

KIISTA SOVITUSOPISTA – kumoaako Christus Victor Kristuksen uhrin? (2)

Ritschl ja Christus Victor -teorian synty

Timo Eskola / STI

Sovitusopin uusien tulkintojen taustalla on olemassa yksi tekijä, joka yhdistää monia yllä mainituista kriittisistä äänistä. Kyseessä on niin kutsuttu Christus Victor -teoria, jonka kehittelijänä pidetään alussa mainittua Gustaf Aulén. Lundin yliopistossa (Ruotsi) Aulén kirjoitti aiheesta jo 1930-luvulla ruotsiksi kirjan, joka käännettiin englanniksi otsikolla *Christus Victor*. Teorian lyhyt esittely ja jako “klassiseen” ja “latinalaiseen” sovitussoppiin löytyy Aulénin kirjan sisällysluettelosta (englanninkielisessä käännöksessä *Christus Victor*).

“1. Perinteinen sovituksen idean aatehistoria ottaa esille vain ‘objektiivisen’ tai anselmilaisen ja ‘subjektiivisen’ eli humanistisen näkemyksen. 2. On kuitenkin olemassa toisenlainen näkemys, joka yleensä jätetään vaille huomiota; sitä voidaan kuvata kahdella lauseella — ‘Christus Victor,’ ja ‘Jumala oli Kristuksessa sovittaakseen maailman itsensä kanssa.’ Tulemme näkemään, että tämä on Uuden testamentin tyypillinen näkemys ja se löytyy kirkkoisiltä. Lisäksi Luther herätti sen henkiin. Tulemme kutsumaan tätä ‘klassiseksi’ ideaksi ja Anselmin näkemystä ‘latinalaiseksi’ käsitykseksi.” (< *sisällysluettelosta*)

Polarisoivan esityksen mukaan varhainen pelastuskäsitys, jota etenkin itäisen kirkon kirkkoisät—ja myös Uusi testamentti—edustivat, keskittyi kosmiseen taisteluun: Kristus voittaa pahan vallat. Sovitusoppi rangaistukseen perustuvasta sijaissovituksesta kehitettiin teorian mukaan vasta tuhat vuotta myöhemmin, kun Anselm esitteli näkemyksensä. Nämä kaksi näkemystä perustuvat selvästikin erilaisiin kertomuksiin. Aulén itse ehdottaa draamallista kokonaiskäsitystä, “drama of atonement”, joka perustuu “klassiseen” näkemykseen. Seuraavan analyysin tehtävänä on arvioida, mistä Aulénin teoria nousee ja mikä sen sisäinen logiikka on.

Ritschl “voittoisan Kristuksen” hermeneutiikan luojana

Aulén ei kuitenkaan keksinyt selitystä tai oppihistorian jaotusta itse. Sen sijaan ajatuksen luojana on saksalainen dogmaatikko *Albrecht Ritschl*, jonka uskantilainen teoria perustui Immanuel Kantin käsitykseen todellisuuden luonteesta. Ritschlin pääajatuksen mukaan kristillisen uskon ydin on etiikassa. Uskonto kuuluu, kuten Kant väitti, käytännöllisen järjen alueelle. Hänen teoriansa on funktionaalinen: se keskittyy toiminnan seurauksiin. Vaikka esikuvana toiminut Kant ei täysin hylännyt metafysiikkaa, teologian piirissä kävi mahdottomaksi käsitellä uskonnollisia kysymyksiä muina kuin moraalien aiheina. Ritschlin pääajatuksiksi vakiintui käsitys Jumalan valtakunnasta.

Kant oli omassa filosofiassaan esitellyt teorian kulttuurievoluutiosta. Hänen mukaansa uskonnot tulevat vähitellen kehittymään globaaliksi eettiseksi yhteisöksi (jota ohjaa YK:n kaltainen instituutio). Vastaavalla tavalla myös Ritschl katsoo, että ihmiskunnan henkinen ja eettinen (“sittliche”) päämäärä on Jumalan valtakunta. Hänellä ei tosin ole Kantin tavoin globaalia näkymää. Kun Kant vielä ajatteli, että yksityiset uskonnot tulevat katoamaan, Ritschl uskoi juuri kristinuskon kasvavan vähitellen täydelliseksi eettiseksi yhteisöksi. Ajatusta tuki näkemys, jonka mukaan eettiset ja teologiset arvoarvostelmat osoittautuvat lopulta identtisiksi. Siksi ihmisen moraalisen toiminnan motivaationa on juuri Jumalan valtakunta: “Meidän erityinen kutsumuksemme, itse asiassa, on se moraalisen toiminnan kenttä, johon meidät on kutsuttu, koska käsitämme sen johtavan universaaliin hyvän lopputulokseen, tai olennaisella tavalla Jumalan valtakuntaan.” (Just, 666). Tämä on Ritschlille lähtökohta, jonka varaan käsitys sovituksesta tulee rakentaa.

Jos siis haluamme ymmärtää, miten sovitussoppia on tulkittu aikamme teologiassa, ensin on välttämätöntä tarkastella Ritschlin näkemyksiä. Tämä auttaa ymmärtämään, miten protestanttinen käsitys sovituksesta on muuttunut Kantin filosofian vaikutuksesta. Ritschlin näkemyksiä ohjaa kolme keskeistä hermeneuttista periaatetta. Hän on ensimmäinen teologi, joka määrittelee “latinalaisen” sovitussopin ja puhuu vastakkainasettelusta. Toiseksi hän vastustaa ankarasti juridista sovitussopin tulkintaa. Kolmanneksi hänen jaollaan Jumalan toiminnan ja ihmisen toiminnan välillä

sovituksen aikaansaamisessa (monergismi vastaan subjektivismi) on pitkä vaikutushistoria protestanttisessa teologiassa.

Narratiivin muutos: Ritschl ja Kantin tietoteoria

Ritschlin käsitys sovituksista perustuu yhtäältä hänen ihmiskäsitykseensä (uusi käsitys synnin olemuksesta) ja toisaalta hän optimistiseen eettiseen teoriaansa. Ritschlin mukaan ihmisen elämän ehtoja ei tule määrittellä Raamatun avulla, koska sellainen merkitsisi väärää riippuvuutta historiasta. Niin ei päästä uskonnollisen ajattelun ytimiin. Hänen laaja teoksensa vanhurskauttamisesta ja sovituksista ei olekaan uskonkohtien (*loci*) analysointia. Sen sijaan se on oppihistoriallinen katsaus käsitysten muuttumisesta. Hänen analyysinsä tavoitteena on löytää jaottelu, jonka avulla voidaan jäsentää vuosisatainen opin kehitys. Siksi hän aloittaa Anselm Canterburylaisesta ja tekee eron tämän ja varhaisten kirkkoisien näkemysten välille. Ritschlin mielestä ”klassinen” kausi oli tärkeä, koska silloin painopisteessä oli lunnaiden maksaminen (Paholaiselle).

Anselm kehittää perinteistä lunastuskäsitystä sovitusteologian suuntaan. Siinä puhutaan juridisessa mielessä Jumalan hyvittämisestä. Hän vastustaa kirkkoisia, jotka selittävät Kristuksen kuolemaa Paholaiselle maksettuina lunnaina. Sen paremmin tällä kuin syntiinlangenneella ihmiskunnallakaan ei ole sellaista oikeutta Jumalan vallan ja tahdon ulkopuolella (i, 7). Kun Gregorios Nazianzoslainen oli jo viitannut Jumalaan todeten, että lunnasmaksu edellytti Kristuksen kuoleman – tätä tarkemmin selittämättä tai perustelematta sen välttämättömyyttä – Anselm asettaa vastakohtaksi Jumalan vihan ja aikomuksen rangaista syntisiä (antaen etusijan tälle viimeiselle näkökohdalle ratkaisevan tärkeänä), vaikka hän tosin viittaa myös muihin piirteisiin, kuten lunastukseen synnistä, helvetistä tai Paholaisen vallasta (Hist, 25).

Vastakkainasettelun lähtökohtana on Anselmin kirja (*Cur Deus homo*), jossa tämä vastustaa eräitä itäisten kirkkoisien näkemyksiä. Anselmin mukaan ei voida väittää, että Paholaisella olisi oikeuksia ihmiseen. Sellaista velkaa ei ole maksettavana. Samalla on kuitenkin huomattava, että Ritschlin selitys ei kata kirkkoisien ajattelua kovinkaan hyvin. Hän ei edes tarjoa mitään yksityiskohtaista analyysiä näiden opetuksista. Hän keskittyy vain yhteen oppiin, velkaan Paholaiselle. Siksi on perusteltua katsoa, että Aulén saa myöhemmin näkemyksensä nimenomaan Ritschliltä – ei itsenäisestä kirkkoisien analyysistä. Ajatusmalli on jo valmis.

Tosin koko asetelma on tutkijan näkökulmasta sekava. Ritschlin kirjan saksankielinen teksti ja sen englantilainen laitos poikkeavat toisistaan (jopa kahdessa aiheessa). Saksalaisessa editiossa Ritschl aluksi selittää, että varhaisessa kirkossa oli kaksi eri virtausta. Ensimmäinen edusti sijaissovitusta (*satisfactio vicaria*) ja toinen lunastusoppia sekä ihmisen täydellistymistä (”Erlösung und Vollendung der in Sünde und Unvollkommenheit verfallenen Menschen”). [I, 4. Ensimmäiseen suuntaukseen kuuluu esimerkiksi Athanasius, joka puhuu synnistä ja kuolemasta vapautumisesta. Ritschl mainitsee myös Justinoksen, Kleemens Alexandrialaisen, Origeneen, Irenaeuksen Hippolytuksen. Toiseen suuntaukseen kuuluu puolestaan ”kreikkalaisia” isiä, kuten juuri Athanasius, Gregorios Nyssalainen, Kyrillos Alexandrialainen ja näiden seuraajia. Jälkimmäiset puhuvat kuolemattomuudesta (*aftharsia*) ja theosiksesta (*theopoieesis*). Painopiste on Jumalan työssä: ”Kristus Jumalana toimii ihmisten hyväksi”.]

Lukija kohtaa erikoisen ongelman. Ritschlin kirjan englanninkielisessä laitoksessa ei nimittäin kuvailla tasapuolisesti kahta perinnettä. Kirjassa hän ensin esittää, että ”vanhurskauttamisen ja sovituksen oppihistoria kuuluu pelkästään läntisen kirkon alueelle”. Ensimmäisenä kuvataan Johannes Damaskolaisen käsitystä, joka on ”niin kutsuttu mystinen sovitusteoria”. Johannes muuttaa aikaisempaa ”kreikkalaista” käsitystä laittamalla ”kuoleman Paholaisen paikalle” (Hist, 19). Lisäksi Johannes kuvailee pelastusopin narratiivia Kristuksen voiton näkökulmasta. ”Jumalan Poika, tullessaan osalliseksi inhimillisestä luonnosta, on korottanut ihmiset turmeltumattomuuden ja katoamattomuuden piiriin.” Polttopisteessä on ylösnousemus, jonka voimalla ”Kristus on vapauttanut meidät Paholaisen vallasta” (Kirjan engl. versiossa Ritschl ei mainitse toista perinnettä, joka kulkee Justinoksesta Irenaeukseen. Näiden aiheiden sanotaan vain ”saaneen muotonsa Lännen teologioiden ajattelussa”. Ritschl ei tässä avainaiheessa ole työskennellyt tarkasti kirkkoisien tekstien

kanssa. Esillä vain muutama, joka tukee hänen hypoteesiaan. Saks. hän tosin myöntää, että monet kirkkoisät puhuvat Kristuksen työn uhriluonteesta. Ehtoollista hän ei käsittele ensinkään.).

Tämän jälkeen Anselm saa opponentin roolin, koska hän kiistää aikaisemmat näkemykset. Keskittyessään Anselmiin Ritschl on ilmeisen valikoiva. Hänen mukaansa nimittäin Anselm on historiallisista ja jopa poliittisista syistä liittynyt aikansa perisaksalaisiin näkemyksiin ja soveltanut niitä pelastusoppiin. Anselm kehittää ajatuksen, että Jumala sovitetaan syntisen ihmisen kanssa. Hänen tahtonsa muuttuu armoksi hyvityksen eli satisfaktion (Genugthuung) kautta. Ritschl:

Tämä ajatus on metodologinen: kyseisen satisfaktion *välttämättömyys* nousee Jumalan kirkkaudesta ja kunniaista. Aivan erityisesti se perustuu Jumalan oikeuteen ja oikeudenmukaisuuteen: sen *mahdollisuus* löytyy jumal-ihmisen erityisestä persoonasta ja sen *todellisuus* voidaan palauttaa hänen kuolemansa ja hänen persoonansa arvon väliseen suhteeseen – koska hän on vapaaehtoisesti kulkenut kärsimyksen (Hist, 25).

Ritschlin mukaan Anselmin pelastuskäsitys on perustunut ajatukseen hyvittämisestä (Genugthuung). Se liittyy olennaisesti maksun ajatukseen. Voisi tietysti ihmetellä, miksi teologin tulisi välttää Kristuksen uhrikuoleman ajatusta, sillä se on joka tapauksessa Uuden testamentin tekstien omaa käsitteistöä. Ritschl käsittelee aihetta kuitenkin filosofian näkökulmasta. Hänen mielestään sovituspoppia tulee arvioida “liikkeen” suuntautumisen näkökulmasta. Latalalaisessa sovituspoppissa Kristuksen kuoleman vaikutuksen ajatellaan suuntautuvan tästä maailmasta Jumalaan.

Metodinen lähtökohta: Wirkung ja sovituksen “suunta”

Näin avautuu Ritschlin olennainen metodologinen lähtökohta. Hänen mukaansa teologia puhuu usein liikkeestä, joka suuntautuu *ylöspäin*. Uhri ja uhritoimitus, toisin sanoen nämä Raamatun tekstien ja temppelein käytännön keskeiset tekijät, suuntautuvat ajatuksellisesti kohti Jumalaa. Ritschl ei hyväksy sellaista asetelmaa. Vaikka Raamattu edustaisikin uhriin perustuvaa sovituspoppia (kuten *satisfactio vicaria*), todellinen kantilainen käsitys ei sitä enää hyväksy.

Välitön Kristuksen kärsimyksen ja kuoleman vaikutus (unmittelbare Wirkung) rajoittuu näin ollen yksin kohti Jumalaa (ist auf Gott beschränkt). Hän toimittaa hyvityksen ihmiskunnan syntien puolesta, poistaa sen esteen, joka on estänyt Jumalaa täydellistämstä ihmiskuntaa – mikä oli välttämätöntä hänen työlleen – luo ehdot sille miten Jumalan kunnia tulee välittömästi toimiva ihmisten pyhittämisessä (Beseligung). (Ritschl, *History*, 28; vrt. *RuV* I/3, 37.)

Anselmin virhe on Ritschlin mukaan siinä, että tämä ymmärtää Jumalan “vaikutuksen” eli pelastavan toiminnan (*Wirkung*) väärin. Taustalla on Hermann Lotzen (noin 1864) filosofinen teologia. Hänen kantilainen tulkintansa katsoo, että Kristuksen kuoleman vaikutuksen ei tule kohdistua Jumalaan, vaan ihmisiin. Jumalan mieltä ei tarvitse muuttaa. Saksankielisessä editiossa Ritschl soveltaa tätä periaatetta Anselmiin ja kirjoittaa, että Athanasiuksesta poiketen Anselm “määrittelee sijaistoiminnan, joka tapahtuu Kristuksen kuolemassa hyvittämissä mielessä (Genugthuung).”¹ Silloin vaikutus kulkee väärään suuntaan ja kohdistuu Jumalaan. Tämä ajatus ohjaa meidät eteenpäin tarkastelemaan sovituksen juridista luonnetta.

Jos sovitusta ei ole hyvittämisestä, mitä se sitten merkitsee? Ritschlin mukaan Jumalan vaikutus kohdistuu ihmisiin “vaikutuksena”. Sovitus kuuluu käytännön järjen ja henkilökohtaisen kokemuksen piiriin. Kirjansa kolmannen osan lopussa hän kokoaa sovituspoppin määritelmän seuraavasti: “Maailman hengellinen hallinta, joka tuottaa välittömän sovinnon Jumalan kanssa Kristuksen kautta, toteutuu uskossa Jumalan rakastavaan huolenpitoon (providence) ja välittyä nöyryyden ja kärsivällisyyden hyveiden kautta. Lopulta rukouksen välityksellä ja myös sen avulla saa yleisen ilmauksensa” (670). Vastaavasti teoksessaan *Unterricht* (Unterricht, § 37) Ritschl

¹ Ritschl, *Rechtfertigung I*, 40. Tämä filosofinen lähtökohta tunnetaan Suomessa hyvin. Tuomo Mannermaa kritisoi sitä usein Luther-tutkimuksessaan. Mannermaa, *Paralleleja*, 55 .

toteaa, että sovituksessa ihmiset “omaksuvat Jumalan päämäärän (Endzweck) ja hylkäävät kaiken vihollisuuden Jumalaa kohtaan”. Sovitus tunnistetaan vain heijastusvaikutusten kautta.

Uuskantilaisia käsityksiä soveltaen Ritschl puhuu Jumalasta käytännöllisen järjen “lopullisen päämäärän” tuottajana. “Tämä päämäärä on yhteisö, jossa yksin moraalilait ovat auktoritatiivisia.” Juuri siksi Jumalan valtakunta on “Jumalan ja ihmisten yhteinen moraalinen päämäärä”. Ritschlille Jumalan valtakunnan varsinainen vertauskohta on perhe. Hän määrittelee mitä selkeimmän uuskantilaisen piirteen teologiassa: nimittäin “se tosiasia, että Jeesus yhdistää aivan erityisesti tämän Jumalan toiminnan hänen piirteeseensä Isänä”.² Uuden elämän pääkohta on kristillisen kuuliaisuuden lopullinen päämäärä, *Endzweck*: “Kun kuvataan Jumalaa Isänä, samalla puhutaan nimenomaan siitä, että koko ihmiskunta siirretään hänen moraalisen ja lakiin perustuvan hallintansa alaiseksi”. Näin saavutetaan “kaikkein korkein moraalinen päämäärä”.³

Ritschl muuttaa siten Raamatusta nousevan käsityksen syntisten ja Jumalan välisestä suhteesta. Sitä ei enää ohjaa kultillisten (uhri-)esikuvien teologia, vaan Kantin ajatus moraalisen maailmanyhteisöstä.⁴ Ensimmäisen “latinalaisesta sovitussteologiasta” puhuvan teesin ilmeinen ongelma on kuitenkin siinä, että sille ei löydy riittäviä perusteita – ei edes Ritschlin omista kirjoituksista. Hänen arvionsa kreikkalaisista isistä on liian lyhyt. Hän ei myöskään suoranaisesti väitä, että idän isillä olisi vain yksi näkemys, tai että siellä ei olisi oltu kiinnostuneita Kristuksen sijaissovituksista. Uhriteologian analyysiä Ritschliltä ei löydy. Hän ei myöskään osoita, että sijaisuuden ajatus puuttuisi varhaisilta isiltä. Tarkalleen ottaen hän itsekin puhuu kahdesta eri virtauksesta. Lisäksi myös Anselmin käsittelyssä on ongelmia. Ritschl on perin epävarma esitellessään tämän näkemysten juridista luonnetta. Yhteenvetona voidaan todeta seuraavaa:

1. Sovituskäsityksen muuttumisen takana on usein mielikuva siitä, että sijaissovituksen ajatus tulisi vasta keskiajalta (Anselm Canterburylainen) ja perustuisi saksalaiseen “herroja” suojaavaan lakikäsitykseen.
2. Kirkon vanhimman näkemyksen katsotaan puhuvan vain voittoisasta Kristuksesta, joka kukistaa ihmistä uhkaavat pahan vallat (kirkkoisät ja idän kirkko myöhemmin).
3. Kyseessä on kuitenkin perusteeton vastakkainasettelu, jonka kehitti Albrecht Ritschl 1800-luvulla, vedoten Kantin filosofiaan.
4. Olennaista oli sovintoa tuottavan toiminnon “suunta” ja vaikutus (Wirkung).
5. Ritschlin mukaan sovinto Jumalan kanssa merkitsee pelkästään siirtymistä Jumalan valtakuntaan. Siinä vallan saaneen Kristuksen suojassa ihminen pyrkii moraalisesti arvokkaaseen elämään – jota Kant oli pitänyt uskonnon perimmäisenä olemuksena.
6. Näin (luterilainen) Ritschl muutti Raamattun perustuvan ja Lutherin uudelleen jäsentämän sovituskäsityksen ympäri. Syntisen armahtamiseen perustunut käsitys sijaissovituksista muuttui ahdistavaksi moraalijärjestelmäksi ja, kuten Luther sanoisi, ristin teologia vaihtui kunnian teologiaan.

² Ritschl, *History*, 91-93. Kirjansa toisessa (saks.) osassa Ritschl tarkastelee Raamatun tekstejä. Sen ajan liberaalteologialle tyypilliseen tapaan hän keskittyy Jeesuksen opetukseen Jumalan valtakunnasta (Jeesus ei perusta systemaattista uskontoa, vaan kristinuskosta kasvaa hänen persoonansa vaikutuksen ansiosta). Ritschl, *RuV II/2*, 26s.

³ Ritschl, *History*, 95. Tämä piirre esiintyy myöhemmin korostuneena Harnackilla

⁴ Kuten sanottu Ritschl kyllä myöntää, että Paavali ja Heprealaiskirje puhuvat uhrista ja rakentavat sovitussteologiansa Jeesuksen kuoleman varaan. Ritschl, *RuV II/2*, 162s., 220. Hänen tulkinnassaan nämä näkemykset eivät kuitenkaan johda sijaissovituksen teologiaan. Hän rinnastaa ne yleisemmällä tasolla opetukseen Jumalan valtakunnasta.