä karismaattiseen liikkeeseen.

mielestään he puolustivat uskonnonvapautta, mutta monet vallanpitäjät tulkitsivat heidän toimintansa anarkiaksi. Toinen käytäntö, jota vastaan he protestoivat, oli kristittyjen osallistuminen sotiin. Lapsikasteen ohella se oli Zürichin kastajaliikkeen mukaan ehdottomasti Raamatun vastaista.

Varhaisten anabaptistien teologian eräänlainen tiivistelmä on *Schleithemin tunnustus* eli ”Seitsemän artiklaa Jumalan lasten veljellisestä unionista”.³³ Sen pohjatekstin laati eteläsaksalainen anabaptisti *Michael Sattler* vuonna 1527. Hän tahtoi selventää eroa, joka oli anabaptistien ja spiritualistien välillä, sillä anabaptistit tahtoivat perustella kaiken Raamatulla, kun taas spiritualistit väittivät kuulevansa Pyhän Hengen äänen paremmin sydämestään kuin Raamatusta.

Tarkasteltaessa anabaptismia kokonaisuutena soteriologian näkökulmasta merkittävintä oli, että anabaptistit hylkäsivät lapsikasteen ja vaativat tietoista kääntymystä ja uskoon tulemistä kasteen edellytyksenä. Suurin teologinen syy lapsikasteen torjumiseen oli augustinolaisen perisyntiopin hylkääminen. Lisäksi heidän mielestään lukuisat raamatunkohdat osoittivat, että Kristuksen kärsimys ja hänen sovitustyönsä pelastivat (ilman kastettakin) sellaiset lapset, jotka eivät vielä pystyneet erottamaan hyvää ja pahaa.³⁴ Uudestisyntymisen edellytyksenä oli anabaptistien mukaan tietoinen usko. He erosivat Lutherin ja Calvinin käsityksistä tahdonvapauden suhteen ja antoivat huomattavan painon ihmisen tahdon vapaudelle kääntymyksessä. Suurin osa anabaptisteista ajatteli, että ihmisellä on ainakin osittainen vapaus jo ennen uudestisyntymistä. Tämän vapauden perusteella ihmisellä on kyky vastata myönteisesti, kun Jumala kutsuu häntä sanallaan. Täydellinen tahdonvapaus ihmisellä on anabaptistien teologisessa konseptiossa uudestisyntymisen jälkeen.

Lutherin korostama uskonvanhurskauden periaate sai käytännössä vain vähän kannatusta anabaptistien keskuudessa (vaikka se muuten läpäisi lähes koko protestanttisuuden). Sen sijaan moralismi ja ansio-oppi kuului melko yleisesti heidän teologiaansa.³⁵ Kaste ja ehtoollinen olivat käytössä, mutta niille ei annettu samaa sakramentaalista merkitystä, mikä niillä oli katolisessa kirkossa. Myöskään katumusharjoituksia ei pidetty Raamatun mukaisina. Silti pääpaino kristillisessä elämässä oli Jumalan lain noudattamisessa. Kukaan ei voinut anabaptistien mukaan pelastua ilman kilvoittelua, jolla ansaittiin iankaikkinen elämä. Lutherin armo-oppi oli siis useimmille radikaalireformaation edustajille *liian* radikaali.³⁶

Vastaavasti voidaan todeta, että kun reformaation jälkeisenä aikana sekä luterilaisen että reformoidun ortodoksian puolella vanhurskauttamisopissa korostettiin voimakkaammin ja yksipuolisemmin forensista vanhurskauttamista kuin miten esimerkiksi Luther oli opettanut,³⁷ radikaalireformaatio puolestaan painotti efektiivistä vanhurskauttamista, jossa vanhurskauttaminen ymmärrettiin transformatiivisena tapahtumana, jossa ihminen tehdään vanhurskaaksi ja hänessä tapahtuu reaalinen muutos.

Vaikka radikaalireformaatio (Calvinista ja Lutherista poiketen) hylkäsi predestinaatioopin ja korosti ihmisen vapautta, liike vaikutti paljon enemmän reformoitujen kuin luterilaisten parissa. Sillä oli myös vaikutusta englantilaiseen reformaatioon, jossa independentit kannattivat osittain samoja asioita kuin manner-Euroopan radikaalireformaatio.³⁸

³³ Teksti sisältyy J. Gordon Meltonin toimittamaan teokseen "American Religious Creeds" (1991), vol. II, s. 87–90.

³⁴ *Arffman* 1994, 25. Samaa perustelua ovat käyttäneet myöhemmin mm. baptistit ja helluntailaiset.

³⁵ Uskonvanhurskauden periaate kyllä esiintyy useissa anabaptistien kirjoituksissa ja monet anabaptistit olivat itse mielestään samoilla linjoilla reformaation pääuoman kanssa vanhurskauttamisopin suhteen. Silti voidaan väittää, että käytännössä anabaptistien teologiassa oli "legalismin henki".

³⁶ Näin toteaa esim. A. C. McGiffert teoksessaan: *Protestant Thought Before Kant*. New York. 1962, s. 103–106. – On tunnettua, että Lutherin armo-opin radikaalisuus tuotti vaikeuksia jopa Melanchthonille. Vaikka hän asettui Erasmuksen ja Lutherin tahdonvapauskiistassa oppi-isänsä puolelle ja katkaisi kirjeenvaihtonsa Erasmuksen kanssa, hän toisaalta oli pettynyt evankeliumin julistamisen tuloksiin. Siksi Melanchthon alkoi Erasmuksen tavoin korostaa ihmisen vastuuta elämästään. *Arffman* 1996, 272.

³⁷ Ks. tästä esim. Alister E, McGrath: *Iustitia Dei. A History of Christian Doctrine of Justification*. Cambridge. 1998, s. 238.

³⁸ *Independentit* (engl. Independents) pitivät paikallisseurakuntaa täydellisenä kirkkona itsessään ja riippumattomana sen ulkopuolisesta kirkollisesta vallasta. Usein lähes synonyyminä tälle käsitteelle esiintyy toinen (suomalaiselle lukijalle ehkä tutumpi) termi *kongregationalistit* (lat. congregatio), jotka edustivat Englannissa 1500-luvulla syntynyttä va-

Radikaalireformaation merkitys evankelikaaliselle teologialle on huomattava. Varsinkin Pohjois-Amerikan protestanttisuudessa radikaalireformaatio – mukaan luettuna sen englantilainen osa eli presbyteriläiset, kongregationalistit ja baptistit – sai jopa suurempaa kannatusta kuin reformaation pääuoman edustama teologia. Kuuluista kirkkohistorioitsija Philipp Schaff on todennut osuvasti, että Euroopassa vainottu ja maahan poljettu radikaalireformaatio nousi Pohjois-Amerikassa siivilleen kuin fenix-lintu.

Pietismi hengellisen elämän reformiliikkeenä: ”elävän uskon” vaatimus

Philipp Jakob Spener (1635-1705) seurasi *Johann Arndtin* (1555-1621) opetusta, jonka mukaan ihmisen elämä kertoo siitä, onko hänen uskonsa aito, todellinen ja elävä. Jos usko ei tuota hyviä hedelmiä, voidaan päätellä, että kasteessa tapahtunut uudestisyntyminen on menetetty ja ihminen on hengellisesti kuollessa tilassa. Spener painottaa oikean ja elävän uskon ”hedelmiä”.³⁹ Kun reformaattoreille merkittävin kysymys oli uskon syntyminen ja sen alkuperä, pietistien näkökulmana on ”uskon empirismi”: heidän huomionsa kiinnittyy uskon hedelmiin ja siihen, mitä näkyviä merkkejä oikea, elävä usko tuottaa.⁴⁰ Nämä hedelmät olivat Spenerille myös uudestisyntymisen tuntomerkkejä. Hän kirjoittaa:

... on tarkasteltava uudestisyntymisen tuntomerkkejä, joista voi tietää itsestään tai muista, ollaanko uudestisyntymisen tilassa. Niitä on erityisesti kaksi. Ensinnäkin luottamus ainoastaan Kristuksen ansioon ja kaikkien tekojen ynnä niiden ansioiden pois sulkeminen.... Toinen tuntomerkki on uusi elämä; elämä hengen eikä lihan mukaan (Room. 8:1, 4) ja päivittäinen uudistuminen, jossa alkanutta hyvää työtä edennetään päivittäin. Kuten olemme kuulleet, uudestisyntyminen antaa uuden hengellisen elämän ja uusia hengellisiä voimia. Niinpä ihmisen tulee käyttää niitä, tai hän menettää jälleen sellaisen elämän.⁴¹

Spenerin mukaan kristitty ja hänen uskonsa ovat koko ajan joko edistymässä tai taantumassa. Kastettu joko etenee kilvoittelussaan ja hänen uskonsa vahvistuu, tai ilman hoitamista usko sammuu. Uskon hoitamisessa armonvälineet ovat Spenerin mielestä olennaisen tärkeitä; eivät kuitenkaan itsessään, vaan Pyhän Hengen on annettava toimia niiden kautta. Armonvälineet voivat vaikuttaa vain, jos ihminen tuntee vastuunsa niiden käyttämisestä. Näin Spener tulee (ehkä tahtomattaan) myös lähelle ajatusta, jonka mukaan vasta ihmisen usko tekee armonvälineet vaikuttaviksi.⁴²

Tapa, jolla Spener *Pia desideria* -kirjassaan puhuu ihmisen osuudesta kasteen liitossa, tulee kieltämättä melko lähelle monien reformoitujen edustamaa liittoteologista ajattelutapaa. Yhtäältä Spener torjuu ihmisen ansiolliset teot, mutta toisaalta hän kuitenkin pitää uskon kuuliaisuutta ja kilvoittelua ihmisen osuutena, jolla kristitty osoittaa olevansa liitossa. Spener ei halunnut kumota ortodoksista oppirakennelmaa, mutta hän vaati dogmatiikan yksinkertaistamista. Uskonelämän perustaksi riitti hänen mielestään *theologia scolastica*n sijasta *theologia biblica*.

Yhtäältä Spener vastusti skolastiikan *opus operatum* -oppia, johon hän katsoi joidenkin ortodoksian ajan teologioiden ajautuneen, koska he Spenerin mielestä luottivat liikaa sakramentin ”ulkonaiseen” puoleen jättäen ”sisäisen” uskon ja kilvoittelun näkökulman liian vähälle huomiol-

paakirkollista suuntausta, joka vaati paikallisseurakunnan täyttä riippumattomuutta ja korosti varhaiskristillisiä ihanteita.

³⁹ *Spener*, *Pia desideria*, ks. esim. s. 57, 74, 101, 109, 115. Lisäksi Spener puhuu monessa kohdassa siitä, mitä oikean uskon ja elämän tulee hänen mukaansa tuottaa, vaikka ei aina käytäkään sanaa ”hedelmä”.

⁴⁰ Martin Schmidt: ”Philipp Jakob Spener und die Bibel.” Teoksessa *Pietismus und Bibel*, toim. Kurt Aland, *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus*. Witten, Luther-Verlag. 1970, s. 14-15, 27.

⁴¹ *Spener*, *Schr. II/2*, 523–524. Sit. ks. Matti Repo: *Pyhittävä yhteisö*. Helsinki. 1991, s. 183 (käännös Repo).

⁴² *Repo* 1991, 184.

le.⁴³ Toisaalta hän torjui myös spiritualistien ja radikaalipietistien väitteen, jonka mukaan ulkonaiset armonvälineet eivät hyödytä mitään, vaan ainoa tärkeä asia on sisäinen usko.⁴⁴ Spener valitsi keskitien. Hänen mukaansa Jumala käyttää koko ajallisen elämämme ajan ulkonaisia armonvälineitä ”asioidessaan” ihmisen kanssa. Suora yhteys Jumalaan ilman armonvälineitä toteutuu Spenerin mielestä vasta iankaikkisuudessa.

Vaikka Spener nojautui luterilaiseen oppiin kasteessa tapahtuvasta uudestisyntymisestä, hänen julistuksensa varsinainen tähtäyspiste oli pelastuksen subjektiivisessa vastaanottamisessa, joka tapahtui parannuksenteon eli uskon ja katumuksen kautta. Ortodoksian kastekäsityksestä hän poikkesi myös siinä, etteivät kastamattomat kristittyjen lapset sen enempää kuin ”juutalaisten tai turkkilaisten” lapsetkaan joutuneet hänen mielestään automaattisesti kärsimään perisyntien kirouksesta, sillä Spenerin mukaan perisyntiä käsittelevät tunnustuskirjojen artiklat puhuvat ainoastaan perisyntien seurauksista, mutta eivät suinkaan väitä, etteikö Jumala ainakin periaatteessa voisi antaa tähän maailmaan syntyville lapsille armonsa myöskin ohi armonvälineiden. Olennaista Spenerin kastekäsityksessä oli se, että hänen mielestään käytännössä useimmat kastetut lankeavat pois kasteen armosta. Spener näki pelastuksen pitkänä prosessina, joka kyllä alkaa kasteessa tapahtuvassa uudestisyntymisessä, mutta käytännössä merkityksellisempää on kasteen liittoon palaaminen henkilökohtaisen parannuksenteon kautta.

August Hermann Francke (1663-1727) yritti Arndtin ja Spenerin tapaan pysyttellä ortodoksian opillisissa kehyksissä. Oppia määräävämpi hänen teologisen ajattelunsa suhteen on kuitenkin hänen ”empiirinen” kääntymyskertomuksensa, joka sävyttää koko hänen julistustaan ja teologiaansa. Kääntymys (Bekehrung) on Francken soteriologian ydin. Se merkitsee ”yhtäältä ihmisen täydellistä antautumista Jumalan pelastettavaksi, mutta toisaalta hänen tietoista ja aktiivista omaa toimintaansa ratkaisevan askeleen ottamisessa.”⁴⁵ Äkillisen kääntymyskokemuksen kautta Francke oli vapautunut epäilyksistä ja kyseisen tapahtuman merkitys oli niin suuri, että kokemusta voidaan pitää hänen kohdallaan suorastaan objektiivisen todellisuuden kriteerinä.⁴⁶

Francke ei edellyttä, että jokaisen uudestisyntyneen kristityn pitäisi voida osoittaa tarkasti oma kääntymyshetkensä, mutta olennaista Francken mielestä on, että kääntymyksen tulee olla *tietoinen* ratkaisu. Vain sen kautta voidaan saavuttaa todellinen pelastusvarmuus ja sielunrauha.⁴⁷ Francke näyttää vaativan muiltakin kristityiltä oikean uskon ehtona samanlaista katumuskamppailua kuin minkä hän itse on kokenut. Vain hengellisen murroksen läpikäyneet ja kääntymyksessä ”toisen uudestisyntymisen” kokeneet ovat aidossa mielessä kirkon jäseniä. Kristityt jakautuvat Francken mukaan kolmeen ryhmään: ”itsessään varmat, sanan koskettamat sekä uskovat”.⁴⁸

Kun Arndt ja varsinkin Spener olivat ainakin teoriassa pysytelleet vielä luterilaisen ortodoksian opillisissa kehyksissä, Francke jo osittain siitä irtautui. Reformoidun teologian sävyt ja vaikutteet näkyvät Francken kasteteologiassa, jota hallitsee täysin liitto-ajatus. Kasteessa ihminen siirretään ensimmäisen kerran armon valtakuntaan, kun Jumala ottaa hänet liittoonsa. Vastaukseksi Jumalan lahjoihin, jotka ovat ”autuus” ja ”syntien anteeksiantamus”, ihmisen on annettava Jumalalle uskonsa, uskollisuutensa ja kuuliaisuutensa. Jos ihminen ei tätä tee, kaste ei enää häntä hyödytä, vaan hän menettää kaikki siihen kytkeytyvät lahjat.⁴⁹

Ainoastaan sellainen kristitty voi Francken mukaan vedota kasteeseensa, joka pitää liiton. Francke viittaa tässä yhteydessä useasti sotilaan lippuvalaan: sotilas on ruhtinaansa suojeluksessa vain niin kauan kuin hän pitää lippuvalansa. Jos kristitty luopuu aktiivisesta uskon kuuliaisuu-

⁴³ Ks. esim. Pia desideria, s. 56–57.

⁴⁴ Näin väitti esim. radikaalipietisti *Gottfried Arnold*.

⁴⁵ Näin kuvaa Francken vanhurskauttamiskäsityksen ydintä *Repo* 1991, 192.

⁴⁶ Ks. Kalevi Toiviainen: *August Tholuckin teologinen antropologia*. STKSJ LXXX. Diss. Helsinki, 1968, s. 73.

⁴⁷ *Repo* 1991, 192.

⁴⁸ *Repo* 1991, 192–193.

⁴⁹ Francke näyttäisi tulevan kuuliaisuutta voimakkaasti korostavassa uskokäsityksessään lähemmäs reformoitua perinnettä kuin Lutheria, jonka Galatalaiskirjeen selityksen mukaan ”usko vanhurskauttaa, koska se sisältää ja omistaa tuon aarteen, nimittäin läsnäolevan Kristuksen.” Ks. Tuomo Mannermaa: *In ipsa fide Christus adest*. 1979, s. 31.

desta, hän joutuu kasteen liiton ulkopuolelle. Tosin liitto pysyy kuitenkin Jumalan puolelta voimassa ja ihminen voi palata siihen takaisin, jos hän katuu ja kääntyy. Tätä tapahtumaa Francke pitää varsinaisesti uudestisyntymisenä, jossa kasteen liitto uudistuu. Joka kerta langetessaan pois armon tilasta ihminen tarvitsee uuden uudestisyntymisen.⁵⁰

Theodore Beza: *Usko on seurausta Jumalan predestinaatiosta*

Nykyisessä tutkimuksessa ei vallitse täyttä yksimielisyyttä Calvinin ja häntä seuranneen ”kalvinismin” tai reformoidun teologian suhteesta. Kahta äärimmäisyyttä edustavat seuraavat tulkinnat: (1) Calvinin jälkeen hänen oppilaansa ja seuraajansa kärjistikivät ja yksipuolistivat – suorastaan vääristivät – Calvinin balansoituja teologisia käsityksiä. Näin esimerkiksi Westminsterin tunnustus ei tämän tulkinnan mukaan edustaisi Calvinin näkemyksiä. (2) Toisen, vastakkaisen tulkinnan mukaan *Theodore Beza*, Calvinin seuraaja Genevessä, ja muut reformoidut teologit eivät poikenneet Calvinin näkemyksistä, vaan ainoastaan kehittivät hänen luomaansa teologista systeemiä Calvinin omien intentioiden mukaisesti kohdatessaan sellaisia kontroversseja ja ongelmia, joita Calvinin aikana ei vielä esiintynyt.

Totuus löytynee näiden ääritulkintojen väliltä. Nykytutkimuksessa on kuitenkin esitetty melko kiistattomia todisteita sen puolesta, että englantilainen puritaaninen ”kalvinismi” oli lähempänä Bezan edustamaa teologiaa kuin Calvinin ajattelua.⁵¹ Näiden välistä eroa ei ole syytä liioitella, mutta esimerkiksi predestinaatio-opin kohdalla kalvinismi modifioi oppi-isänsä näkemystä tai teki ainakin loogisia ja käytännöllisiä johtopäätöksiä opista, joka Calvinille itselleen oli selvästi teologinen ”taustarakenne”.⁵² Se oli Jumalan suvereenisuuteen kuuluva mysteeri, johon ihminen ei voinut eikä saanut liikaa takertua, vaan sen sijaan tuli luottaa Jumalan armolupauksiin eli evankeliumiin.

Seuraavien sukupolvien aikana reformoidussa teologiassa predestinaatio-oppi nousi selvästi keskeisemmälle paikalle kuin minkä se oli saanut Calvinin ajattelussa. Kun luterilaisille predestinaatioajatus merkitsi Jumalan *yleistä* päätöstä, jonka mukaan häneen uskovat pelastuvat, kalvinistit näkivät predestinaation viittaavan Jumalan *erityisiin*, yksittäisiin valintoihin ihmisyksilöiden pelastumisen suhteen.⁵³ Tämä tulkinta on epäilemättä johdettavissa Calvinin käsityksestä, mutta merkittävin kehitys oli siinä, että kysymyksestä, joka Calvinille oli enemmän selitystä antavaa teoriaa, tuli hänen seuraajilleen nimenomaan käytännön ongelma. Kalvinistisessa puritaanisessa kristillisyydessä ja etenkin spiritualiteetissa keskeisimmäksi asiaksi nousi pelastusvarmuuden etsiminen. Tämä oli seurausta jännitteestä, joka syntyi, kun painotettiin pietismin tapaan Jumala-yhteyden etsimisen tärkeyttä, mutta samanaikaisesti korostettiin Jumalan suorittamaa suvereenia valintaa. Polttavaksi kysymykseksi puritaaneille tuli silloin tämä: ”Onko Jumala valinnut minut pelastukseen, vai kuulunko siihen joukkoon, jonka osana on iankaikkinen kadotus?” Kun sakramentit armon välittäjinä sivuutettiin, pelastusvarmuutta jouduttiin etsimään ihmisen sisäisestä kokemuksesta.

Calvinin seuraaja Theodore Beza, joka oli hyvin vaikutusvaltainen hahmo reformoidun teologian piirissä,⁵⁴ modifioi Calvinin teologiaa ja lisäsi joitakin korostuksia reformoituun op-

⁵⁰ Juha Pihkala: Armonväline vai armonlupaus. STKSJ 145. 1986, s. 120–121.

⁵¹ Tämän dokumentoi vakuuttavasti Robert T. Kendall teoksessaan *Calvin and English Calvinism to 1649*. Tutkimus ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1980, uusi painos 1997.

⁵² On vaikea sanoa, olisiko Calvin itse vastaavissa tilanteissa tehnyt samat käytännön johtopäätökset kuin hänen seuraajansa. *Kendall* huomauttaa, että historiallinen tosiasia on kuitenkin se, ettei Calvin koskaan itse niitä tehnyt.

⁵³ Useimmissa opinkohdissa luterilaiset ja reformoidut olivat yhtä mieltä. Vuosien 1559–1622 välisenä aikana reformoidussa teologiassa predestinaatio-opille annettu korostus oli kuitenkin sakramenttiteologian ohella erottamassa reformoituja yhä selvemmin luterilaisista.

⁵⁴ Puritanistinen ortodoksia puhui ”ortodoksien kolminaisuudesta” (the trinity of the orthodox), johon kuuluivat Calvin, Beza ja Perkins.

piin.⁵⁵ Calvin ei ollut opettanut ”rajoitettua” sovituspoppia, vaan hänen mukaansa Kristus kuoli kaikkien ihmisten puolesta. Beza opetti eksplisiittisesti, että Kristus ei kuollut kaikkien puolesta, vaan ainoastaan valittujen.⁵⁶ Tästä rajoituksesta seurasi joitakin merkittäviä heijastusvaikutuksia Bezan soteriologiaan. (1) Kristitty ei voi etsiä pelastusvarmuutta Kristuksen sovituskuolemasta (kuten Lutherin ja Calvinin soteriologiassa), koska Kristus ei ole kuollut kaikkien ihmisten puolesta. (2) Tapahtuu siis selvä siirtymä kohti uskon ja pelastusvarmuuden erottamista toisistaan. (3) Katumus tulee uskon edelle pelastusjärjestyksessä (toisin kuin Calvinilla). (4) Uskoon tulee voluntaristinen aspekti.⁵⁷

Kaikki neljä kohtaa sisältyvät Bezan ajatukseen, jonka mukaan kristitty voi hakea pelastusvarmuutta praktisen syllogismin kautta.⁵⁸ Calvin ajatteli Lutherin tapaan, että ihmisen tulee ”katsoa Kristukseen”, ei itseensä, koska itsetarkkailu voi johtaa epätoivoon ja suoranaiseen varmuuteen kadotukseen joutumisesta. Bezan käyttämään praktiseen syllogismiin taas kuuluu, että kristitty tarkkailee omaa elämäänsä etsien sieltä merkkejä pyhityksestä, koska pyhitys ja hyvät teot ovat Bezan mielestä merkki pelastavasta uskosta. Päättely etenee hänen soteriologiassaan seuraavaan tapaan. (1) Joilla on uskon ”merkkejä” ja ”vaikutuksia” (*effectus*), niillä on myös usko. (2) Minulla on elämässäni uskon ”vaikutuksia”, pyhityksen ”merkkejä” eli hyviä tekoja. (3) Minulla on siis usko. Edelleen Beza kysyy kirjoittamansa Pienen Katekismuksen viidennessä luvussa: ”Mistä voimme tietää, onko meillä usko?” Vastaus kuuluu: ”Hyvistä teoista.”⁵⁹

Bezan harrastama päättely viittaa siihen, että hänen soteriologiassaan pelastusvarmuutta ei annakaan itse usko Kristukseen, vaan ne tuntomerkit ja johtopäätökset, joiden perusteella voidaan päätellä tämän uskon läsnäolo. Uskon ja pelastusvarmuuden Beza erottaa toisistaan sanomalla, että on riittämätöntä uskoa Jeesuksen tulleen pelastamaan syntisiä. Tämä on hänen mielestään vasta uskon lähtökohta ja ensimmäinen osa. Toinen, tärkeämpi osa on uskon henkilökohtainen applikaatio (*applicatio*) eli soveltaminen ja appropriatio (*appropriatio*) eli omistaminen. Kun Calvinille usko itsessään on keskeinen asia, johon sisältyy ”tunteminen, tieto, valaisu ja varmuus”, Beza lähestyy pelastusvarmuutta toisesta suunnasta. Kristityn tulee hänen mielestään etsiä varmuutta siitä, että on oikealla tavalla ”omistanut” uskon ja ”soveltanut” sen itseensä.⁶⁰ Beza ei eksplisiittisesti määrittele uskoa tahdon aktiksi, kuten puritaanit myöhemmin tekivät, mutta praktisen syllogismin käyttö tuo hänen uskokäsitykseensä implisiittisellä tasolla voluntaristisen aspektin.⁶¹

Tämä ei suinkaan tarkoita sitä, että Bezan mielestä ihminen voisi tehdä pelastuksensa suhteen aloitteen, kuten semipelagiolaisuudessa ajateltiin. Beza toteaa Pienessä katekismuksessaan, että ihminen voi uskoa vasta sitten, kun Jumalan armo on liikuttanut hänen tahtoaan niin, että hän voi etsiä Jumalaa. Beza kuvaa kääntymystä puhumalla ”kahdesta armosta”, joista ensimmäinen on usko ja toinen on pyhitys. Vasta jälkimmäinen antaa pelastusvarmuuden. Saamallaan ”ensimmäisellä armolla” kristityn tulee tavoitella ”toista armoa” eli pyhitystä. Varmuus pelastuksesta on siten seuraus ensimmäisen armon käyttämisestä. Evankeliumin tuoma ensimmäinen armo ei siis tarjoa

⁵⁵ Bezan julkaisemista teoksista ja niiden englanninkielisistä käännöksistä ks. *Kendall* 1997, 29, viite 1.

⁵⁶ Beza perusteli tätä ajatusta Raamatulla viittaamalla kohtaan Room. 9:21: ”Kyllä kai savenvalajalla on oikeus tehdä samasta savesta toinen astia arvokasta ja toinen arkista käyttöä varten?” Ks. *Kendall* 1997, 30, viite 1. – Myöhemmin reformoitu ortodoksia muotoili Calvinin ja Bezan erilaisten tulkintojen pohjalta eräänlaisen kompromissin, jonka mukaan Kristuksen sovituskuolema olisi periaatteessa riittävä (*sufficiens*) soveltamaan kaikkien ihmisten synnit, mutta käytännössä se on vaikuttava (*efficiens*) vain niiden kohdalla, jotka on valittu pelastukseen. *McGrath* 1998, 235.

⁵⁷ *Kendall* 1997, 29.

⁵⁸ Praktisen syllogismin käytöstä Bezan soteriologiassa ks. *Kendall* 1997, 33–34.

⁵⁹ Sit. *Kendall* 1997, 33.

⁶⁰ *Kendall* (1997, 34) kärkeä Calvinin ja Bezan soteriologian eroa sanomalla, että Calvin ohjaa pelastusvarmuutta etsivää Kristuksen luo ja kehottaa etsimään Vapahtajaa, kun taas Beza ohjaa ”uskon” luo ja kehottaa etsimään pelastavan uskon merkkejä omasta itsestä ja kristillisestä vaelluksesta.

⁶¹ Näin *Kendall* 1997, 34. – Beza tulee lähelle 1800-luvun uuspietismii, jossa ajateltiin, että uskonvarmuuden peruste on ihmisessä itsessään, jolloin se on myös kokemukseräisesti tiedostettavissa. Ks. Kalevi Toiviainen: *August Tholuckin teologinen antropologia*. 1968, s. 163.

ihmisille Kristusta itseään, vaan ainoastaan edellytykset tai valmiudet, joiden avulla he voivat tarttua pelastukseen eli Kristukseen.⁶²

Calvinin mukaan usko ja siihen liittyvä varmuus pelastuksesta antaa kristitylle mahdollisuuden katumukseen ja parannukseen. Ainoastaan armon vaikutuksesta ihminen voi katua syntejään. Bezan järjestys on toinen: pelastusvarmuus tulee vasta viimeisenä. Sitä edeltävät katumus ja usko, joita varten ihminen saa ”ensimmäisen armon”. Sen avulla on mahdollista saavuttaa ”toinen armo” eli pyhitys ja sen mukana pelastusvarmuus.⁶³

Jakobus Arminius: *Usko on ihmisen tahdon akti, jolla hän ottaa armon vastaan*

Theodore Bezan entinen oppilas, hollantilainen professori *Jakobus Arminius* (1560–1609),⁶⁴ ei voinut hyväksyä lisäyksiä, joita Beza oli tehnyt Calvinin esittämään reformoituun oppiin. Arminius ei siis noussut vastustamaan varsinaisesti Calvinia, vaan Bezan edustamaa teologiaa, jossa predestinaatio-oppi nousi paljon keskeisempään osaan kuin Calvinin teologiassa.⁶⁵ Tämä on hyvä tiedostaa, koska termejä ”kalvinismi” ja ”arminiolaisuus” on käytetty – ja edelleen käytetään – evankelikaalisen teologian piirissä eräänlaisena vastakohtaparina ilmaisemaan kahta evankelikaalisen soteriologian perusmallia.⁶⁶

Vaikka arminiolaisuus on John Wesleyyn vaikutuksesta saanut hyvin keskeisen aseman metodismissa ja holiness-liikkeessä, se on syntynyt reformoidun teologian sisällä ja sitä voidaan edelleen pitää yhtenä reformoidun teologian muotona, joka tosin poikkeaa joissakin kohdissa huomattavasti reformoidun teologian pääuomasta. Tunnettu Arminius-tutkija Carl O. Bangs on korostanut Arminiuksen kuulumista reformoituun traditioon. Bangsin mukaan Arminiuksen teologia oikein ymmärrettynä ei ole niin kaukana Calvinin ajattelusta kuin usein on ajateltu.⁶⁷ Sen sijaan Arminiuksesta nimensä saanut ”arminiolaisuus” erosi myöhemmin selvästi varsinkin Calvinin, mutta myös Arminiuksen teologiasta.

Arminiuksen teologisessa ajattelussa ei keskeistä ollut predestinaatio-opin vastustaminen, kuten oppikirjoissa asia usein ilmaistaan. Arminius ei varsinaisesti hylännyt predestinaatio-oppia, vaikka päätyikin opettamaan predestinaatiosta hyvin eri tavalla kuin Beza. Arminiuksen predestinaatiokäsitys voidaan tiivistää ajatukseen, jonka mukaan Jumala valitsee pelastukseen ne, jotka uskovat. Arminius erottaa predestinaatiossa neljä osaa. (1) Jumala valitsi Kristuksen Lunastajaksi ja pelastuksen välittäjäksi. (2) Jumala päätti ottaa vastaan ne ihmiset, jotka tulevat hänen luokseen ”katumuksessa ja uskossa”, ja jättää synteihinsä ne, jotka eivät usko. (3) Jumala antoi ihmisille välttämättömät edellytykset ja valmiudet, jotka he tarvitsevat voidakseen katua ja uskoa. (4) Jumala päätti pelastaa ne, joiden hän *edeltä käsin näki* tulevan uskoon ja kestävän uskossa. Mutta ne, joiden hän näki torjuvan uskon tai hylkäävän sen myöhemmin, Jumala sulki pelastuksen ulkopuolelle.⁶⁸ Jumalan ennalta tietäminen johtaa Arminiuksen ajattelussa siis ennalta määräämiseen.⁶⁹

⁶² Näin tulkitsee Kendall 1997, 34–35.

⁶³ Kendall 1997, 35.

⁶⁴ Alun perin *Jacob Haemensz*, mutta myöhemmin tunnettiin paremmin nimellä Arminius. Hän syntyi Oudewaterissa Hollannissa ja tuli Marburgin ja Leidenin yliopistojen kautta Geneveen vuonna 1581 Bezan oppilaaksi. Vuonna 1603 hänet valittiin professoriksi Leidenin yliopistoon.

⁶⁵ Carl O. Bangs: *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*. Nashville, Tennessee. 1971, s. 66.

⁶⁶ Näiden välinen kiista oli kuumimmillaan 1700-luvulla Britannian ja Pohjois-Amerikan evankelikalismissa. Ks. Alan P. F. Sell: *The Great Debate. Calvinism, Arminianism and Salvation*. Grand Rapids. 1983.

⁶⁷ Ks. Carl O. Bangs: "Arminius as a Reformed Theologian." *The Heritage of John Calvin*. Ed. John H. Bratt. Grand Rapids. 1973, s. 209–222.

⁶⁸ Ks. *Arminius, Works I*, 589–590.

⁶⁹ Arminiuksen edustama tulkinta on ollut yleinen roomalaiskatolisen teologian piirissä, kun on ajateltu, että Jumala edeltä käsin näkee ihmisen uskon ja mahdolliset meriitit ja predestinoi ihmiset pelastukseen sen mukaan, miten hän edeltä tietää heidän käyttävän vapaata tahtoa, joka heille on annettu. Kuitenkaan esim. *Tuomas Akvinolainen* ei ajattele

Monet ovat nähneet näin radikaalin muutoksen predestinaatio-opissa merkitsevän käytännössä koko predestinaatio-opin hylkäämistä. Arminius itse oli kuitenkin eri mieltä. Hän korosti, että predestinaatiossa on kysymys Jumalan armovalinnasta, joka kohdistuu uskoviin. Jos joku uskoo, hän kuuluu valittuihin; joka ei usko, hän ei kuulu valittujen joukkoon. Arminiusta syytettiin myös siitä, että hänen soteriologiassaan usko ei ole Jumalan lahjaa, vaan ihmisen oman suorituksen seurausta. Tähän syytökseen hän vastasi seuraavanlaisella vertauksella: Rikas mies päättää lahjoittaa köyhälle kerjäläiselle rahaa, jolla tämä voi elättää itsensä ja perheensä. Lakkaako tämä rahasumma olemasta lahjaa, koska kerjäläinen ojentaa kätensä vastaanottaakseen sen?⁷⁰

Bezan tapaan Arminius jakaa armon vaikutuksen kahteen osaan. Pyhän Hengen työ on kaksiosainen: ensimmäinen osa on ”riittävä” (*sufficiens*), toinen ”vaikuttava” (*efficiens*). Ensimmäinen osa antaa ihmiselle valmiuden ja mahdollisuuden uskoa ja tulla kääntymykseen. Tätä Arminius kutsuu termillä ”valmistava armo” (*gratia praeveniens*). Toinen osa (*gratia subsequens*) seuraa, jos ihminen ottaa armon vastaan ja suostuu kooperaatioon. Jumalan valinta määräytyy viime kädessä sen mukaan, miten ihmiset suhtautuvat kaikille annettuun valmistavaan armoon. Ne, jotka ottavat sen vastaan ja pysyvät siinä, valitaan pelastukseen; kun taas ne, jotka sen torjuvat, joutuvat kadotukseen.

Olennaista Arminiuksen soteriologiassa on, että hänen mielestään armo ei koskaan ole vastustamaton. Armo vaikuttaa ihmisen luontoon ja ”sekoittuu” siihen, mutta ei silti kumoa ihmisen tahdon vapautta.⁷¹ Arminiuksen mielestä Raamattu osoittaa selvästi, että ihminen voi torjua Jumalan armon ja kieltäytyä kooperaatiosta armon kanssa. Näin Arminiuksen soteriologiassa Jumalan armovalinta perustuu ihmisen tahdon suostumukseen, jonka Jumala on edeltä nähnyt. Uskova on Arminiuksen mielestä sellainen ihminen, joka ei vastusta armoa. Ratkaisevaa on ”tahto uskoa”. Tämä on merkittävä muutos reformoituun predestinaatio-oppiin, sillä se tuo pelastuksen (ei pelkääntään käytännössä, vaan myös teoriassa) kaikkien ihmisten ulottuville, jotka vain tahtovat uskoa.⁷²

Arminiuksen teologinen ajattelu tulee ymmärtää yhteydessä omaan kontekstiinsa, joka oli protestanttinen skolastiikka. Sen lisäksi hän sai paljon vaikutteita myös katolisesta skolastiikasta, etenkin Tuomas Akvinolaiselta. Arminius turvautui Molinoksen kehittämään *scientia media* -käsitteeseen selittäessään Jumalan kaikkietävyyttä.⁷³ Arminius erosi molinismista kuitenkin siinä, että hänen mukaansa Jumala valitsee ihmiset pelastukseen edeltä näkemänsä uskon perusteella (*post praevisam fidem*), ei ihmisen ansioiden mukaan (*post praevisa merita*).

Sovitusopissa Arminius seuraa Calvinia opettaen, että Kristus on kuollut kaikkien ihmisten puolesta ja sovittanut kaikkien synnit. Jeesuksen ylimmäispapillista rukousta Arminius kuitenkin tulkitsee eri tavalla kuin Calvin, sillä Arminiuksen mukaan Kristus myös rukoilee kaikkien ihmisten puolesta. Armovalinnan perusteeksi ei muodostu viime kädessä Jumalan suorittama valinta, vaan se miten ihminen suhtautuu hänelle tarjottuun armoon. Kaikki, joiden Jumala edeltäkäs in on nähnyt vastaavan myöntävästi evankeliumin kutsuun, hän on myös predestinoinut autuuteen. Ilman tätä ennalta tietämistä Jumala ei kuitenkaan predestinoinut ketään absoluuttisesti pelastukseen.⁷⁴ Pelastusvarmuuden suhteen tämä tarkoittaa sitä, että Calvinin soteriologiassa ihminen voi pelastuksensa vakuudeksi katsoa Kristukseen ja hänen lupauksiinsa, kun taas Arminiuksen (ja Bezan) sote-

Jumalan perustavan valintaansa inhimillisiin ansioihin, vaan valinta tapahtuu armosta. Reprobaation Tuomas näkee lähinnä permissiona eli sallimuksena. Jumala ei valitse ketään kadotukseen, mutta sallii sen niiden kohdalla, jotka eivät usko, vaan torjuvat armon. *Summa Theologia*, I, xxiii.

⁷⁰ *Arminius*, Works II, 52. – Arminiuksen on väitetty syyllystyneen ”rationalismiin”, mikä on varmasti jossain mielessä aivan totta, mutta on huomattava, että myös hänen vastustajansa edustivat eräänlaista ”rationalismia” yrittäessään todistaa, että predestinaatio-oppi on johdettavissa Jumalan olemuksesta.

⁷¹ *Arminius*, Works I, 564.

⁷² Predestinaatiota korostava puritanismi tuli käytännössä aivan samaan lopputulokseen kuin Arminiuksen seuraajat: olennaista oli todentaa valittuna oleminen, mikä tapahtui uskon aktin kautta.

⁷³ Molinismien mukaan *scientia media* eli ”keskitieto” on se Jumalan tieto, jolla hän edeltä käsin tietää, miten ihminen käyttäytyisi kaikissa mahdollisissa olosuhteissa, mikäli nämä toteutuisivat.

⁷⁴ *Arminius*, Works I, 559.

riologiassa varmuutta pelastuksesta joudutaan etsimään omasta uskosta ja sen hedelmistä. Siksi voidaan sanoa, että *käytännössä* Arminiuksen ja Bezan käsitykset pelastusvarmuudesta ovat tässä suhteessa hyvin lähellä toisiaan, vaikka niiden taustalla olevat teologiset tulkintamallit eroavat teoreettisesti toisistaan.

Reformoidun perseveranssiopin Arminius hylkäsi; hänen mukaansa armo voidaan myös menettää. Terminologisesti hän tosin myöntää, että "uskovan ihmisen on mahdotonta langeta pois armosta" antaen tälle kuitenkin selityksen, jonka mukaan niin kauan kuin ihminen pysyy uskova, hänen on mahdotonta langeta pois. Jos hän kuitenkin lakkaa uskomasta, hän ei ole enää osallinen pelastuksesta.⁷⁵

Leidenin yliopiston professorina palvellut Jakobus Arminius kuoli vuonna 1609, mutta reformoidun teologian jakautuminen "kalvinismiin" ja "arminiolaisuuteen" sai uutta vauhtia, kun Arminiuksen kannattajat *Simon Episcopiuksen* johdolla julkaisivat vuonna 1610 *Remonstranssi* -nimisen opillisen julistuksen, jossa ilmaistiin protesti Bezan jyrkentämää predestinaatio-oppia vastaan.⁷⁶ Tämä dokumentti asettui puolustamaan seuraavia väittämiä: (1) Jumalan iankaikkinen valinta eli predestinaatio ei ole mielivaltainen, vaan ehdollinen, ja kohdistuu kaikkiin niihin, joiden Jumala on (edeltä käsin) nähnyt uskovan Kristukseen ja pysyvän uskossaan kestävinä. (2) Kristus kuoli kaikkien ihmisten puolesta, joskin tämä uhrikuolema hyödyttää vain niitä, jotka uskovat häneen. (3) Ihminen ei voi tehdä mitään todellista hyvää ennen kuin hän on uudestisyntynyt Pyhän Hengen kautta. (4) Valmistava armo (*gratia praeveniens*) annetaan kaikille ihmisille, mutta tämä armo ei ole vastustamaton, vaan ihminen voi myös torjua sen vaikutuksen. (5) Armo vahvistaa kiusauksissa niitä, jotka pysyvät uskollisina, ja estää heitä lankeamasta pois uskosta, jos he aktiivisesti pyytävät apua Kristukselta.⁷⁷

Enemmistö reformoiduista teologeista vastusti jyrkästi tätä arminiolaisten julistusta, joka herätti suurta huomiota. Vuosina 1618–1619 pidetty *Dordrechtin synodi*⁷⁸ tuomitsi arminiolaisuuden ja esitti viisi vastateesiä. (1) Jumalan valinta eli predestinaatio perustuu Jumalan suunnitelmaan ja päätökseen, joka on tehty jo ennen aikojen alkua. (2) Kristuksen sovituskuolema koskee vain pelastukseen valittuja. (3) Syntiinlankeemuksen seurauksena ihminen on täysin korruptoitunut ja avuton. Hänessä ei luonnostaan ole sellaista valoa, joka voisi johtaa hänet pelastukseen. (4) Uudestisyntyminen on ihmisen sielun ja tahdon sisäinen uudistuminen, joka on kokonaan Jumalan työtä. (5) Jumala varjelee valittujaan niin, etteivät he koskaan voi lopullisesti luopua uskosta ja joutua näin pelastuksen ulkopuolelle.⁷⁹

Arminiolaisuus liittyi läheisesti brittiläiseen teologiaan, missä se vaikutti varsinkin korkeakirkollisessa kristillisyydessä. John Wesley'n ja metodismin kautta "sydämen arminiolaisuus" tuli 1700-luvulla tutuksi myös Britannian evankelisen herätyksen edustajille, joista valtaosa kuitenkin oli lähempänä "kalvinismia" kuin "arminiolaisuutta". Wesley'n edustama arminiolaisuus korosti erityisesti ihmisen mahdollisuutta vastata Jumalan kutsuun ja pelastusta, joka "valmistavan armon" välityksellä on kaikkien ihmisten ulottuvilla. Tällaisessa muodossa se vaikutti laajasti evankelikalismin soteriologiaan.

⁷⁵ *Arminius, Works I, 677–678.*

⁷⁶ *Remonstranssin* allekirjoitti 46 teologia.

⁷⁷ Julistuksen latinankielinen nimi oli *Remonstrantie*. Sen koko teksti (sekä vastaukseksi siihen laaditut Dordin synodin julistukset) on julkaistu kokonaisuudessaan teoksessa *Crisis in the Reformed Churches: Essays in commencement of the great Synod of Dort, 1618–1619* (toim. Peter Y. DeJong, 1968).

⁷⁸ Esiintyy kirjallisuudessa usein myös nimellä *Dortin synodi*. Se kokoontui 13.11.1618–9.5.1619 välisenä aikana yhteensä 154 istuntoon, joihin osallistui 102 hollantilaisista reformoidun ortodoksian kannattajaa ja 28 edustajaa ulkomailta. Arminiolaisuuden edustajia oli paikalla 13, mutta heidät oli mielialtojaan takia tuomittu maanpetoksesta, eikä heillä siksi ollut puhe- eikä äänivaltaa synodissa.

⁷⁹ Ks. *DeJong 1968, 229–262*, jossa on julkaistu koko teksti. Näitä Dordrechtin synodin viittä teesiä on kutsuttu englanninkielisessä kalvinismissa nimityksellä "The Five Points of Calvinism". Niitä opetettu evankelikaalisen teologian piirissä sanaleikin avulla, jossa viiden termin alkukirjaimista muodostuu tunnettu hollantilainen kukka: T-otal depravity, U-nconditional election, L-imited atonement, I-rresistible grace, P-erseverance of the saints.

Puritanismi kalvinistisen perinteen jatkajana ja muokkaajana

Raamattukeskeisyyden ja biblisismin lisäksi puritaaniselle hurskaudelle oli tyypillistä kääntymyskokemuksen korostaminen sekä oman ”hengellisen tilan” päivittäinen tutkistelu. Juuri kääntymys on puritaanisen teologian ydin. Se erotti oikean puritaanin muista ihmisistä ja varusti hoitamaan niitä velvollisuuksia, joita pelastukseen valituilla ymmärrettiin olevan.⁸⁰ Kääntymyskokemus loi pohjan myös pelastusvarmuudelle, jota puritaanit tavoittelivat, sekä voiman omistautua taisteluun syntiä ja pahuutta vastaan. Puritaaniteologit pitivät puritanismia nimenomaan pelastusoppina, soteriologiana. Kääntymyskokemus, jonka kautta tultiin pelastukseen valittujen joukkoon, antoi myös halun noudattaa tiukkaa itseuria kilvoittelussa ja erottautua syntisistä.

Varhainen puritanismi korosti reformoidun teologian mukaisesti ihmisluonnon totaalista turmeltuneisuutta. Voidakseen kokea kääntymyksen ihmisen täytyy ensin tuntea oma kurjuutensa ja syntisyytensä sekä Jumalan viha syntiä kohtaan, mutta ennen kaikkea hänen lunastava rakautensa. Vain Pyhä Henki voi puritaanien mielestä valaista nämä asiat ihmiselle. Puritaaninen teologia tekee tässä suhteessa selvän eron armon ja luonnon välillä. Kukaan ei voi kasvaa armossa, ellei hän ensin synny uudesti. Raamattu ja (erityisesti) saarna ovat keskeiset armonvälineet, joiden kautta Jumala toimii. Puritaanit hyväksyivät periaatteessa senkin mahdollisuuden, että joku ihminen oli saattanut kasvaa uskoon ilman dramaattista kääntymyskokemusta. Tämä oli kuitenkin käytännössä äärimmäisen harvinaista, sillä lähes poikkeuksetta puritaaniset kristityt osasivat mainita hyvinkin tarkasti kääntymisensä ajankohdan. Niille uskoville, joilla tällaista kääntymyskokemusta ei ollut, tästä puutteesta seurasi helposti ahdistusta ja epäilyksiä oman pelastuksen ja ”valittuna oleminen” suhteen. Lähes kaikki tunnetuimmat puritaanit kuvasivat kirjoituksissaan omaa kääntymyskokemustaan.

Pelastusvarmuus teologisena teemana tulee esiin jo Lutherin ja varsinkin Calvinin teksteissä, mutta puritanismissa vielä paljon enemmän.⁸¹ Puritaanit pitivät pelastusvarmuutta tuloksesta, joka saadaan (vaikkakin periaatteessa Jumalan antamana lahjana) pitkän kilvoittelun ja kampaailun jälkeen. Vasta myöhemmin, evankelisen herätyksen aikoihin, alettiin pelastusvarmuus liittää kiinteästi kääntymyskokemukseen, jolloin siitä tuli entistä enemmän kaikille uskoon tuleville yhdenmukainen standardi.

Ihmisen tahdon ratkaisun merkittävä osuus tuo puritaanien soteriologisen ajattelun lähemmäksi Jakob Arminiusta kuin yleensä on ajateltu. Kun Calvinille usko pelastuksen välittävänä instrumenttina oli totaalisesti *Jumalan teko*, jolla hän avasi sokean silmät näkemään, puritaaneille uskon akti oli *ihmisen teko*, vaikkakin ihminen pystyi avaamaan ”uskon silmänsä” ainoastaan Jumalan valmistavan armon avulla. Puritaanien ja Arminiuksen käsitykset eroavat siinä, että Arminiuksella ihmisen tahdon ratkaisu ohjasi Jumalan valintaa, kun taas puritaaneille tahdon päätös oli määräävä tekijä *pelastusvarmuuden* saavuttamisessa. Tahtomalla uskoa ihminen saattoi todentaa kuulomisensa valittujen joukkoon ja aloittaa pyhityskilvoittelun ja pelastusvarmuuden lopullisen saavuttamisen.

Anglikaanisen kirkon 39 artiklaa ja Westminsterin tunnustus

⁸⁰ Juuri puritaanien vaatimus, että jokaisen kristityn tuli kokea kääntymys, oli 1500-luvulla suurin erottava tekijä puritaanien ja anglikaanisen kirkon välillä. Kysymys predestinaatiosta tuli toiseksi erottavaksi asiaksi vasta aivan 1500-luvun lopussa.

⁸¹ Sanatarkka käännös evankelikalismien piirissä käytetylle ilmaisulle *assurance of faith* olisi tietysti ”uskonvarmuus”, mutta suomalaisen kielenkäyttöön vakiintunut termi ”pelastusvarmuus” on osuvampi käännös, sillä se kuvaa paremmin, mistä tässä ilmaisussa on kysymys. Westminsterin tunnustuksen luvun XX otsikkona onkin *Of the Assurance of Grace and Salvation*, mutta tätä muotoa käytetään harvemmin. Usein termi esiintyy lyhyessä muodossa *assurance*.

Englannissa laadittiin jo Henrik VIII:n aikana joitakin reformatorisia tunnustuksia ja arkkipiispa Cranmer teki 42 artiklaa käsittävän pohjatekstin julistukseen, joka julkaistiin vuonna 1553 (*The Forty-Two Articles*). Kymmenen vuotta myöhemmin julistus sai lopullisen muotonsa, *The Thirty-Nine Articles* (1563), jotka tulivat voimaan vuoden 1571 konvokaatiossa. Julistuksella ei kuitenkaan ole samanlaista tunnustuskirjojen asemaa kuin esimerkiksi luterilaisten kirkkojen tunnustuksilla. Kysymyksessä oli eräänlainen minimi- ja kompromissikaava, jonka sekä kirkon johto että suurin osa kalvinilaisista puritaaneistakin saattoi hyväksyä.⁸²

Näistä artikloista näkyy hyvin paljastavalla tavalla reformoidun teologian vaikutus anglikaanisessa kirkossa.⁸³ Varsinkin sakramenttiteologiassa ero vaikkapa luterilaisiin tunnustuksiin on selvä. Artiklassa 25 kyllä muistutetaan, että sakramentit eivät ole ainoastaan ihmisen tunnustus-toimia, vaan "vaikuttavia merkkejä" (effectual signs of grace), mutta huomio kiinnittyy silti enemmän sakramentin vastaanottajan subjektiiviseen tilaan kuin armonvälineen objektiiviseen luonteeseen. Artikla 27 nimittäin sanoo kasteen liittävän kirkkoon vain sen, joka ottaa kasteen oikein (rightly) vastaan.⁸⁴

Samoin ehtoollisessa Kristuksesta pääsee osalliseksi vain se, joka "oikein ja arvollisesti uskossa" (rightly, worthily, and with faith) ottaa sakramentin vastaan (artikla 28). Huomion kiinnittyminen subjektiiviseen puoleen eli ehtoollisen vastaanottajan sieluntilaan on seurausta sakramentin objektiivisen puolen eli Kristuksen reaali-presensin kieltämisestä.⁸⁵ Sakramentin vastaanottamiseen tuli valmistautua huolellisesti, koska sopimaton sakramentin vastaanottaja ei ainoastaan jää osattomaksi armosta, vaan kerää itselleen tuomion.⁸⁶

Reformoidun teologian vaikutus on näissä edellä kuvatuissa kohdissa huomattava, sillä Englannin kirkon rukouskirja (*The Book of Common Prayer of the Church of England*)⁸⁷ edusti klassisempaa sakramenttiteologiaa. Kastekaavan lopussa oli kiitosrukous, jossa samalla todettiin, että kastettu lapsi oli nyt uudestisyntynyt.⁸⁸ Samoin anglikaanisen kirkon katekismus puhui kasteessa tapahtuvasta uudestisyntymisestä. Artiklat taas edustavat reformoitua kastekäsitystä, jonka tunnuksena on *finitum non est capax infiniti*. Jumalan majesteettisuuden korostaminen johtaa reformoidussa teologiassa päättelyyn, jonka mukaan olisi halventavaa Jumalan kunnialle, jos rajallinen ulkoinen armonväline voisi pitää sisällään Jumalan rajatonta armoa. Reformoidun näkemyksen mukaan tämä johtaisi siihen, että Jumala olisi sakramenttien kautta ikään kuin ihmisen hallittavissa; Jumala ei vaikuttaisikaan Pyhän Henkensä kautta välittömästi "missä ja milloin tahtoo". Reformoitu predestinaatio-oppi korosti, ettei armonvälineiden puuttuminen estä Jumalan valinnan toteutumista. Toisaalta armonvälineiden käyttäjinä on monia, jotka ovat kokonaan osattomia armosta.⁸⁹

Kun reformoidun soteriologian mukaan ulkoisen armonvälineen vastaanottamisesta ei voi päätellä armon saamista, osallisuus pelastuksesta on todennettava muulla tavoin. Ihmisen koke-

⁸² Tämä aiheutti myös sen, että korkeakirkolliset piirit tulkitsivat niitä eri tavalla kuin matalakirkolliset, jotka näkivät artiklojen sisällön paljon "kalvinistisemmin" kuin kirkon johto.

⁸³ Anglikaanista kirkkoa ei tule kuitenkaan sijoittaa reformoitujen kirkkojen joukkoon, kuten joissakin vanhoissa symboliikan yleisesityksissä on joskus tehty.

⁸⁴ Reformoidun käsityksen mukaan sakramentin voivat ottaa "oikein" vastaan vain pelastukseen valitut. Reformoidussa teologiassa kaste ei ole ihmisen tunnustustoimi samassa merkityksessä kuin baptismissa, vaan kaste viittaa liittoon, jonka Jumala tekee ihmisen kanssa. Siksi ihminen reformoidun käsityksen mukaan tulee kastaa vain kerran. Ihmisen tulee kuitenkin pysyä tässä liitossa ja tämä tapahtuu pyhityksen ja kilvoittelun kautta. Siksi huomio kiinnittyy siihen, mitä ihmisessä myöhemmin tapahtuu. Lapsi kastetaan "tulevaan uskoon", kuten Calvin opetti.

⁸⁵ "The Body of Christ is given, taken, and eaten, in the Supper, only after an heavenly and spiritual manner." (art. 28).

⁸⁶ "The Sacraments were not ordained of Christ to be gazed upon, or to be carried about, but that we should duly use them. And in such only as worthily receive the same, they have a wholesome effect or operation: but they that receive them unworthily, purchase to themselves damnation, as Saint Paul saith." (art. 25).

⁸⁷ *The Common Prayer Book* ilmestyi vuonna 1549, sitä uudistettiin vuosina 1662 ja 1927. Myös 1970-luvulla oli laaja liturginen uudistusprosessi.

⁸⁸ "We yield thee hearty thanks, most merciful Father, that it hath pleased thee to regenerate this Infant with thy holy Spirit, to receive him for thine own Child by adoption, and to incorporate him into the holy Church."

⁸⁹ Tämä käsitys on keskeinen vedenjakajan, joka erottaa Calvinin perilliset kaikista muista suurista kirkkokunnista.

mukselle tulee tällöin huomattavan suuri painoarvo. Kysymys pelastusvarmuudesta tulee hyvin keskeiseksi ja sitä lähestytään "empiirisesti" ihmisen kokemusmaailmasta käsin, mutta samalla "sisäisesti" eli ei ulkonaisten armonvälineiden (sanan ja sakramenttien) näkökulmasta. Toteamus, jonka mukaan englantilaisessa evankelisessa kristillisyydessä Calvinin peruskäsitteet "psykologisoidaan", on varsin osuva ilmaisu.⁹⁰ Calvinille pelastusvarmuus oli uskoon eikä kokemukseen perustuva päätelmä. Calvinin jälkeen reformoitu teologia liitti varmuuden pelastuksesta kuitenkin perustavalla tavalla ihmisen kokemukseen. Predestinaatio-opin suhteen 39 artiklaa edustaa kompromissitulkintaa, sillä predestinaatiota opetetaan vain valintana pelastukseen, jolloin se on "täynnä suloisuutta ja tuo sanomattoman lohdutuksen hurskaille."⁹¹ Kaksinkertaisesta predestinaatiosta ei 39 artiklassa puhuta mitään, kun taas Westminsterin tunnustus formuloi tämänkin opin eksplisiittisesti.⁹²

Mistä ihminen voi tietää olevansa osallinen pelastuksesta? Ulkonaisista armonvälineistä sitä ei voi päätellä. Pelastukseen valittukaan ei reformoidun käsityksen mukaan saa armoa varsinaisesti vielä kasteessa, vaan vasta sitten, kun Jumala aikanaan kutsuu hänet ja sovittaa (apply) Kristuksen pelastavan työn häneen.⁹³ Se on Jumalan armon vastaanottamisen hetki ja todellisen kristillisen elämän alku. Myös uudestisyntyminen liitetään tähän hetkeen, ei kasteeseen.⁹⁴ Tästä Jumalan kutsusta Westminsterin tunnustus käyttää reformoitua käsitettä "effectual calling"⁹⁵ ja tämä kutsu on empiirisesti todettavissa.⁹⁶ Kun ihminen näkee itsessään Jumalan kutsun toteutumisen, hän tietää olevansa pelastuvien joukossa.⁹⁷

Westminsterin tunnustus ei kiellä kasteen armonvälineluonnetta kokonaan, mutta opettaa, ettei kasteen vaikutus ole sidottu siihen ajankohtaan, jolloin se suoritetaan.⁹⁸ Calvinin kastekäsitystä seuraten todetaan, ettei kastetta tule väheksyä, mutta armoa ja pelastusta ei tule sillä tavalla liittää kasteeseen, että ajateltaisiin uudestisyntymisen ja pelastumisen olevan mahdotonta ilman kastetta. Samoin torjutaan jyrkästi ajatus siitä, että kaikki kastetut olisivat uudestisyntyneitä.⁹⁹ Pelastukseen valittu lapsi, joka kuolee kastamattomana, uudestisyntyy ilman armonvälineitä; samoin ne valitut, jotka eivät voi saada ulkonaisen sanan kutsua.¹⁰⁰

Kysymys pelastusvarmuudesta on yksi reformoidun kristillisyyden avainkohtia. Ulkonaisten armonvälineiden merkityksen jäädessä vähemmälle huomio kiinnittyy ihmisen henkilökohtaiseen kokemukseen Jumalan armosta. Westminsterin tunnustus ilmaisee, että kristitty ei aina saavuta pelastusvarmuutta helposti, vaan se saattaa tulla vasta pitkän odottamisen, kilvoittelun ja vaikeuksien kautta. Kristityn ihmisen velvollisuus on kuitenkin "ahkeroida" tässä asiassa ja "tehdä

⁹⁰ Tämä "psykologisoiminen" tapahtui varsinaisesti 1700-luvulla, mutta jo 39 artiklaa (ja etenkin Westminsterin tunnustus) loivat teologisen pohjan tälle kehitykselle.

⁹¹ Artikla 17.

⁹² Westminsterin tunnustus, luku III (*Of God's Eternal Decrees*).

⁹³ XIII, 4.

⁹⁴ XII, 3. – Reformoidun kasteteologian vaikutus on ulottunut myös anglikaaniseen kirkkoon. Tästä on osoituksena ns. Gorhamin tapaus vuosina 1847–1851, jonka lopputuloksena oli oikeuden päätöksellä, että Englannin kirkon papin ei tarvitse uskoa uudestisyntymiseen kasteessa. Tapaus aiheutti lukuisia siirtymisiä roomalaiskatolisuuteen.

⁹⁵ "All those whom God hath predestinated unto life, and those only, he is pleased, in his appointed and accepted time, effectually to call, by his word and Spirit, out of that state of sin and death in which they are by nature, to grace and salvation by Jesus Christ: enlightening their minds, spiritually and savingly, to understand the things of God, taking away their heart of stone, and giving unto them an heart of flesh; renewing their wills, and by his almighty power determining them to that which is good; and effectually drawing them to Jesus Christ; yet so as they come most freely, being made willing by his grace." XII, 1.

⁹⁶ Jumalan "vaikuttava kutsu" (*vocatio efficax*), jonka kautta pelastukseen valitut tulevat kääntymykseen, on reformoidun teologian peruskäsitteitä.

⁹⁷ Luku XII. – Tässä on perustava ero luterilaiseen uskokäsitykseen verrattuna, sillä luterilaisessa perinteessä uskoa ei ole pidetty puritanismin tapaan empiirisesti todettavana asiana. Sitä ei nähdä ensisijaisesti ihmisen tietoisuuden alueella tapahtuvana toimintana, eikä uskoa määritellä tietoisuuden näkökulmasta.

⁹⁸ XXX, 6.

⁹⁹ XXX, 5.

¹⁰⁰ Westminsterin tunnustus ei siis edusta *extra ecclesiam nulla salus* -ajattelua, jonka kirkkoisä Cyprianus hahmotteli.

kutsumisensa ja valintansa varmaksi”.¹⁰¹ Puritaaninen pyhityselämä ja itsekurin sävyttämä hengellinen kasvu tähtäävät pelastusvarmuuden vahvistamiseen. Uskon hedelmät ovat pelastuksen takuu.¹⁰²

Vaikka reformoitu teologia tähdentää luterilaisten tapaan uskonvanhurskauden merkitystä, pyhitys saa siinä aivan toisenlaisen painotuksen kuin luterilaisuudessa. Keskeinen lähtökohta on (jo Calvinilla), ettei pelkkä syntien anteeksisaaminen riitä, vaan koska perimmäisenä tavoitteena on Jumalan kunnian toteutuminen ja kirkastaminen, tästä seuraa, että myös uskovon kuuliaisuus täytyy palauttaa.¹⁰³ Pyhityksestä muodostuu puritaanisessa kristillisyydessä käytännössä pelastuksen ehto, koska toistuvasti vedotaan heprealaiskirjeen sanoihin: ”...pyrkikää pyhitykseen, sillä ilman sitä ei kukaan ole näkevä Herraa.”¹⁰⁴

Hyvien tekojen ansiollisuus torjutaan Westminsterin tunnustuksessa määrätietoisesti,¹⁰⁵ mutta niitä pidetään kuitenkin elävän uskon todisteina.¹⁰⁶ Ihminen ei ole kykenevä tekemään hyviä tekoja ilman Jumalan armon apua, vaan pystyy siihen ainoastaan, jos Pyhä Henki antaa hänelle siihen kyvyn ja voiman.¹⁰⁷ Tästä tehtiin puritaanisessa kristillisyydessä kääntäen se johtopäätös, että hyviä tekoja tekevällä on siis Jumalan armo.¹⁰⁸ Tämä näkyy itse asiassa jo anglikaanisen kirkon 39 artiklassa, joista 12. artikla vakuuttaa, että ”elävä usko voidaan tuntea hyvistä teoista yhtä ilmeisesti kuin puu tunnetaan hedelmistään”.¹⁰⁹

Tämä johti käytännössä siihen, että itsensä tarkkaileminen tuli puritaanisessa kristillisyydessä keskeiseksi, koska vain elämän pyhyys saattoi todistaa luotettavasti armon osallisuudesta. Kaste, ehtoollinen ja Raamattu kertoivat pelastuksen *objektiivisesta* puolesta eli siitä, mitä Jumala on ihmisten puolesta tehnyt, mutta mikään näistä armonvälineistä ei riittänyt todistamaan yksilölle sitä, että hän kuuluu pelastukseen valittujen joukkoon. Ainoastaan Jumalan vaikuttava kutsu (effectual calling) antaa kristitylle armon.

Kun uskotaan predestinaatioon, tunnustetaan Jumalan valinta salatuksi. Se tulee kuitenkin ilmi Jumalan vaikuttamassa kutsumisessa ja pyhityksessä. Oma elämä on peili, josta kristityn tulee katsoa itseään. Pyhyys nähdään Westminsterin tunnustuksessa luotettavana merkinä pelastuvien joukkoon kuulumisesta, mutta myös pelastumisen välttämättömänä ehtona. Ollakseen varma pelastumisestaan kristityn on käytännössä todistettava itselleen ja toisille olevansa pyhä. Samalla tulisi olla nöyrä, koska pyhyys on myös nöyryyttä. Kun uskova saattoi luottaa olevansa pelastettu, katsottiin että hänellä näiden ”ulkoisten tuntomerkkien” lisäksi oli silloin myös Pyhän Hengen ”sisäinen todistus”.¹¹⁰ Pyhityksen korostaminen on ollut brittiläiselle kristillisyydelle tunnusomainen piirre. Se on ollut yhteistä niin korkea- kuin matalakirkollisille piireille, sitä ovat pitäneet esillä niin konservatiivit kuin liberaalitkin, niin puritaanit kuin episkopaatin kannattajatkin.¹¹¹

¹⁰¹ ”This infallible assurance doth not so belong to the essence of faith but that a true believer may wait long and conflict with many difficulties before he be partaker of it: yet, being enabled by the Spirit to know the things which are freely given him of God, he may, without extraordinary revelation, in right use of ordinary means, attain thereunto. And therefore it is the duty of everyone to give all diligence to make his calling and election sure...” (XX, 3).

¹⁰² Luku XVIII, 2 (*Of Good Works*): ”These good works, done in obedience to God’s commandments, are the fruits and evidences of a true and lively faith: and by them believers...strengthen their assurance...”

¹⁰³ Tämä tulee näkyviin esim. Calvinin *Institutioissa* hänen käsitellessään vanhurskauttamista vasta pyhityksen jälkeen. Reformoiduissa tunnustuskirjoissa järjestys on vanhurskauttamisen ja pyhityksen suhteen kuitenkin sama kuin luterilaisissa.

¹⁰⁴ Hepr. 12:14. Westminsterin tunnustus XV, 1.

¹⁰⁵ XVIII, 5.

¹⁰⁶ XVIII, 2.

¹⁰⁷ XVIII, 3.

¹⁰⁸ ”By doing good works they [believers] become what they are.”

¹⁰⁹ ”...by them [Good Works] a lively Faith may be as evidently known as a tree discerned by the fruit.”

¹¹⁰ Pyhityksen välttämättömyyttä perusteltiin englantilaisessa hartauskirjallisuudessa myöhemmin hyvin yleisesti myös sillä, että vaikka kristitty saa uskon perusteella pelastuksen lahjaksi, hänen täytyy jo maan päällä muuttua ”taivaaseen soveliaaksi”, sillä muuten taivas olisi hänelle varnmielinen paikka.

¹¹¹ Syitä tähän pyhityksen korostamiseen on varmasti monia. *Owen Chadwick* mainitsee yhtenä tekijänä patristisen harrastuksen, joka alkoi yleistyä Englannissa jo 1600-luvulla. Uskonvanhurskausoppia eivät kirkkoisät (Augustinusta lukuunottamatta) korostaneet, mutta hyvien tekojen ja pyhityksen merkitys oli heidän teksteissään paljon esillä.

Evangelinen herätys Britanniassa

Kansainvälisen herätyskristillisen liikkeen, jota nykyään kutsutaan *evangelikalismiksi*, katsotaan varsinaisesti alkaneen ns. evankelisesta herätyksestä (the Evangelical Revival), joka käynnistyi Englannissa 1730-luvulla. Siinä on havaittavissa yhtäältä kontinueetti aikaisempiin protestanttisiin traditioihin, mutta toisaalta se oli myös uusi ja itsenäinen 1700-luvun ilmiö. Merkittävimpänä taustana sille pidetään kuitenkin puritanismia, jonka perinnettä evangelikalismi jatkoi saaden lisäksi vaikutteita myös muualta. Nimi ”evangelinen herätys” on sikäli osuva, että alun perin keskeisenä motiivina herätyksessä oli nimenomaan halu elvyttää oppia uskon kautta tapahtuvasta vanhurskauttamisesta, jonka katsottiin jääneen korkeakirkollisuudessa ja liberalismista vaikutteita saaneessa teologiassa taka-alalle.

Evankelisessa herätyksessä voidaan erottaa ainakin neljä eri virtausta. Suurimman syyksien herätykselle antoi (1) *John Wesley* (1703–1791) vaikutuksesta syntynyt metodismi, joka pitkään oli anglikaanisen kirkon sisäinen herätysliike.¹¹² Se oli siinä mielessä poikkeuksellinen liike, että se edusti arminiolaista teologiaa, kun evangelinen herätys muutoin oli teologialtaan vahvasti ”kalvinistinen”.¹¹³ Yleensä arminiolaisuus liittyi Englannissa 1700-luvulla korkeakirkollisuuteen, joka ei ollut luonteeltaan kovin herätyskristillistä. Wesley oli lähtöisin korkeakirkollisuuden piiristä ja hylkäsi reformoidun predestinaatio-opin jo vuonna 1725; aikana, jota pidetään intellektuaalisen heräämisen kautena Wesleyn elämässä.

Toinen evankelisen herätyksen merkittävä ryhmä olivat (2) ”kalvinistiset metodistit” (the Calvinistic Methodists). *George Whitefield* (1714–1770), joka oli 1700-luvun ehkä merkittävin saarnaaja sekä Britanniassa että uudella mantereella, oli avainhahmo tämän ryhmittymän kehityksessä. Whitefield oli alkanut pitää suuria ulkoilmakokouksia jo ennen kuin Wesley omaksui tämän tavan. He työskentelivät jonkin aikaa myös yhdessä, mutta erimielisyydet predestinaatio-opista johtivat heidät erilleen vuonna 1739. Whitefield kannatti reformoidun teologian mukaista predestinaatio-oppia, jota Wesley puolestaan ei voinut hyväksyä. Whitefieldista tuli yksi Pohjois-Amerikan ensimmäisen suuren herätyksen (the Great Awakening) huomattavimmista vaikuttajista.

Kolmas ryhmä evankelisen herätyksen piirissä olivat (3) ne anglikaanisen kirkon papit, jotka tahtoivat pysyä uskollisina kirkolleen, mutta vaalia samalla herätyskristillistä teologiaa ja spiritualiteettia (kuulumatta silti metodisteihin).¹¹⁴ Reformoitu teologia oli alkanut jäädä anglikaanisuudessa alakynteen ja herätyskristillisyyden oli sen mukana kärsimässä tappion. Evankelista herätystä kannattaneet anglikaanipapit korostivat paikallisseurakuntien merkitystä eivätkä tahtoneet esiintyä kiertävinä saarnamiehinä. He eivät myöskään muodostaneet mitään yhtenäistä liikettä. Monet heistä olivat löytäneet herätyskristillisen reformoidun vakaumuksensa kirjallisuuden välityksellä. Esimerkkinä mainittakoon *Thomas Scott*, jota on pidetty brittiläisen evankelikalismin yhtenä merkittävänä eksegeettinä. Hän kertoi löytäneensä evankelisen vanhurskauttamiskäsityksensä Richard Hookerin teoksia lukemalla.

Neljäs evankeliseen herätykseen vaikuttanut ryhmä oli (4) ”dissentteriherätys” (the revival of the Old Dissent) eli Englannin kirkon ulkopuolella toiminut protestanttinen herätyskristillisuus. Tämä ryhmittymä edusti ehkä kaikkein eniten 1600-luvun puritanismin perintöä. Osa heistä (varsinkin baptistit) suhtautui melko epäluuloisesti uutta herätystä kohtaan, mutta mm. independent-

¹¹² *George Wainwright* kuvaa metodismia alkuvaiheessaan ”Englannin kirkon sisäiseksi evankeliseksi, moraaliseksi, sakramentaaliseksi ja yhteiskunnalliseksi herätysliikkeeksi.” Jo vuonna 1739 metodistit alkoivat muodostaa piirejä (societies), jotka myöhemmin yhtyivät yhdeksi järjestöksi. Virallinen uuden kirkon perustaminen tapahtui vasta vuonna 1784 ja vuonna 1791 metodistit alkoivat pitää jumalanpalveluksiaan sunnuntai-aamuisin eli samaan aikaan kuin anglikaaninen kirkko. Nykyisin metodismin kannattajia on maailmassa n. 60 miljoonaa.

¹¹³ Monille dissenttereille oli aluksi vaikeaa hyväksyä herätyksen alkamista juuri anglikaanisen kirkon piiristä, koska monet heistä ajattelivat, ettei anglikaanisessa kirkossa ollut aitoa kristillistä uskoa. Joka tapauksessa herätys alkoi sieltä Wesleyn veljesten toiminnan seurauksena ja levisi sen jälkeen dissentterien pariin.

¹¹⁴ Yliopistomaailmassa Cambridgesta tuli evankelisen teologian keskus, kun taas Oxfordissa liike ei saanut kovin paljon kannatusta.

tien johtaja *Philipp Doddridge* tuki evankelista herätystä alusta lähtien. Dissentterit saivat merkittäviä vaikutteita Englannin rajojen ulkopuolelta, mm. Pohjois-Amerikan ”suuresta herätyksestä” ja sieltä etenkin *Jonathan Edwardsin* (1703–1758) edustamasta herätyskristillisestä puritanismista.¹¹⁵ Englantilaisten dissentterien tapaan tämäkin ryhmittymä koostui suurimmaksi osaksi 1600-luvun puritanismin perillisistä, joista huomattava osa oli baptisteja.

Puritanismin piirissä ajateltiin, että pelastusvarmuuden saavuttaminen kestää yleensä melko kauan. Myöhemmin, 1800-luvun revivalismissa yleistyi käsitys, jonka mukaan pelastusvarmuus annetaan ihmiselle heti kääntymyksen yhteydessä. Näin pelastukseen johtava prosessi lyheni huomattavasti.

Aidon uskon olemassaoloa todennettiin amerikkalaisessa herätyskristillisyydessä monella tavalla: vastaamalla evankelistan alttarikutsuun, elämällä voittoisaa pyhityselämää, anomalla ja vastaanottamalla armolahjoja (sairaiden parantaminen Holiness-liikkeessä ja kielilläpuhuminen helluntailaisuudessa). Yhteistä kaikille näille oli, että ”usko, jolla uskotaan” (*fides qua creditur*) sai empiirisen muodon.

¹¹⁵ Edwardsia on luonnehdittu ”viimeiseksi puritaaniksi”.